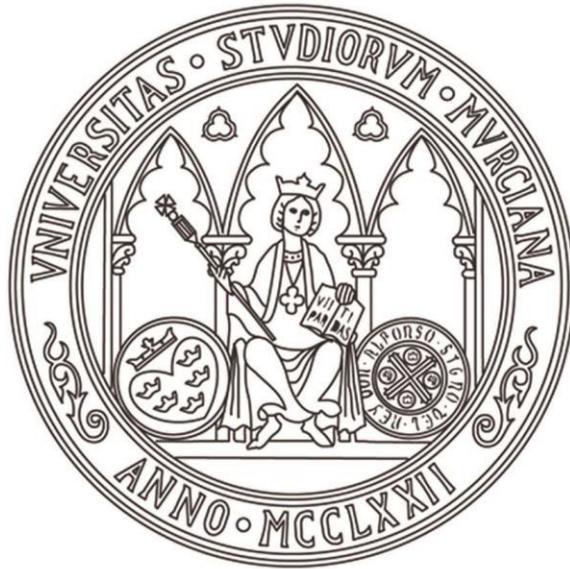




UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
TESIS DOCTORAL

El entramado de la libertad.
Un estudio sobre Axel Honneth y Christoph Menke

D. Ignacio Vitoria Vilaplana
2024



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
TESIS DOCTORAL

El entramado de la libertad.
Un estudio sobre Axel Honneth y Christoph Menke

Autor: D. Ignacio Vitoria Vilaplana

Director: D. Ángel Prior Olmos



**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD
DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19-10-2022

D./Dña. Ignacio Vitoria Vilaplana

doctorando del Programa de Doctorado en

Programa de Doctorado en Filosofía

de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Murcia, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

El entramado de la libertad. Un estudio sobre Axel Honneth y Christoph Menke

y dirigida por,

D./Dña. Ángel Prior Olmos

D./Dña.

D./Dña.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Si la tesis hubiera sido autorizada como tesis por compendio de publicaciones o incluyese 1 o 2 publicaciones (como prevé el artículo 29.8 del reglamento), declarar que cuenta con:

- La aceptación por escrito de los coautores de las publicaciones de que el doctorando las presente como parte de la tesis.*
- En su caso, la renuncia por escrito de los coautores no doctores de dichos trabajos a presentarlos como parte de otras tesis doctorales en la Universidad de Murcia o en cualquier otra universidad.*

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Murcia, a 15 de marzo de 2024

Fdo.: Ignacio Vitoria Vilaplana

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados	
Responsable:	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación:	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad:	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios:	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos:	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia



A mi madre, que la ha hecho posible.
A mi padre, que quiso leerla

Índice

Agradecimientos.....	13
Abreviaturas	15
INTRODUCCIÓN.....	19
PARTE I	
LA INSPIRACIÓN HEGELIANA. TERAPÉUTICA Y DIALÉCTICA.....	29
Capítulo 1. Terapéutica (sin reconciliación).	
Axel Honneth y el derecho de la libertad	31
Introducción.....	31
1.1. De la lectura de las <i>Grundlinien</i> a los modelos de libertad: la conceptualización “social” de la libertad	35
1.2. Transformación del espíritu objetivo y la normatividad de la <i>Sittlichkeit</i>	57
a) Sociologización del “derecho” y racionalidad sin reconciliación.....	62
b) Reconocimiento, instituciones y su dinamización: la normatividad de la <i>Sittlichkeit</i>	71
1.3. La pretensión terapéutica de un derecho de la libertad: patologías sociales y desarrollos erróneos	81
a) De las formas “jurídica” y “moral” de la libertad a sus patologías: la pretensión terapéutica de la reconstrucción normativa.....	86
b) Una ampliación de tareas: los desarrollos erróneos de un derecho de la libertad.....	98
Capítulo 2. Dialéctica (sin superación).	
Christoph Menke y la libertad como liberación	109
Introducción.....	109
2.1. Individualidad y derecho: el despliegue de la tragedia en lo ético.....	112
a) Lo trágico en lo ético: la condición post- <i>sittliche</i> de la Modernidad	112
b) Individualidad y derecho: más allá de Hegel	125
2.2. El devenir de la libertad: la libertad como liberación	144

a) La paradoja de la libertad: la <i>relación</i> entre norma y yo.....	147
b) La paradoja de la liberación: la liberación de lo social.....	162
2.3. Salida de la subyugación y teoría de la liberación radical: de la experiencia (del <i>Éxodo</i>) al pensamiento (de la liberación).....	171
Interludio. Los límites de un derecho de la libertad: individuo, crítica y experiencia	193
1. Individuo: autorrealización, institución y unilateralización.....	200
2. Crítica: derecho, normatividad y genealogía	210
3. Experiencia: el goce de la subyugación.....	215
 PARTE II	
EL ENTRAMADO DE LA LIBERTAD. SUBJETIVIDAD Y NORMATIVIDAD	221
 Capítulo 3. La interioridad de la libertad: entre psicoanálisis y estética	223
Introducción.....	223
3.1. Asocialidad y anudamiento: sobre una presunta “domesticación” del psicoanálisis.....	226
3.2. De la probable formación de la psique a la apropiación afectiva de la angustia	243
a) Densidad primaria y trabajo del Eros.....	248
b) Interiorización y fluidificación intrapsíquica	256
c) La apropiación afectiva de la angustia: teleología de la libertad interior.....	262
<i>Entreacto.</i> Del psicoanálisis a la estética. Presubjetividad, fuerza y facultad.....	272
3.3. Genealogía contra-teleológica y libertad estética.....	277
a) Genealogía contra-teleológica: inculcación y transformación	282
b) Libertad (y naturaleza) estética.....	291
 Capítulo 4. La sociabilidad de la libertad: entre reconocimiento y segunda naturaleza	305
Introducción.....	305
4.1. Reconocimiento y libertad: la ambivalencia de lo social.....	310

4.2. Naturalización de la normatividad: el límite de la teoría del reconocimiento.....	333
<i>Entreacto</i> . Segunda naturaleza de lo social: de la tensión terminológica a su caracterización híbrida	350
4.3. Dominio, segunda naturaleza y afirmación: de la crítica inmanente a la salvedad genealógica (de la forma)	360
CONCLUSIONES.	
BALANCE Y PROYECCIONES.....	381
1. Balance. Libertad <i>en</i> lo social y liberación radical.....	381
2. Proyecciones. Historia, vida y neoliberalismo	391
BIBLIOGRAFÍA	402
Bibliografía primaria	402
Axel Honneth	402
Christoph Menke	405
G.W.F. Hegel.....	406
Bibliografía secundaria	407
Resumen	429
Abstract.....	430

Agradecimientos

Los agradecimientos debieran ser escuetos, así se pone de manifiesto la mayor relevancia de cada uno de ellos. Así lo escuché una vez y así lo haré, aun a riesgo de pasar inmerecidamente por alto a alguien.

El proyecto de este trabajo surgió (hace ya más años de los que me gustaría reconocer) en la Universidad Complutense de Madrid al calor, el que laboralmente posibilita, de una beca de investigación FPU que fue posible gracias al grupo de investigación “Pensamiento Español e Iberoamericano” (GIPEL) —ahora con otro nombre— y a tres personas: José Miguel Marinas, José Luis Villacañas y Pablo López Álvarez. Por razones o causas que hoy reconozco —reelaborando y recordando (Freud)— como propias, personales, aquel proyecto no salió adelante: la capacidad, que más allá de las aptitudes, implica siempre a los estados de ánimo con los que se afronta y de los que sale uno mismo ante las circunstancias sobrevenidas, no lo hicieron posible. Merece en todo caso reconocer el lugar de donde surgió precisamente por el estímulo académico siempre insuflado con la mayor cordialidad y, también, de entre ellos, por reconocer la labor de quien nos ha dejado prematuramente.

Pero el tiempo transcurre y el pensamiento con él. Y aquello que era un esbozo, nunca concluido ni realizado, fue mutando —a veces más allá de lo que debiera, porque a todo trabajo académico hay que ponerle coto para reducir su tendencia a expandirse sin medida—; y lo hizo al calor de quien, con inmensa paciencia, acogió a un doctorando marcado por un fracaso previo y que continuamente retardaba su recuperación. Ese calor (y, de nuevo, esa paciencia) es el de Ángel Prior, que acogió ese esbozo en la Universidad de Murcia para poder darle forma y terminar siendo (siempre con las prisas de última hora que se deben a la incapacidad de quien escribe) lo que ha sido.

En medio, inseparablemente entrelazado con esta brevemente narrada historia de vida académica, está la historia de *la vida*, donde a la memoria vienen los momentos de angustia (de nuevo Freud) que pueden fácilmente devenir en períodos repetidos de oscuridad si no se sale en ciertas condiciones del atolladero. El respingo —autoactivador—, más allá de lo que ellos mismos deben ser conscientes ahora mismo, procede de Carlos, Jorge y Diana. A las conversaciones —incluso puntuales y más espaciadas en el tiempo de lo que a ellos mismo les gustaría y de lo que yo mismo les dejaba— le debo la posibilidad de que haya sido capaz, finalmente, de llevar este trabajo a término.

Pero debe haber un agradecimiento más. Uno sin el cual caería sobre mi una singular hipocresía. Pues ante el corsé financiero —no sólo debido a proyectos políticos inquebrantablemente afianzados a mi pesar— al que están sometidas las Universidades públicas españolas —y a pesar de la compensación y sobreesfuerzo que se hace desde sus bibliotecas y recursos digitales—, debo agradecer la disponibilidad, en mi caso, de `aaaaarg.fail`, Sci Hub y Z-Libray Project.

Abreviaturas

Nota. Salvo indicación específica, en todos los casos la abreviatura se cita seguida de la página del original indicado y, entre corchetes, la página de la traducción (si la hubiera). En caso de que la traducción propia sea diferente de la existente, se indica como *trad. mod.* De igual forma la cursiva o bastardillas propia se indica como *curs. mía*. Algunas de las obras siguientes son recopilaciones de artículos de los cuales no hay traducción o, de haberla, están incluidas en otras ediciones. Aunque se indicará debidamente en cada caso en el cuerpo del texto, el número entre corchetes se referirá entonces a la traducción indicada (como digo, de haberla).

Axel Honneth

- Ann *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp, Berlin, 2017. [trad. *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2019 (trad. Sandra Chaparro Martínez)].
- ArF *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020.
- DRF *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011 [trad. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires & Madrid, 2014 (trad. Graciela Calderón)].
- Erw “Erwiderung”, en Magnus Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 2018, pp. 313-349.
- IW *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010 (contiene artículos traducidos en *Patologías de la libertad* (2016), *La sociedad del desprecio* (2011) y *Crítica del agravio moral* (2009)).
- KA *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt/M., [1992] 2016⁹ [trad. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997 (trad. Manuel Ballesteros)]. La traducción no contiene un importante epílogo introducido a partir de la edición de 2003 (“Nachwort: Der Grund der Anerkennung Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen”, pp. 303-341).
- LU *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001 [trad. “Sufrimiento de Indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del derecho hegeliana”, en *Patologías de la libertad*, Editorial las Cuarenta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, pp. 49-159. (trads. F. Hernández i Dobón & B. Herzog)].
- PdV *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007 [trad. *Patologías de la razón : historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009 (trad. Griselda Mársico)].

- RoR (con Nancy Fraser). *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003 [trad. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006 (trad. Pablo Manzano)].
- Uns *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003 (tres de los seis artículos que contiene han sido traducidos en *La sociedad del desprecio* (2011)).
- znH “Zweite Natur – Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs”, en J. Christ & A. Honneth (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2022, pp. 19-36.

Christoph Menke

- AuB “Autonomie und Befreiung”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 19-50.
- DdB “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus”, *Hegel-Studien*, vol. 52, 2019, pp. 9-30.
- FuG “Freiheit und Gesellschaft. Die Dialektik der Befreiung”, en *Autonomie und Befreiung*, pp. 51-81.
- GuL “Geist und Leben. Von der Phänomenologie zur Genealogie”, en *Autonomie und Befreiung*, pp. 82-116.
- IN “Innere Natur und soziale Normativität: Die Idee der Selbstverwirklichung”, en Hans Joas & Klaus Wiegandt (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer, Frankfurt/M., 2005, pp. 304-352.
- Kraft *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie (Mit einem neuen Vorwort)*, Suhrkamp, Berlin, (2008) 2017² [trad. *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Comares, Granadas, 2020 (trad. Maximiliano Gonnet)].
- TdB *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin, 2022.
- TiS *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1996.
- znM “Zweiter Natur. Der schwerste Punkt”, en *Autonomie und Befreiung*, pp. 119-148.

G.W.F. Hegel

- PhG *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 3 (ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986 [trad. *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, Abada y UAM, Madrid, 2010, (trad. Antonio Gómez Ramos)]. Se cita como PhG seguido del número de página de la edición Suhrkamp, y, entre corchetes, del número de la traducción indicada.
- Enz *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Vol I-III*, en *Werke in zwanzig Bände*, Vol. 8-10 (eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel), Suhrkamp Frankfurt/M., 1986 [trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830] (edición bilingüe)*, Abada, Madrid, 2017 (trad. Ramón Valls Plana)]. Se cita como Enz I-III (según los volúmenes de Suhrkamp), seguido del número del

parágrafo (§) y de la página de la traducción. La Z corresponde a los añadidos o *Zusätze* (que no han sido traducidos al castellano, y son de traducción propia).

- GPhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts: oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse; mit Hegels eigenhändigen Notizen u. d. mündlichen Zusätzen*, en *Werke im zwanzig Bände, vol. 7* (ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986 [trad. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado (para uso en sus lecciones)*, Ápeiron, Madrid, 2022 (trad. Manuel Jiménez Redondo)]. Se cita como GPhR seguido del número del parágrafo (§)(exceptuando el Prólogo del que se indica la página de la edición de Suhrkamp) y, entre corchetes, de la página de la traducción indicada. Se identifica con A las observaciones (*Anmerkungen*) de Hegel, con Z los añadidos o adiciones (*Zuzatz*) de los asistentes a sus lecciones (H.G. Hotho y K.G. Griesheim) y con la N las notas manuscritas o *Anmeldungen*. Para este último caso, la traducción de Jiménez Redondo las omite, por lo que se seguirá la traducción de Carlos Díaz del segundo volumen de *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* preparada por Karl-Heinz Ilting: G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1993 (trad. Carlos Díaz Hernández, ed. Karl-Heinz Ilting)).

INTRODUCCIÓN

Aun a tientas y con infinidad de matices, no sería del todo errado pensar en la libertad como la “imago rectora” de aquello que se ha dado en llamar Modernidad,¹ pues adhiriéndose más o menos a las sociedades burguesas surgidas desde el siglo XVIII —a la racionalización, industrialización, democratización e individualización de sus ámbitos de vida— podría identificarse como la referencia creadora —en tales sociedades, las nuestras, la (post-, tardo-, pero, al fin y al cabo) modernas— una imagen de sí misma.² Podríamos incluso hacer de la libertad el programa mismo de la cultura Occidental, y remontar sus pretensiones —también históricas, pero sobre todo— filosóficas, a su “producción” griega antigua.³ En cualquier caso, no es fácil definir con precisión (tampoco de antemano) el concepto de libertad y menos su plasmación en la vida cotidiana, pero parece certero pensar que, vinculado siempre a diferentes horizontes de significado, según cual predomine en los debates públicos podría al menos decir algo relevante de la imagen que una sociedad (o su opinión pública) tiene de sí misma, es decir, su semántica puede ser utilizada para determinar el *significado* que los miembros le dan. Detrás de sus diferentes acentuaciones conceptuales acostumbra a esconderse figuras muy diferentes de justificación con las que se pretende legitimar un orden de sociedad particular, presente o venidero. Pero, lo que parece claro, incluso independientemente de su misma definición, es que presenta siempre una peculiar estructura *plástica* que —en oposición (implícita o explícita) a la dominación o dominio—, la hace incluso maleable y, como buen “contested concept”⁴ que se precie, sólo adquiere su capacidad a través de sus ambigüedades inherentes reflejadas en lo cotidiano.

Es precisamente en esta ambigüedad donde reside probablemente la relevancia de la discusión (y distinción) contemporánea más influyente sobre la libertad que remite —tanto para su referencia ineludible como para su rechazo— a los dos tipos que proporcionó un solo escrito. Cuando en su conferencia de 1958 — “Dos conceptos de libertad”⁵—, Isaiah

-
1. Para la referencia a esta “imago rectora”, véase: Carolin Amlinger & Oliver Nachtwey, *Gekränkte Freiheit: Aspekte des libertären Autoritarismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022, p. 27. Esta podría ser la caracterización también de Axel Honneth en *Das Recht der Freiheit* (Suhrkamp, Berlin, 2011), en quien los autores se apoyan ampliamente.
 2. Qué debe entenderse por libertad y cómo debe realizarse sería desde entonces parte del arsenal de esas “cuestiones fundamentales” de la comunidad y la sociedad que enumera Cornelius Castoriadis: “¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta?” (Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona (trads. A. Vicens & M-A. Galmarini), p. 236).
 3. Estas es la imagen con la que Christoph Menke caracteriza el origen griego de la comprensión de la libertad (como liberación) en su *Theorie der Befreiung* (Suhrkamp, Berlin, 2022). Para esta “producción” de la libertad en el mundo griego: Orlando Patterson, *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*, Andrés Bello, Santiago, Chile, 1993 (trad. O. Luis Molina), Parte II.
 4. Bernard W. Gallie, “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1955-1956, pp. 167-198.
 5. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” (trad. J. Bayón), en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 187-243. Véase, la también la igualmente clásica crítica de Charles Taylor a la predilec-

Berlin distinguió la reflexión filosófica que le precedía en una tradición *negativa*, que entendería la libertad como el ámbito de acción que no está sujeto a las intervenciones de otros actores, y una tradición *positiva*, que lo haría en el sentido del ejercicio del control del individuo sobre sí mismo y sus circunstancias, no sólo se trataba de una síntesis teórica, también se reflejaba cómo un mismo concepto —según qué se enfatice— puede calificarse de forma casi opuesta. Esto se debe, muy probablemente, a que podemos ver en su manifestación en las acciones cotidianas individuales la confirmación o carencia misma de la libertad, lo que va unido a un efecto creativo que se pone al servicio de la organización social para la configuración de situaciones históricas y formas de comportamiento. En la pluralidad de sus significados se da lugar, incluso, a potenciar o arruinar pretensiones de progreso, pues, por su naturaleza estructural —contestable, maleable, ambigua, plástica—, la idea de libertad es un recurso central para la creación de sentido.

El reflejo de gran parte de esta ambigüedad se observa en que la noción misma convive, podríamos decir, indisolublemente unida a la de dominación, quedando marcadas ambas, al menos desde su origen moderno (si no antes), en una contradicción inherente entre un ideal filosófico y su realidad efectiva —o, quizá mejor, en una condición “en sí antagónica”— como “principio racional” configurador.⁶ Cuando un marco institucional o social, que se suponía debía realizar la libertad de los individuos, deviene en agencia para salvaguardar los intereses privados o individuales e instituye en la realidad efectiva la brecha entre una libertad formalmente garantizada y su mismo potencial, estamos ante la constatación de esa misma ambigüedad. Y si con ello es “imposible afirmar un progreso inmediato en dirección a la libertad”⁷ —pues la sociedad moderna se basa en un pathos que no se

ción de Berlin por la libertad negativa, en: Charles Taylor, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” [1979], en *La libertad de los modernos*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005 (trad. H. Pons), pp. 257-282. Para una interesante revisión de los planteamientos de Berlin, especialmente favorable a su libertad negativa —y en contra de la libertad como autodeterminación— que la entiende, sin embargo, como “propiedad de las relaciones que existen entre los actores”, véase. Philipp Schink, *Grundrisse der Freiheit*, Campus Verlag, Frankfurt/M. & New York, 2019. Para una imprescindible articulación que muestra, aún después de sus infinitas revisiones, las intrincadas insuficiencias y contradicciones entre los modelos de libertad negativa y positiva, véase: Albrecht Wellmer, “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996 (trad. M. Jiménez Redondo), pp. 41-76.

6. “[...] contra la antigua opresión y fomenta la nueva que se oculta en el mismo principio racional. Se busca una fórmula común para la libertad y la opresión; aquélla se cede a la racionalidad, la cual la limita y la aleja de la empiria, en la que de ningún modo se la quiere ver realizada” (Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en *Obra Completa. Vol. 6.*, Akal, Tres Cantos (Madrid), (trad. A. Brotóns Muñoz), pp. 7-392, aquí, p. 201). Aquí se fija también un paralelismo con la crítica de Karl Marx a los derechos humanos formulada en 1844. Cuando en su ensayo de revisión “Sobre la cuestión judía” reconstruye los *droits de l’homme* como los derechos de una persona que se preocupa por sus intereses privados egoístas y se gana la vida aislada de la sociedad, para Marx, el derecho universal a la libertad no puede ya sino basarse en una separación de los intereses individuales en el que el “derecho humano de la propiedad privada es [...] a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente (*a son gré*) sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal”. Y añade: “la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad.” (Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, FCE, México, 1982 (trad. Wenceslao Roces), pp. 461-490, p. 479.
7. Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2019 (trads. M. Dimópulos & M. Vedda), p. 54. Un año antes, se había abierto el primer

cumple en la realidad efectiva—, entonces, seguidamente, entran en juego ya sus hallazgos patológicos —y también su inevitable dirección *terapéutica*.

Este también podría ser el diagnóstico central de *Dialéctica de la ilustración* (1947) cuando Adorno y Horkheimer, asumiendo que la libertad era “inseparable del pensamiento ilustrado”, mostraron a su vez, y “con igual claridad”, que “las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen [de su misma] regresión”.⁸ Aquellas “huellas casi borradas de la prehistoria de la subjetividad”,⁹ que ilustrarían cómo la voluntad libre y racional siempre ha ido de la mano del afán de dominación hasta el punto de que el “astuto” Odiseo “sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores”,¹⁰ no estarían entonces tan lejos de una comprensión patológica —o incluso, en consecuencia, terapéutica. Sin embargo, con ello se perdería el mensaje central, pues al demostrar su independencia haciendo el gran sacrificio de renunciar a los deseos y anhelos, la ira de los Dioses se ceñía de nuevo sobre Odiseo y se mostraba como sólo Ulises —el que practicó la renuncia— era el que sobrevivía.

Aquí, donde la enseñanza de Ulises se laza para mostrarnos que el dominio sobre la naturaleza externa solo podría lograrse al precio de conquistar la propia naturaleza interna, pues el nacimiento civilizatorio del yo estaba inseparablemente ligado a la renuncia y a la formación, es decir, ese “dominio del hombre sobre sí mismo” —en el que fundamenta su autoconciencia—, se muestra el resultado: “la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza”.¹¹ El sentido preciso de la relación de la libertad emerge ahora con claridad con su otro, y es que incluso aunque se desprenda de todo ello una atmósfera derrotista y de catástrofe, la *dialéctica* de la libertad siempre contenía ambos lados —libertad y dominio.¹² Esto no hace que se libere la sospecha de que su idea más básica estuviera sobrecargada de “una desilusión radical de la conciencia optimista del progreso”,¹³ pues su misma estructura dialéctica así parece confirmarlo a través de las antinomias a las que está expuesta la libertad individual. Pero al menos nos ofrece con claridad las dos caras de un mismo problema.

juicio de Auschwitz en Frankfurt, y con él los crímenes reprimidos volvieron a la conciencia de la República Federal Alemana. El juicio dejó una cosa clara: la astucia o “ardid de la razón” (Hegel) no había conducido necesariamente a la libertad, sino sólo a la barbarie.

8. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998 (trad. Juan José Sánchez), p. 53. El carácter contradictorio de la Ilustración radica, desde este punto de vista, en el hecho de que “la autoimplementación de la Ilustración se convierte en su negación” (Gunnar Hindrichs, “Unendliche Vorgeschichte. Die Modernitätsbestimmung der *Dialektik der Aufklärung*”, en *Zur kritischen Theorie*, Suhrkamp, Berlin, 2020, pp. 91-119, aquí, p. 92).
9. Jürgen Habermas, “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje (1969)”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984 (trad. M. Jiménez Redondo), pp. 150-161, aquí, p. 151.
10. Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit. p. 109.
11. *Ibid.*, p. 107.
12. Para la formulación de este catastrofismo: Andreas Reckwitz, “El presente desilusionado”, en *El fin de las ilusiones. Política, economía y cultura en la modernidad tardía*, Nola editores, Madrid (trad. Luciano Elizaincín), p. 7-23. Par la dialéctica de la libertad: Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., pp. 399-414 (Lección 23: “Antinomia de la libertad”).
13. Para un recorrido sobre los modelos de libertad de la “primera generación” de la teoría Crítica —Adorno, Horkheimer, Marcuse y Fromm—, que termina en esta conclusión: Carolin Amlinger & Oliver Nachtwey, *Gekränkte Freiheit: Aspekte des libertären Autoritarismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022, cap. 1, aquí, p. 44.

Obviamente no estamos ante un escenario como aquel del que surgieran estas incisivas modulaciones de la libertad. Hoy vivimos en una sociedad diferente. Podría decirse que es el escenario de una modernidad tardía acelerada, efímera y diseñada para la diferenciación permanente¹⁴ y, a su vez, marcada por el destroz de una época neoliberal de la que no parece que veamos horizonte de salida¹⁵ —pero, en cualquier caso, diferente. Sin embargo, quizá por lo mismo, se necesitan formulaciones (no tan) diferentes.

*

Partiendo de que ningún autor —tampoco los que en este estudio van a ser centrales— puede, ya no resolver, sino sólo plantear, los problemas sociales, políticos y/o filosóficos de nuestro presente, toda aproximación a alguno de ellos —incluso como será el caso, de un maridaje con otro buscando la productividad de su relación— deberá ponderar la pretensión de mostrar exegéticamente de su pensamiento y la del tema en cuestión sobre el que se centra la atención. Con esta intuición en mente, quien se acerque a este trabajo buscando una monografía *sobre* Axel Honneth —o, más aún, una monografía que lo compare exhaustivamente con Christoph Menke (como pudiera deducirse del subtítulo)—, se verá en algún grado decepcionado, pues, aunque el trabajo de profundización y comparación de ambos autores debe aparecer y ser lo más riguroso posible, en el que aquí se presenta siempre se prima la visión de que la discusión que se establezca entre ambos sea productiva para el asunto central en cuestión, es decir, lo que he querido llamar el *entramado de la libertad*.

De otro lado, la consideración conjunta de estas dos figuras tampoco es resultado del azar. Ambos, pertenecen a una misma generación —burdamente etiquetada como “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt o de la Teoría Crítica—, han desarrollado buena parte de su carrera académica en un mismo lugar —la Universidad J.W. Goethe de Frankfurt am Main—, y proceden respectivamente del calor académico de Jürgen Habermas y de Albrecht Wellmer. Incluso aunque sus orientaciones iniciales fueran diferentes —por un lado, lo que podríamos llamar filosofía social, por el otro, una inclinación y apuesta por la estética—, ambos tienen la mirada puesta en una filosofía práctica que, impulsada por la tradición *crítica* que se remonta a Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, se preocupa fundamentalmente por nuestra libertad.

Como la recepción y repercusión internacional de sus trabajos, el tratamiento en este estudio es también desigual. En su comienzo, la intuición más básica fue mostrar de qué forma la teoría de Axel Honneth —específicamente en referencia a su *opus magnum*: *Das Recht der Freiheit* (2011)— contenía los mimbres fundamentales para el estudio de la libertad, pero que a la vez carecía por momentos de la consideración adecuada en diferentes cuestiones centrales: desde su relación con la dimensión de la relación del individuo consigo mismo en el marco de su comprensión de lo social hasta la profundidad del análisis resultante de las condiciones sociales de dominación. La intención, por tanto, fue la de una aproximación a esta obra y la teoría desplegada a partir de ella, a la que sólo con posterioridad se hizo clara la valía de la aportación de Christoph Menke para cubrir las limitaciones

14. Para una imagen: Andreas Reckwitz & Hartmut Rosa, *Tardomodernidad en crisis. Por un horizonte social alternativo*, Ned Ediciones, Barcelona, 2022 (trad. A. Gros).

15. Christian Laval & Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013 (trad. Alfonso Díez).

detectadas. Sin embargo, el pensamiento no da tregua, deviene y evoluciona, y con él las mediaciones que puedan establecerse entre ambos desde que se inicia, digamos, una exploración conjunta. Esto es lo que debe apreciarse en el recorrido de este trabajo, pues no sucede exactamente que uno pueda cubrir las limitaciones de otro, sino que en realidad tanto uno como otro aportan una visión que, aplicada a la misma cuestión —la libertad y su entramado—, proporciona prolongaciones y comparaciones que van más allá del objeto de estudio inicial. Dicho de otra forma, en un comienzo, Menke podía acudir al rescate de las carencias o limitaciones de un “derecho de la libertad” —la apuesta de Honneth— complementando adecuadamente sus puntos ciegos; sin embargo, su programa va mucho más allá: constituye en sí mismo una objeción a la formulación de lo social que permea su misma aproximación.

A la consideración sobre la posibilidad de encontrar una ilustración de las limitaciones del programa de Honneth, se añadió, de forma decisiva, la publicación de *Theorie de Befreiung* (2022) —por decirlo así, la *opus magnum* de Christoph Menke. A partir de aquí, la conjugación o complementariedad pretendida debía resultar ya en una combinación que transformaba a ambos de tal forma que, en el fondo, el resultado —que es el que este trabajo pretende presentar— iba más allá de un mero señalamiento de limitaciones del primero que pudieran ser cubiertas por el segundo. A partir de ese momento la consideración de qué podríamos entender por el *entramado de la libertad* quedaba marcada, no por la revisión específicamente conceptual de qué entender por *libertad*, sino por la relación entre individuo y sociedad, entre naturaleza y espíritu, entre subjetividad y normatividad (o cuantas formulaciones quieran utilizarse para esta dupla imposible de mediar o reconciliar). A esto se refiere, más concretamente, el *entramado* de la libertad: se trata de todas las consideraciones sobre la subjetividad humana y la comprensión de la sociedad, sobre la tensión entre ambas y su adecuada relación, es decir, de los entramados conceptuales que bordean la especificación del concepto libertad —pues es a través de ellos, por cierto, que llegamos en realidad a su comprensión.

A partir de esta primera aproximación, el planteamiento inicial de la discusión debía iniciarse con la concreción de las dos perspectivas de abordaje que caracterizan los proyectos teórico de Honneth y Menke, esto es: del primero, una pretensión *terapéutica* de los males o malestares de las sociedades contemporáneas que no se sostenga en abstracciones prescriptivas moralizantes, sino en la propia estructura de la normatividad inmanente a las mismas sociedades; del segundo, por otro lado, la apuesta por la concepción general de que las contradicciones conceptuales de la realidad deben emerger ya en el pensarlas filosóficamente, y para esto la herramienta más adecuada es una *dialéctica* (podríamos decir, adorniana) que quiere enfrentarse a los atolladeros y callejones sin salida que se presentan, para discutirlos y, si fuera el caso, asumirlos como inevitables. Esto es lo que quieren ofrecer los dos primeros capítulos de este trabajo bajo las rúbricas respectivas de una *terapéutica sin reconciliación* y una *dialéctica sin superación* (Parte I).

Sirva ya todo lo dicho hasta ahora para advertir que el punto de inicio no es exactamente el de *sus* concepciones respectivas de la noción de libertad —aunque evidentemente tanto Honneth como Menke tienen la suya, y serán cruciales: libertad social y libertad como liberación—, sino la específica forma con la que permean sus aproximaciones y, en consecuencia, las desarrollan. Por eso conviene remarcar —para que en el fragor de la discusión en los capítulos posteriores no se pierda de vista—, la distinción fundamental entre ambos de

la que se parte: esa terapéutica (sin reconciliación) de Honneth y esa dialéctica (sin superación) de Menke (capítulos 1 y 2, respectivamente). Para este comienzo —y en realidad transversalmente a toda la estructura de este trabajo— lo crucial se juega *en torno* a G.W.F. Hegel. Es de su lectura de donde nacen las principales discrepancias, pese a que no es en el gran filósofo sistemático del idealismo alemán donde acaban; en ambos, en Honneth y en Menke, encontramos lecturas de Hegel que sirven de marca indeleble de sus respectivos proyectos teórico-filosóficos, incluso aunque los caminos por los que los desarrollan sean, también, sumamente diferentes (incluso, a veces, hasta opuestos). Sin embargo, este no es tampoco un estudio (velado) sobre la idoneidad de las interpretaciones de Hegel de ambos autores; no se intenta dirimir en ningún caso cual de las dos aproximaciones es la hermenéuticamente más adecuada a lo que quiso decir. El interés está centrado fundamentalmente en la descripción de su “inspiración” y en cómo despliegan a partir de su lectura sus propios proyectos, pero sobre todo quiere mostrar —en sus diferencias— ese hilo de continuidad que permite la complementariedad (y que diría, provisionalmente y algo a tientas, que tiene una pulsión no hegeliana): igual que no puede haber reconciliación (en la pretensión terapéutica) no puede haber superación (en la comprensión dialéctica) —*Versöhnung* y *Aufhebung* son las dos palabras intencionadamente derribadas.

Debe advertirse, por otro lado, el desequilibrio en el tratamiento de los dos autores centrales que se manejan, pues desde su inicio, como decía, este no fue un trabajo de comparación, sino de asomarse a las limitaciones de un abordaje de la libertad para buscar soluciones desde otra perspectiva: es en este sentido en el que me refiero a la complementariedad de Menke respecto a Honneth (y no a la inversa). Esto se observará en el *Interludio*, pues su objetivo es marcar los límites de la obra más ambiciosa de Honneth hasta la fecha: *Das Recht de Freiheit* (2011). En ella se despliega una teoría de la justicia como análisis de la sociedad —de inspiración hegeliana, por supuesto— que mostrará sus límites —esta es la tesis— allí donde se pone de manifiesto el corsé al que la primera, una teoría de la justicia, somete a la segunda, un análisis de la sociedad. Estas limitaciones no deben ser entendidas —como a menudo se ha hecho— como una crítica a las tesis de Honneth que tienda a derribar el proyecto, sino como la señalización de los límites o *limitaciones inevitables* de un marco teórico, y a partir de los cuales se inicia el estudio de *otro* proyecto —entiendo, más amplio— como es el del *entramado de la libertad* (otra cosa sería, a mi modo de ver, malinterpretar las intenciones de Honneth y la mías). Este trabajo, por tanto, no es un estudio sobre la libertad en el marco de una teoría de la justicia —o de la realización de un derecho de la libertad—, sino un estudio sobre el entramado de la libertad que quiere apuntar a (y sólo apuntar, en el sentido de dirigirse hacia) un análisis de la sociedad que atisbe la posibilidad de plantearse recoger las diferentes dimensiones de este entramado. Por eso la segunda parte del estudio no extiende el análisis de la sociedad de Honneth, sino que se dirige precisamente a replantear sus contornos más allá de lo que en con él pueda articularse, y esto quiere decir: articular de *otra* forma la relación entre (pre-)*subjetividad* y *normatividad* (social).

El psicoanálisis es, y debe ser, el punto de inicio (capítulo 3) porque es allí donde se dirimen dos cuestiones: por un lado, la consideración de la teoría freudiana como aportación ineludible a una teoría de la subjetividad, y por otro, el de los escritos del propio Honneth sobre psicoanálisis, poco tratados en general —al menos en la aproximación habitual al autor—, pero a mi entender fundamentales, y no sólo para la comprensión de su obra. Se

mostrará en este sentido cómo tales escritos psicoanalíticos no deben ser tratados como un paso más —inaugurado por Habermas— de “domesticación” del psicoanálisis, pero sí que necesitarían un complemento para no perder de vista aquello que caracteriza la teoría psicoanalítica de la probable formación de la psique humana: la teoría pulsional. El psicoanálisis, por otro lado, está también inevitablemente ligado al destino de nuestra comprensión de la relación entre naturaleza y cultura (por ejemplo, y sin ir más lejos, a través del cuerpo), y en este punto, es donde he querido ver la aportación de Christoph Menke a las posibilidades de la libertad: una discusión sobre la libertad desde la “naturaleza” (en su caso, como naturaleza “estética”), pues también es allí —en el incómodo trasiego de la dualidad ontológica entre ésta, la naturaleza, y el espíritu— donde se juegan las posibilidades de comprender su entramado. Aquí el planteamiento de Menke parte de una reconsideración de la subjetividad desde “lo estético” y de ahí extrae una rectificación de la fenomenología del espíritu hegeliana según una genealogía desde la vida que hace pie en Herder, mostrando —más allá de Herder— la necesidad de una revisión contra-teleológica de la relación entre espíritu y vida. Esto pasa, además, por una consideración de la naturaleza (estética) o de la consideración estética (de la naturaleza) que quiere resolver (o más bien, replantear) los atolladeros a los que se enfrenta el pensar en la libertad desde el biologicismo imperante y la dualidad entre naturaleza y espíritu/cultura/sociedad.

Con ello llegamos a la primera muestra de cómo, en términos de libertad, pudiera ser ventajosa la combinación de Honneth y Menke, pues en la aproximación de Honneth al psicoanálisis se encuentra también la intención de esbozar una noción de *libertad interior* que contrasta con la intuición más básica de una *libertad estética* elaborada por Menke a partir de su antropología de la fuerza. Pertrechada en el fondo con la pretensión terapéutica hegeliana, Honneth sigue los pasos de una autorrelación del sujeto basada en Freud que quiere ver en la apropiación afectiva de la angustia una noción adecuada de libertad interior. Aquí, donde se asumen las irrupciones inevitables de elementos pulsionales en la forma social y autocomprensión del sujeto, se trataría de una apropiación de algo que ya forma parte de nosotros. En este sentido contrasta, asentada en la noción de “fuerza” y en su dialéctica insuperable con las “facultades” adquiridas que nos hacen propiamente sujetos, con la noción de Menke de *libertad estética*, entendida específicamente como unidad en contradicción con toda forma de libertad práctica. Aquí, donde se vislumbra ya la oposición a toda comprensión de libertad social, se apuesta ya por una combinación de ambas que refleje la necesidad de una *relación dialéctica* entre la perspectiva *terapéutica* que domina las nociones de libertad social e interior y la perspectiva dialéctica que domina en la libertad estética.

Si en el capítulo 3 se atiende, digamos, la cuestión de la (pre-)subjetividad, el capítulo 4 se centran en el otro costado del entramado de la libertad: la normatividad (social). Desde este punto de vista, la teoría del reconocimiento se puede entender como una teoría (crítica) de la normatividad social, y esto se advierte con mayor intensidad si nos fijamos, no sólo en *Kampf um Anerkennung* (1992), sino específicamente en *Anerkennung* (2018). Es cierto que entre estas dos obras de Axel Honneth —con los más de veinticinco años que las separan— el despliegue de la noción de reconocimiento ha sido tan amplio como su repercusión; mi interés en este punto es más modesto en extensión, pero creo que más profundo, pues se centra específicamente en la imagen subyacente de lo social y en cómo esto repercute en la relación del reconocimiento con la libertad. Atenderé, por tanto y en mayor

medida, a una defensa del planteamiento de Honneth ante las acusaciones de *ambivalencia* respecto de la libertad —acusación que se presentaría específicamente ante su teoría del reconocimiento—, pero desvelando, sin embargo, una deficiencia que está emparentada con su misma aproximación normativa y terapéutica: la comprensión adecuada de lo social. Y es que, a mi modo de ver, lo ambivalente respecto de la libertad que quieren presentar las críticas a la teoría del reconocimiento erran el tiro: se trata de la ambivalencia de lo social respecto de la libertad, de la que el reconocimiento forma parte, y no en sí misma de la ambivalencia del reconocimiento. Esto se verá con mayor claridad, siguiendo de nuevo el planteamiento de Menke, en la segunda parte del capítulo 4 donde se trata de poner en relación tanto la acusación de ambivalencia del reconocimiento (respecto de la libertad) como el vínculo entre normatividad y subjetividad bajo una nueva perspectiva: la que proporciona la tesis de la génesis conjunta de normatividad y subjetividad a través de la noción de segunda naturaleza (con Hegel, sí, pero filtrada por una perspectiva genealógica, específicamente contra-teleológica). Aquí, donde debiera quedar ya claro que la acusación de ambivalencia no debe dirigirse al reconocimiento, sino a lo social —lo social es lo ambivalente en términos de libertad—, también se va más allá de esta rectificación, pues la misma noción de segunda naturaleza implica un proyecto de teoría (del dominio) de la sociedad y análisis (de las fuerzas oscuras) de la psique que desborda el marco de una teoría (crítica) de la normatividad social (como es el de la teoría del reconocimiento y su derecho de la libertad) para mostrar la necesidad de una ontología crítica de la normatividad en lo social que asuma los desplazamientos de la “envoltura de la *Sittlichkeit*” advirtiendo lo no reflexivamente consciente que forma parte de lo social.

A modo de conclusión, y no sin reflejar el *Balance* del entramado de la libertad —entre libertad *en* lo social y liberación radical *de* lo social—, este trabajo termina con una serie de *Proyecciones* que intentan desvelar los cabos sueltos o caminos no seguido que quizá el propio estudio requería.

En definitiva, este es el planteamiento del *entramado de la libertad*: el entramado de subjetividad y normatividad, que va de la primera a la segunda en continuos caminos de ida y vuelta, en medio de los cuales se juega la posibilidad de nuestra libertad. Una libertad que caminará de la mano de las nociones centrales de ambos autores —la libertad (*en* lo) social y la libertad como liberación radical (*de* lo social)— y que en su tratamiento —no debe olvidarse— estará siempre presente (a veces de forma más clara, otras de forma implícita) la doble perspectiva terapéutica (sin reconciliación) y dialéctica (sin superación); es más: incluso una *relación dialéctica* entre ambas.

**

Reconocía Claude Levi-Strauss al ser preguntado por Paul Ricoeur sobre ciertos problemas teóricos de su libro *El pensamiento salvaje* que “un libro es siempre un niño nacido prematuramente, se trata de una criatura demasiado repugnante en comparación con la que hubiese deseado traer al mundo y —continúa el antropólogo francés— no me siento demasia-

do orgulloso a la hora de presentarla a la mirada de los demás.”¹⁶ Me parece que estas palabras de Levi-Strauss cobran un sentido muy especial cuando se trata no ya del libro de un intelectual consagrado y asentado, como era su caso cuando publicó aquella obra, sino del trabajo de un investigador que escribe para presentar su tesis para optar al título de doctor.

Esta incomodidad se ha salvado, en mi caso, rompiendo algunas formas comunes de presentar el trabajo de una tesis doctoral —que intencionadamente se alejan del encorsetado parafrásico de las ciencias naturales. Por ejemplo, en esta misma introducción no me atengo a las habituales exposiciones de mostrar —por secciones, apartados y demás— una “metodología” aplicada acompañada de una disección de antemano de todo lo que se vaya a decir, como si de un “abstract” de revista se tratase y quisiéramos ahorrar el tiempo de la lectura (con sus contradicciones e incoherencias) de lo que se vaya a exponer en el monto de cada uno de los capítulos.

Esto no quita, por otro lado, que se deba encontrar en esta introducción, no sólo lo fundamental de lo que viene después, sino una aclaración de la forma en la que se expone. En este sentido, como se verá, he preferido aglutinar las ideas fundamentales en párrafos (§) —quizá otra inspiración hegeliana— para ahorrarle al lector la multiplicación infinita de subapartados. También he elegido una forma de citar las fuentes más bien mixta: combina, por un lado, la clásica cita a pie de página (en la que frecuentemente se hacen matizaciones y extensiones a lo afirmado en el cuerpo del texto) donde se formula por completo la cita (para no tener que recurrir continuamente a la bibliografía) y, por otro, las abreviaturas de las fuentes principales —Honneth, Menke y Hegel— que, conforme iba viendo, se repetían continuamente (esto fundamentalmente para no cargar las referencias *Ibid.* y *op. cit.* cuando me refería a páginas que se iban sucediendo)

En los casos de Menke y Honneth, y ocasionalmente en Hegel, he preferido hacer mis propias traducciones del original. Aun así, se cita —siempre que es posible— la traducción entre corchetes ([]) con la debida indicación y sólo cuando la traducción publicada se distancia de la propia se indica como *trad. mod.* (traducción modificada). De igual forma se utilizan otras abreviaturas: las habituales *op. cit.* e *ibid.*, pero también *curs. mías* (cursivas mías) y, en algunas ocasiones en las que se añade alguna aclaración a la cita en medio de la cita misma, el añadido se indica como I.V. (Ignacio Vitoria).

Mención especial merece el uso *sittlich* o *sittliche* en cursiva. A lo largo del trabajo se hace necesario distinguir la referencia de Honneth o Menke a *ethische* y *sittliche* —que al castellano se suelen traducir igualmente como “ético”—, en tales casos me he permitido introducir la palabra alemana en cursiva cuando era necesario (casi siempre respecto a *sittliche*). En ocasiones también se utiliza (indiscriminadamente, a veces) la palabra alemana (más bien hegeliana) *Sittlichkeit*, cuando habitualmente se la traduce como “eticidad” (a día de hoy, sigo teniendo dudas respecto a esta decisión).

16. Paul Ricoeur & Olivier Mongin, “Respuestas a algunas preguntas, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur y otros”, en Gabriel Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, UAM, 1997, pp. 437-456, aquí: p. 438.

PARTE I
LA INSPIRACIÓN HEGELIANA.
TERAPÉUTICA Y DIALÉCTICA

Capítulo 1

Terapéutica (sin reconciliación).

Axel Honneth y el derecho de la libertad

Introducción

§1. **Terapéutica sin reconciliación: la reactualización de las *Grundlinien*.** Cuando se habla de (o se quiere hacer algo con) G.W.F. Hegel, obliga una extraordinaria cautela. Pensador poliédrico, complejo, con extraordinarios matices, y fundamentalmente sistemático, hace siempre difícil acercarse no sólo a su lectura, sino incluso a su herencia, convirtiendo en una necesidad cierto grado de simplificación o parcialidad, también porque el presente no puede dejarse llevar por los mismos intereses de un pasado del que distan ya doscientos años. En este sentido, conviene hacer justicia a un pensador de tan gran altura siendo claros con lo que podamos atisbar que es su actualidad y en qué sentido entendemos tal cosa. Probablemente lo menos actual de Hegel, implícito en su sistematicidad, es el construir un único argumento capaz a su vez de desplegar la totalidad de lo real —incluso aunque sea posiblemente la más ambiciosa de las construcciones filosóficas de las disponemos. También el hecho mismo de que este despliegue haya podido ser desarrollado como una *lógica conceptual* que tenga la pretensión de mostrar lo humano antes de la creación de lo absoluto —que es en lo que consistirá su *Ciencia de la Lógica*—, da cuenta igualmente de la ambición por la autoafirmación humana, pues este ya no está relacionado con lo absoluto desde lo exterior, sino a través de la incorporación del espíritu en el camino que lo absoluto realiza en el mundo.¹

Por supuesto, esta clave especulativa no es la que caracteriza nuestra contemporaneidad. Las diversas teorías del mundo, de la vida y de la sociedad van por separado, o al menos no dependen de un mismo argumento filosófico que conecte todas ellas —como resultaba de la aspiración hegeliana. Ahora bien, del intento de su derribo, impugnada desde la postmodernidad y en gran medida antes de ella, se desprenden a su vez consecuencias que debiéramos entender como perjudiciales y que también formaban parte de este mismo programa sistemático: por un lado, la fijación del encuentro y convivencia entre seres humanos mediado por aquello que pueda entenderse como razón o racionalidad y, por otro, la pérdida de una percepción específica relacionada con que, en este encuentro y convivencia, estemos vinculados a la historia. Si la primera se encuentra en el campo de una teoría de la sociedad que quiere hacerse fuerte a través de la denostada formulación de la *Sittlichkeit* ante culturas tendencialmente hiperindividualistas, la segunda se enfrenta al estrechamiento de la ex-

1. Para esta contextualización de la filosofía de Hegel en su conjunto: D. Emundts & R.-P. Horstmann. G. W. F. Hegel: *Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2002.

perencia pasada en favor de la ampliación radical de la expectativa de presente sin vinculación con el pasado.²

Creo que la intuición teórica básica que Axel Honneth ha venido exponiendo en los últimos treinta años coincide con estas últimas apreciaciones general sobre Hegel. Ciertamente, su relación con la obra del gran producto sistemático del idealismo alemán se inicia a principios de los noventa del pasado siglo con un intento de mostrar la productividad de la noción de “reconocimiento”,³ pero desde entonces se ha convertido en el eje teórico de su propuesta filosófica más allá de los escritos de Jena y Frankfurt a los que allí exclusivamente se refería. El elemento crucial de la relación con la obra de Hegel no parece ser, por ello, la intención de desarrollar una teoría del reconocimiento a partir de las intuiciones de una lectura de la “*Realphilosophie*”⁴ para una teoría crítica de la sociedad, sino la pretensión de recuperar la importancia debida para la filosofía política (o la teoría de la justicia) de la estructura misma y el planteamiento general de la llamada “*Rechtsphilosophie*”, *Grundlinien* o *Filosofía del derecho* de 1821.⁵ Incluso podría decirse que, más allá de estas dos referencias, el nervio central lo constituye tanto la empresa filosófica de aquella parte del sistema que Hegel denomina “espíritu objetivo” como su doctrina de la *Sittlichkeit*, de las instituciones y de la libertad.

Hegel se representa, independientemente de las partes de su sistema que puedan considerarse más productivas, la intuición general teórica básica —siempre en curso y no exenta de distanciamientos pronunciados— que hay detrás del pensamiento de Honneth; y es que en su lectura —o, dicho de manera algo burda, en su “hegelianismo”— encontraremos no solo una idiosincrática posición dentro de cierto revival académico neohegeliano,⁶ sino, sobre todo, un marco teórico en su opinión propicio para la actualidad de la Teoría Crítica. Este marco pasará en gran medida por una recuperación de la filosofía política o práctica de Hegel, la cual habría estado marcada por largo tiempo por lo que Honneth ve en la recepción histórica de las *Grundlinien*: una historia “sumamente unilateral y cargada de pre-

2. La desvinculación radical de todo futuro en común y de todo pasado histórico proporciona formas de barbarie iguales o mayores que cualquier formulación “comunitarista” anti-individualista y de cualquier descarrío de la conciencia histórica. Si bien no desarrollaré este hilo argumentativo en este trabajo, véase las “proyecciones” finales de este estudio, a modo de conclusión.

3. Me refiero a *Kampf um Anerkennung* (1992). Véase el capítulo 4 de este estudio.

4. G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, UNED y FCE, Madrid y México, 2006 (edición y traducción de José María Ripalda).

5. El texto, publicado en 1820 (aunque con fecha de 1821), lleva por título *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (o *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia del estado en compendio*). Habitualmente se habla, abreviadamente, de ‘*Rechtsphilosophie*’ (o *Filosofía del derecho*) para hacer referencia a la obra en sí. Con esta misma abreviación se han referido los especialistas, en otras tantas ocasiones, tanto a la obra como a las lecciones (póstumas) publicadas por Karl-Heinz Ilting y Dieter Heinrich anteriores y posteriores a la publicación de la obra, habida cuenta de que la *Filosofía del derecho* fue, en realidad, un manual para sus clases. Y, sin embargo, la abreviación también contiene, en alguna ocasión, una equiparación implícita a toda la parte de su sistema filosófico entendido como “espíritu objetivo”. Para ahorrar confusiones me referiré a la obra como *Grundlinien* (en cursiva) en el cuerpo del texto independientemente de la cita correspondiente a su abreviatura.

6. Aun de forma vaga, me refiero con “neohegelianismo” a una lectura académica dominante principalmente norteamericana (Robert B. Pippin, Robert B. Brandom, Terry Pinkard). Para una panorámica general Katerina Deligiorgi, (ed.) *Hegel: New Directions*, Acumen, Chesham, 2006 y Christoph Halbig, Michael Quante & Ludwig Siep (eds.) *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2004.

juicios” debido a una tendencia al aislamiento de sus textos presente en las principales corrientes modernas del pensamiento político; ni el hegelianismo de izquierda ni el conservadurismo del hegelianismo de derecha —así lo entiende Honneth— habrían proporcionado una lectura productiva de la filosofía política y social de Hegel.⁷

Sin embargo, el caracterizar la aproximación de Honneth a Hegel —y con ello marcar el carácter hegeliano de su teoría— pasa, antes que nada, a mi modo de ver, por un rasgo que no se repite sólo en sus estudios, digamos, “hegelianos”, sino que incluso se deja ver en los escritos psicoanalíticos y en diversidad de artículos publicados. Se trata de su pretensión *terapéutica*⁸ —la cual, en no pocas ocasiones, se confunde con el carácter “normativo” (en el sentido de prescriptivo) de su teoría. Es cierto que ambos aspectos van entrelazados, pues sin un avistamiento, aunque sea mínimo, de hacia donde se quiere llegar difícilmente podrá recorrerse el camino;⁹ pero a mi modo de ver, la pretensión terapéutica se extiende más allá de la apreciación e identificación de problemas para incluso llegar a atisbar, al menos de forma aproximada, sus soluciones y remedios. Y esto, más allá incluso de la sociologización del espíritu objetivo y de la pretensión de una teoría de la justicia como análisis social —o quizá precisamente por y para ello— es lo que marca su lectura de Hegel.

Esto es lo que se observa cuando, en el semestre de verano de 1999, Axel Honneth presentó en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Ámsterdam —*Spinoza Lectures*¹⁰— dos lecciones sobre la *Grundlinien der Philosophie des Recht* (1821)¹¹ de Hegel con la

7. Ante este “infortunio” y por su “peculiar mezcla de idealismo e intenciones de reformismo social”, sólo la influencia prolongada y anónima del hegelianismo británico habría estado en disposición de “legar a la posteridad intelectual una interpretación que resulte adecuada a las pretensiones hegelianas”, es decir, “hacer fructífero para la filosofía política de la actualidad el núcleo relativo a la teoría social y a la teoría de las instituciones de la doctrina de la libertad de Hegel”. (Axel Honneth, “Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie«”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, pp. 33-49, aquí p. 48). Un texto de Honneth complementario para una panorámica de la recepción de la filosofía política de Hegel es el dedicado a *Hegel und der Staat* de Franz Rosenzweig: véase Axel Honneth, “Das ambivalente Erbe Hegels: Franz Rosenzweig zu Beginn des Jahrhunderts” en *Vivisektionen eines Zeitalters: Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 143-166.
8. Para una aproximación a esta idea, aunque exclusivamente desde Hegel: Michael Quante, “Spekulative Philosophie als Therapie?”, en *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 64-89.
9. En una entrevista reciente, Honneth afirma que: “Podemos estudiar los fenómenos y sucesos negativos sólo cuando ya tenemos una imagen más clara de las características centrales de nuestra forma de vida humana”, y esto implica que “[...] siempre debemos presuponer una idea del funcionamiento ‘normal’ de la entidad respectiva para detectar qué es lo ‘negativo’ o problemático”. Véase la entrevista concedida a Miriam Bankovsky en: Axel Honneth & M. Bankovsky. “Recognition Across French-German Divides: The Social Fabric of Freedom in French Theory”, *Critical Horizons*, vol. 22, no. 1, 2021, pp. 5-28 (aquí 9). Y es que “(...) no creo que sea posible —continúa Honneth— describir un evento o un proceso como un ‘problema’, si uno no comienza con una comprensión aproximada del funcionamiento ‘normal’ dentro de estos contextos” (ibid. p. 10)
10. Las dos lecciones pronunciadas fueron publicadas inicialmente ese mismo año en *Suffering from Indeterminacy. Spinoza Lectures* (Van Gorcum, Assen, 1999) y correspondían a las dos primeras partes de la obra finalmente publicada en alemán en 2001. Para esta: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001 [trad. “Sufrimiento de Indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del derecho hegeliana”, en *Patologías de la libertad*, Editorial las Cuarenta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, pp. 49-159. (trads. F. Hernández i Dobon & B. Herzog)]. En lo que sigue citado como LU seguido de la página del texto original y, entre corchetes, la página de la traducción al castellano.

intención explícita de “reactualizar” las intenciones específicas de la obra. A juicio de Honneth, pese a la tendencia general a la tomar de distancia de Hegel, para los debates (en aquel momento candentes) sobre filosofía política y teoría de la justicia específicamente su *Filosofía del derecho* debiera poder ofrecer una serie de elementos teóricos que la harían especialmente adecuada. Entre las causas de la “ostentosa pérdida de actualidad” de las *Grundlinien*, se encontrarían dos reparos aún hoy en discusión: las “consecuencias antidemocráticas” de subordinar los derechos individuales a la autoridad ética (*ethische*) del Estado y la idoneidad de retrotraerse a la *Ciencia de la lógica* y a su “concepto ontológico de espíritu” para comprender y validar su estructura argumentativa (LU 7-11 [51-55]). Con este panorama general, Honneth propone una “*reaktualisierung*” de la obra —como reza el subtítulo de la publicación final— que tenga en cuenta las razones de su arrinconamiento a la vez que pueda arrojar nueva luz sobre las intenciones originales y la estructura del texto.

La importancia de *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) en el conjunto de la labor teórica de Honneth excede por mucho el de una mera propuesta de lectura de una obra clásica del pensamiento filosófico(-político). Su desarrollo teórico posterior a partir de las intuiciones que se vislumbran en la *rehabilitación* de las *Grundlinien* se encuentra, retrospectivamente, la *reactualización* propiamente dicha —esto es, no de la obra, sino del programa teórico que encuentra en la obra— que Honneth desarrolla en *Das Recht der Freiheit* (2011).¹² Dicho sintéticamente, en la rehabilitación proporcionada de la primera, se encuentra la “inspiración” explícita de la segunda —pese a, o precisamente por, algunas diferencias considerables—, que tendrá en mente el horizonte, ahora para nuestro presente, de elaborar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad.¹³

-
11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts: oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse; mit Hegels eigenhändigen Notizen u. d. mündlichen Zusätzen*, en *Werke im zwanzig Bände*, vol. 7 (ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986. Sigo la traducción de Manuel Jiménez Redondo en *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado (para uso en sus lecciones)*, Ápeiron, Madrid, 2022. En lo que sigue se cita como GPhR seguido del número del párrafo (§)(exceptuando el Prólogo del que se indica la página de la edición de Suhrkamp) y, entre corchetes, de la página de la traducción indicada. Se identifica con A las observaciones (*Anmerkungen*) de Hegel y con Z los añadidos o adiciones (*Zusatz*) de los asistentes a sus lecciones (H.G. Hotho y K.G. Griesheim). Por lo general, las notas manuscritas de Hegel a su propio ejemplar que contiene la edición de Suhrkamp —de la que sólo se conservan los párrafos 1-180— no suelen ser incluidas en las traducciones al castellano, con la honrosa excepción de la traducción de Carlos Díaz: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1993 (trad. Carlos Díaz Hernández, ed. Karl-Heinz Ilting).
 12. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011 [trad. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires & Madrid, 2014 (trad. Graciela Calderón)]. En lo que sigue citado como DRF seguido de la página del texto original y, entre corchetes, de la traducción al castellano.
 13. Nótese que esta distinción entre rehabilitación y reactualización se encuentra en contradicción explícita con la letra de Honneth, quien habla de “*reaktualisierung*” para referirse en *LU* a la valía y actualidad de las *Grundlinien* de Hegel. En cierta forma, podría considerarse esta una distinción *ad hoc* y, en el fondo, poco relevante e incluso caprichosa; sin embargo, tengo la esperanza de que con ella pueda también ejemplificarse más adecuadamente la lectura que aquí llevo a cabo: no es para mí de importancia principal la más o menos adecuada lectura interpretativa (*rehabilitación*) que Honneth hace de una de las obras magnas del Hegel maduro ya asentado en Berlín, sino cómo esta lectura conforma el marco teórico —y, con ello, los distanciamientos, así como las deudas que se contraen— para una *reactualización* del programa teórico específico —una teoría de la justicia como análisis de la sociedad— que allí Honneth vislumbra para el presente, es decir, lo que viene a desarrollar posteriormente en *DRF*. En el tránsito entre

Este capítulo se desarrolla sobre la base de dos tesis hegelianas —sobre la racionalidad de las sociedades y sus dos conceptos clave: espíritu objetivo y eticidad (1.2)— que componen la herencia hegeliana del proyecto teórico de Honneth extraídas de la rehabilitación de *Grundlinien*. A partir de esta rehabilitación surge una conceptualización de la libertad como autolimitación (o autodesrestricción) respecto del otro que sólo adquiere su carácter específicamente “social” en lo institucional (1.1.). Se concluye con la específica “inspiración” hegeliana que atraviesa su proyecto teórico —la función terapéutica, que anida en los que denomina “reconstrucción normativa”— así como con los pormenores de esta pretensión —lo que denomina, por un lado, patologías sociales (de la libertad) y, por otro, desarrollos erróneos o deficientes (1.3).

1.1. De la lectura de las *Grundlinien* a los modelos de libertad: la conceptualización “social” de la libertad

§2. La sustancia auténtica de las *Grundlinien* y leitmotiv de su diagnóstico. El punto de inicio de la rehabilitación en sí de las *Grundlinien*, se lo proporciona a Honneth una decisión teórica que marca el camino posterior: ante las dificultades que la obra presenta para el presente, toda pretensión rehabilitadora debe decidir, así lo entiende Honneth, entre “dos alternativas”. A la primera de ellas, que denomina “directa”, la vincula con la intención de mostrar reinterpretativamente que las dos objeciones presentadas —la dependencia de la *Lógica* y la autoridad ética del Estado— son “meros malentendidos”, lo que conlleva fijar la meta de una actualización en “su propio estándar metódico” que debe ser, entonces reactualizado; la segunda, que denomina “indirecta”, tendría el objetivo de probar la “irrelevancia” de las dos objeciones “[...] para una reapropiación realmente productiva” sirviendo así de base para el objetivo —“incomparablemente más modesto”— de poder mostrar como aun hoy “podemos seguir de una manera productiva el *propósito* y la *estructura básica del texto*” sin que ambas dificultades desempeñen un papel explicativo relevante (LU 12-14 [56-57] curs. mía.). Ambas alternativas presentarían, sin embargo, sendos peligros: si bien la vía directa corre el riesgo de “salvar la sustancia” de la obra al precio de “abatar nuestros estándares postmetafísicos de racionalidad”, la vía indirecta de reactualización correría el riesgo, por su parte, de “sacrificar la sustancia auténtica” de la obra al objetivo de una “depuración” del texto (LU 14 [57]).

Honneth, que opta por la segunda vía, la “indirecta”, debe rearticular entonces la “sustancia auténtica” de las *Grundlinien* para salvar el peligro de esta segunda vía, y a esto es a lo que se dirigen las nociones de “espíritu objetivo” y “eticidad” (*Sittlichkeit*) queriendo ser pulidas de los vínculos con un *Lógica* y un concepto ontológico de espíritu que ya no se encontraría en el ámbito de nuestra autocomprensión. Esto dos elementos teóricos, incondicionalmente necesarios para tal rehabilitación indirecta se van a traducir en dos *tesis* cuya renuncia o tratamiento superficial supondría sacrificar el contenido sustancial. Por un lado,

ambas obras —en las que la interpretación de Hegel, y en particular de su “Rechtsphilosophie”, son el andamio— puede obtenerse una lectura adecuada de lo que conforma el marco, en realidad, de todo el proyecto intelectual más teóricamente elaborado de Honneth, con permiso de su teoría del reconocimiento —por otro lado, estrechamente vinculada a este.

el concepto de “espíritu objetivo”, otrora la sección de su empresa filosófica más general o sistemática destinada a la reconstrucción del proceso de autorreflexión de la razón en la forma de un *Geist* (espíritu) que se realiza “objetivamente” en las manifestaciones externas de las instituciones y las prácticas sociales, quedará ahora formulado en la tesis según la cual:

toda realidad efectiva de la sociedad [*gesellschaftliche Wirklichkeit*] posee una estructura racional, cuyo rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes tiene que conducir —allí donde sean aplicadas de manera práctica— a consecuencias negativas en la vida social (LU 15 [58], trad. mod.).

Esta tesis, que tendría por objetivo conformar “los principios normativos de un orden social justo bajo condiciones modernas” (LU 20 y 17 [62 y 60]), ya encontraría en su misma formulación un componente clave, añadido, que supondrá, como veremos a continuación, un punto crucial y distintivo —incluso el *leitmotiv* principal— de la rehabilitación indirecta: la idea de patología social referida a consecuencias negativas en la vida social o a “daños y lesiones en la realidad social”. En la formulación del espíritu objetivo debe apreciarse, por tanto, que, “en síntesis”, la noción vendrá a ofrecerse como una “presentación de la sociedad” ante la cual Hegel habría querido afirmar, dicho de otra forma, que “el rechazo de aquellos principios racionales, con los que están entrelazadas nuestras prácticas sociales en un determinado momento, provoca daños y lesiones en la realidad social [*sozialen Realität*]” (LU 15 [58], trad. mod.).¹⁴

Por su parte, la tesis que contiene, o está relacionada con, la noción de *Sittlichkeit* o “eticidad” —y que la define— nos diría que:

en la realidad efectiva de la sociedad [*gesellschaftlichen Wirklichkeit*], al menos en la Modernidad, se pueden encontrar esferas de acción en las que inclinaciones y las normas morales, intereses, y valores, están fundidos previamente en forma de interacciones institucionalizadas (LU 15 [58] trad. mod.).

Esta segunda tesis, en un principio más escueta y menos sorprendente, encontrará sin embargo su cariz ciertamente innovador desde el momento en el que, en las dos últimas partes del texto de Honneth, la noción hegeliana de *Sittlichkeit* se ofrezca, a la vez, como teoría normativa de la modernidad y como liberación terapéutica de las consecuencias negativas a las que apunta la primera tesis. Serán por tanto estas dos tesis postuladas —más la tesis, subyacente a la primera y relacionada con la segunda, dirigida a un diagnóstico de la época— las que conformarán la columna vertebral de la “reactualización” o rehabilitación de Honneth de las *Grundlinien* de Hegel.

La distinción de un modelo de diagnóstico aplicado a la época, que se añade a tal propuesta de lectura de las *Grundlinien* sin la *Lógica* ni partes fundamentales del “sistema”, se

14. Obsérvese la referencia —en apenas dos líneas de separación— a la “realidad social” [*sozialen Realität*] y la “realidad efectiva de la sociedad” [*gesellschaftlichen Wirklichkeit*] como sinónimos. A mi modo de ver, Honneth en *LU* no hace distinción alguna entre ambas, lo cual hace que, posteriormente en *DRF*, se vea obligado a, de facto e implícitamente, hacer tal distinción para su “reconstrucción normativa” de una *Sittlichkeit democrática*. Este probablemente sea el gémen de la necesidad de la “ampliación de tareas” de la “reconstrucción normativa” que se observa en *DRF* respecto de *LU* (véase para esto 1.3).

basa en la percepción de una deficiencia en el mundo de la vida¹⁵ —que Honneth revela como “padecer” o “sufrir” [*Leiden*] de “indeterminidad” o “indeterminación” [*Unbestimmtheit*]¹⁶— que sólo podría superarse, a su vez, con la “propuesta terapéutica” [*therapeutischen Vorschlag*] que vendría a proporcionar una reconstrucción que mostrara como el mundo de la vida contiene ya los patrones de interacción mínimos —la esfera de la *Sittlichkeit*— para la realización de la libertad (LU 72 [110]). La estructura misma de las *Grundlinien*, así se afirma en la lectura de Honneth, iría de la mano de, y entrelazada con, tal diagnóstico de la época allí donde este hunde sus raíces en la percepción de estados de apatía y vacuidad mostrados a través de “expresiones cuasi-psicológicas” detectables en numerosas partes de los capítulos del “Derecho Abstracto” y la “Moralidad”. Tales rasgos de “indeterminidad” no va a entenderse como meros acompañantes ocasionales de la rehabilitación de las *Grundlinien*, sino que para Honneth llegan a ser incluso el *leitmotiv* subyacente a la arquitectura de una teoría de la justicia que la misma obra nos presenta a grandes rasgos, y es que este diagnóstico de la época llega a ser, tomando como referencia la comprensión terapéutica de la filosofía que entiende Honneth que la habita, su “punto de partida factico” (LU 72 [110]). Sigue siendo, en todo caso, un diagnóstico de la época que se apoya, para su formulación, en un concepto de “espíritu objetivo” del que se ha desvelado la tesis que contiene en sus seno —después de que hayan sido limadas sus presuposiciones “metafísicas”—, y es que sólo desde esta base podrían observarse las consecuencias sistemáticas negativas derivadas de una “autocomprensión falsa o unilateral” —y en este sentido *patológica*— de la realidad efectiva de la sociedad manifestada en prácticas sociales que reflejan tal “padecer de indeterminidad” o “sufrimiento de indeterminación” (LU 69 [92]).

En general, para la oferta de lectura y rehabilitación de las *Grundlinien* —que deberá preservar las intenciones de Hegel y en la medida de lo posible su complejidad—, y, en particular, para la tripartición de la obra (“Derecho abstracto”(§§34-104), “Moralidad”(§§105-141) y “Eticidad” (§§142-360)), la clave de lectura viene a establecerse sobre la “*reminiscencia*”¹⁷ de las “tres determinaciones de la ‘libre voluntad’” (LU 38 [79]) de la *Introducción*

-
15. Incluso, en otro lugar, lo conecta con un “estado [*Zustand*] de negatividad social” (Axel Honneth, “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, en *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007, pp. 28-56, aquí p. 30. [trad. *Patologías de la razón : historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Madrid; Buenos Aires, 2009, pp. 27-52, p. 30])
16. Vale la pena recoger aquí una apreciación sobre la traducción misma del título del texto de Honneth, es decir, *Leiden an Unbestimmtheit* como *Sufrimiento de indeterminación*). Además de que, como apunta agudamente Miguel Giusti, la traducción debía ser “padecer” incluyendo con ello “el sentido verbal que contiene en alemán” (véase, M. Giusti, “Padecer de indeterminación” en su *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Abada Editores, Madrid, 2021, pp. 147-158, para esto: p. 148n.), también sería más adecuado traducir *Unbestimmtheit* como “indeterminidad” y no tanto como “indeterminación”. El resultado, “padecer de indeterminidad” tiene ciertamente la ventaja de aproximarse más a una traducción literal “hegeliana”, y el inconveniente, por lo mismo, de hacer sumamente extraña o extemporánea lectura en castellano. Pese a ello, utilizaré la segunda.
17. Honneth utiliza la palabra *Rück Erinnerung*, que procede de *recuerdo* (*Erinnerung*) y que sería literalmente, con el prefijo *Rück-*, algo así como un ‘trás’. Los traductores ofrecen el vocablo “reminiscencia”, es decir, el recuerdo impreciso de un hecho o una imagen del pasado que viene a la memoria o lo que sobreviene a una cosa y sirve para recordarla; en *LU* se refiere a la recuperación de algo previo —es decir, las concepciones de la voluntad libre desplegadas en la “Introducción” a las *Grundlinien*— para los dos capítulos correspondientes posteriores (o para sus *formas* de libertad).

(GPhR §§1-32) —que, por otro lado, Honneth traducirá en *modelos* históricos de libertad.¹⁸ En cualquier caso, las intenciones de Hegel, vendrían marcadas por una serie de *premisas* que deben estar ya presentes o presupuestas: en primer lugar, los tres momentos de la “voluntad libre” ya abarcarían, de facto y de manera exhaustiva, el abanico de las *comprensiones* (concepciones o modelos) *de la libertad* en el mundo moderno; estos tres modelos de libertad contendrán, en segundo lugar, aspectos “esenciales e irrenunciables” (los cuales tienen que ser pensados conjuntamente con las “actitudes y prácticas sociales”) para garantizar las condiciones sociales de “autodeterminación individual”, de libertad individual o de autorrealización; finalmente, Hegel, según Honneth, estaría convencido de que todos estas comprensiones de la libertad no se mantienen como “meras ideas abstractas o representaciones teóricas”, sino que, por su parte, la influencia que habrían conseguido sobre lo que sucede en la sociedad del mundo moderno ya imprime la necesidad de ser considerados de manera resuelta “como ‘formas’ del espíritu objetivo y deben ser evaluados en sus ‘derechos’ respectivos” (LU 38 [79]).¹⁹

Al igual que las *intenciones* quedarían rearticuladas a partir de la “reminiscencia” de las concepciones de la voluntad libre de la *Introducción* (GPhR §§1-32), Honneth quiere mostrar también que para la justificación de su propuesta de reactualización la misma *división del texto* está ya inextricablemente relacionada con el diagnóstico de la época que contiene; y la forma de mostrar esta propuesta de lectura será la de considerar “en paralelo” (LU 48 [88]) los *modelos* o comprensiones de la libertad que Hegel habría caracterizado como decisivos para las sociedades modernas con la sucesión de los tres grandes capítulos de las *Grundlinien*. La estructura y desarrollo del libro reflejaría así una “ejecución [*Durchführung*] de la teoría” (es decir, de las comprensiones o *modelos* de libertad) en la que, “de manera sucesiva y en una línea ascendente”, se muestra la correspondencia con diferentes esferas que “únicamente si son tomadas en conjunto pueden prestar ayuda a la autorrealización de los sujetos participantes” (LU 48 [89] trad. mod.). Lo que se pondría en pie en esta aplicación, implementación o “ejecución de la teoría” desvelaría —para Honneth— la pretensión de Hegel de mostrar tanto una superioridad de la libertad “objetiva”, social o *sittliche* frente a las otras dos *formas* incompletas de libertad como la dependencia

18. Es aquí —es decir, para la explicación de la estructura y no en la relación entre los modelos de libertad— donde aparece la única referencia a una relación lógica de superación o *Aufhebung*, es decir, precisamente bajo la pretensión de conservar las intenciones básicas de Hegel. Véase para esto cap. 2.1.

19. Conviene, en este punto, hacer una precisión (que mantendré de aquí en adelante respecto a Honneth): hago una diferenciación entre *momentos* (de la voluntad libre) en referencia a la exposición de Hegel en las *Grundlinien*, *comprensiones* de la libertad o de la voluntad libre en referencia a lo que Honneth vendrá a exponer en *LU*, y *modelos* de libertad referidos a la presentificación histórica de la primera parte de *DRF* (estos dos últimos, comprensiones y modelos, no exactamente iguales). Además, y sin que tampoco Honneth utilice esta nomenclatura, distinguiré respecto entre *modelos* de libertad —negativo, reflexivo y social— y *formas* de libertad, en referencia ahora a las instancias o encarnaciones de tales *modelos* en la realidad social efectiva, y que Honneth denomina como “libertad jurídica”, “libertad moral” y “libertad social”. En ambos casos, en ambas distinciones, me parece adecuado mantenerlas porque reflejan, a mi modo de ver, tanto las relevantes discontinuidades con lo expuesto en *DRF* —donde Honneth se inspira en Hegel pero no lo reproduce—, como sobre todo, y específicamente respecto a la primera distinción, porque la diferencia entre momentos de la voluntad y comprensiones o modelos de la libertad nos hace apreciar la intención de Honneth de salirse del influjo de atracción de la progresión lógica de la libertad que caracteriza en realidad a la aproximación de Hegel.

última que le profesan;²⁰ pero, sobre todo, se mostraría que esta ejecución se entrelaza también con un diagnóstico de la época cuyo proceder es, posteriormente, el que se reproduce como tal en *DRF*.

Quizá podríamos hablar, por tanto, de dos costados —entremezclados en el mismo proceder— en este paso de la rehabilitación de las *Grundlinien*: por un lado, lo que propiamente se diría que es una “ejecución de la teoría”, es decir, la muestra adecuada y convincente del lugar respectivo en el espíritu objetivo de los tres *modelos* o comprensiones de la libertad, y, por otro, que esta ejecución viene, a la vez, orientada por o desde un diagnóstico de la época resultado de, o desde el que Hegel habría observado, los fenómenos culturales más acuciantes de las sociedades modernas de su tiempo. Ambas estarían intrínsecamente ligadas, como decía, y lo estarían precisamente a través del “proceder negativo”²¹ en el que se desenvuelve el argumento: para mostrar que las secciones del “Derecho abstracto” y la “Moralidad” —o, en *DRF*, las *formas* de libertad que Honneth denominará libertad jurídica y libertad moral²²— tendrían el objetivo de darle a las actitudes vinculadas con los respectivos modelos de la libertad un lugar adecuado —un “derecho [*Recht*]” o “pretensión de existencia” apropiados— en el tejido institucional de las libertades intersubjetivas de su tiempo, el proceder negativo debiera consistir en demostrar los “efectos patológicos” para la “relación del individuo consigo mismo del sujeto”, es decir, la “autocomprensión falsa o unilateral” dentro de la racionalidad de la realidad efectiva de la sociedad (LU 51-52 [91-92]).

El desafío al que Hegel se habría enfrentado en las *Grundlinien* sería, según Honneth, el de exponer *conjuntamente* la tendencia social a las limitaciones a lo meramente jurídico o a la independización de la moralidad como “signos de la época” con, o en el curso de la demostración de, la justificación del “lugar legítimo” y la “función necesaria” de las *formas* de libertad —“libertad jurídica” (*rechtliche Freiheit*) y la “libertad moral” (*moralische Freiheit*)— respecto de aquella esfera en la que sí podrá materializarse la autorrealización individual o realización de la libertad: como veremos, la eticidad o *Sittlichkeit* (LU 50 [91]). Así, por un lado, los dos primeros capítulos indicarían el valor ético (*ethische*) y los límites constitutivos de los dos primeros modelos o comprensiones de la libertad —ahora como sistemas institucionalizados de acción social—, mientras, por otro lado, el diagnóstico de patologías derivadas de la comprensión unilateral o totalizante de la libertad individual

20. Esta “ejecución de la teoría” resulta especialmente adecuada para mostrar o ilustrar el planteamiento frente a las teorías de la justicia de corte ‘constructivista’ o ‘formalista’ kantiano; el mostrar específicamente como el concepto de “*Sittlichkeit*” de Hegel incluye en su seno casi todas las pretensiones teóricas que intentaba articular la filosofía moral de Kant, la misma “ejecución” de la teoría, es decir, la pretensión de mostrar la forma en la que las versiones incompletas de libertad ya ocupan un lugar relevante e indispensable en la estructura institucional de las sociedades modernas, pretendería desarticular (al menos hasta cierto punto) un potencial que no solo es predominante en la teoría de la justicia, sino también en aquella parte de la filosofía práctica que denominamos habitualmente como filosofía moral. Este es, en gran medida, el argumento de Honneth en “Die Normativität der *Sittlichkeit*” (ArF 59-74, esp. 61-69)

21. Honneth se refiere a este procedimiento negativo (LU 42n [82n]) por las similitudes (sólo *metodológicas* con los empleados por Alasdair MacIntyre (*Tras la virtud*, Espasa, Barcelona, 2013 [1981], cap. 14) y Michael Theunissen (*Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, De Gruyter, Berlín, 1982, esp. Parte II).

22. Como veremos a continuación, Honneth ya utiliza —si bien brevemente y casi de pasada— esta formulación de “libertad jurídica” y “libertad moral” para mostrar en *LU* la encarnación, sedimentación o institucionalización (histórica) de los momentos incompletos de la voluntad libre en, respectivamente, las esferas del derecho abstracto y la moralidad de las *Grundlinien*.

respectiva permitirá dibujarlas como patologías *de* la “libertad jurídica” y *de* la “libertad moral”.²³

El *valor* de ambas concepciones de la libertad derivará de la “irremplazabilidad de los papeles que tienen que asumir respectivamente en el proceso de la autorrealización individual”, mientras sus *límites* se encuentran en que “ni por sí mismas, ni tomadas en común, son suficientes” para esa misma (auto)realización de la libertad (LU 53 [93]). Honneth expone así, ya en *LU*, la forma embrionaria de lo que, posteriormente y siguiendo aún a Hegel, llamará “razón de ser” y “límite” (constitutivo) de la “libertad jurídica” y la “libertad moral” (DRF A.2 y A.3), de tal forma que del análisis en *LU* de ambas *formas* de libertad —sustentadas en lo que comúnmente se denomina “derechos subjetivos” y “autonomía moral”— devendrá el “diagnóstico de la época” implícito en las *Grundlinien* que en *DRF* denomina “puertas de entrada” o de ingreso de la patología social (DRF 158 y 206 [120 y 153]). Finalmente, esta “patología” de la libertad, que en *LU* todavía se infiere del “padecimiento” de una indeterminación (y no de una “consternación reflexiva” (DRF 158 [119])) y que se debe expresamente a un “error conceptual”, requerirá de “terapia” (al modo del segundo Wittgenstein); una terapia como liberación del padecimiento de indeterminación (de la patología) que tomará la forma ‘metódica’ de una “reconstrucción normativa” de las diferentes esferas relacionales de la *Sittlichkeit* no sólo como pretensión liberadora sino en sí misma como teoría de la justicia.

§3. Lógica, fenomenológica, histórica: modelos incompletos de libertad. Al centrarnos en lo que viene a ser el punto de inicio de la estrategia “indirecta” de rehabilitación que Honneth nos presenta en *LU*, debe uno centrarse ya en los tres sucesivos “momentos” de la voluntad libre de la *Introducción* de Hegel a las *Grundlinien*, y percatarse debidamente de cuan alejada estará la *Lógica* de su articulación. Sin embargo, la de Honneth no es —tampoco en *DRF*— una argumentación que pase primero por aclarar este punto para después desarrollar su productividad, sino que parece estar más interesado en su resultado; esto es lo que se deduce cuando de las determinaciones de la voluntad libre que todavía tienen cabida en *LU* se pasa en *DRF* a una formulación neta de modelos de libertad. Retrospectivamente, es decir, desde algunos textos posteriores a *DRF*²⁴, el interés principal no parece estar en si es posible entender, de forma interpretativamente adecuada y exhaustiva, lo que Hegel quiso decir exactamente en las *Grundlinien* sin atender (de alguna forma) a la *Lógica* (probablemente esto no es posible, o no sin serias dificultades²⁵), sino más bien si,

23. Honneth hace ya mención a estas dos *formas* institucionalizadas de libertad con esta formulación (*rechtliche* y *moralische*) en *LU* (50 [91]); y lo hace precisamente a la hora de comenzar a exponer la peculiar forma de conjugación de tipos de acción y actitudes subjetivas en qué consiste su aproximación a las esferas del *Derecho abstracto* y la *Moralidad* de las *Grundlinien*.

24. Me refiero a “Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre” (pp. 38-58), “Die Normativität der Sittlichkeit: Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants” (pp. 59-74) y “Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition” (pp. 139-162), todos ellos publicados originalmente con posterioridad a *DRF* y recogidos en: *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020. En adelante se cita como ArF seguido de la página

25. Otra cuestión es qué es lo que específicamente se pierde, también para el presente, si expresamente se lee las *Grundlinien* sin la *Ciencia de Lógica*. Aquí está la cuestión decisiva que, por otro lado, quiere plantear muy agudamente Miguel Giusti en: “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?”, en M. Giusti (ed.) *Dimensiones de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 2015, pp. 124-149.

dado que la *Lógica* sería un lastre —y aunque no se exponga exactamente en qué sentido—, sería posible encontrar una lectura plausible sin tenerla debidamente en cuenta.²⁶

En cualquier caso, allí donde debiera presentarse el despliegue argumentativo de una reflexión sobre la autodeterminación de la voluntad libre —es decir, donde en el texto de Hegel se expone el movimiento dialéctico de un “concepto” que conlleva a su superación en otro hasta llegar al último y definitivo—²⁷, Honneth apenas nos presenta brevemente una progresión lógica entre los tres momentos; su objetivo es más bien el de dirigirse rápidamente a lo que realmente Hegel debió entender por un modelo libertad individual “alternativo” a los dos anteriores, que llama “negativo” y “opcional” (LU 22-29 [63-71]). La progresión lógica de los tres momentos de la voluntad libre mantiene, ciertamente, sus descripciones en términos de su valor intrínseco y su limitación, pero sólo para mostrar cómo finalmente debiera entenderse la reapropiación de tales conceptualizaciones *incompletas* o limitadas y llegar a un tercer modelo, más complejo, de realización de la libertad.

Llegados a *DRF*, Honneth ya no pasa por alto, como dice, el grado de “concepción caprichosa” del razonamiento de Hegel guiado por “completar una operación puramente lógica” de añadir sucesivamente grados de libertad que apuntan a superar, primero, el “concepto puramente negativo” por no incluir la “subjetividad”, y, después, el concepto resultante de la “libertad interna o reflexiva”, para no pensar la realidad externa como esfera heterónoma, incluyendo ahora la “objetividad” (*DRF* 89 [70]). En *DRF* —donde, en este sentido, se agranda la distancia con Hegel, si bien el objetivo aquí ya no es probar una lectura de las *Grundlinien*— toda dependencia de la *Lógica*, e incluso, toda progresión lógica ha quedado ya reducida a una tríada de “modelos” de libertad que, si bien guardan relación con la formulación de las *Grundlinien*, ya ni siquiera se fundamentan exclusivamente en esta referencia, sino que se han convertido en una “presentificación histórica” (*DRF* Parte A) de modelos teóricamente relevantes de libertad.

Este rechazo a todo lo que pueda acercarse a los recursos lógicos y sistemáticos de Hegel se ve matizada con el recurso más reciente a lo que Dieter Henrich²⁸ llama el “doble regis-

Para Giusti, las *cuatro premisas* con las que Honneth arranca *DRF* podrían entenderse como compromisos metodológicos que, en gran medida llegan a sustituir las dependencias del sistema, la lógica y la ontología del espíritu: entendiendo la lógica hegeliana como “un sistema de categorías que prefiguran la comprensión de la realidad”, harían las veces de una *sustitución* de “la lógica de Hegel por la lógica de Honneth” (Giusti, op. cit. p. 131).

26. En apoyo de la lectura de Honneth, partiendo de lo Hegel quiso decir cuando se refiere a lo que en las *Grundlinien* “se dará por supuesto” [*wird hier vorausgesetzt*] (*GPhR Prefacio*, 12 [56]), véase: Frederick Neuhouser, “The Method of the Philosophy of Right”, en D. James (ed.) *Hegel's Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 16-36 (especialmente 18-21). En contra, aunque por motivos diferentes: Jean-François Kervégan, “Preface: Hegel without Metaphysics?”, en *The Actual and the Rational: Hegel and Objective Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2018, pp. vii-xv, y Robert B. Pippin, “Axel Honneth’s Hegelianism”, en *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago & London, 2015, pp. 117-138.
27. Una muy clarificadora exposición de esto se encuentra en: Mario Rojas Hernández, *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, estado racional*, Editorial ITACA, Mexico, D.F., 2011, cap. 1.
28. Dieter Henrich, “Zerfall und Zukunft: Hegels Theoreme über das Ende der Kunst”, en *Fixpunkte: Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Frankfurt/M. 2003, pp. 65-125, esp. 65. Para Henrich —y Honneth secunda expresamente esta perspectiva— uno de los mayores talentos de Hegel yacía en su capacidad de contrarrestar sus esfuerzos en la entrega de un análisis formal-ontológico de la realidad mediante la identificación de características que correspondían estrechamente a nuestro entorno natural y

tro” de los “conceptos operativos” de Hegel, es decir, el registro de las “determinaciones lógicas” y el de la “comprensión descriptiva de los fenómenos”.²⁹ Honneth parece ahora interesado también en distinguir cómo, desde su costado lógico, Hegel habría sido capaz de describir el proceso de realización o autorrealización de las determinaciones de la razón, pero siempre en paralelo a cómo, históricamente, tales determinaciones habrían ya dado lugar a una objetividad de la realidad efectiva de la sociedad³⁰ —ahora desde su costado fenomenológico (o “experiencial”). El acento se pone en que el objetivo de Hegel, que siempre habría sido llevar a nuestra conciencia aquellos fenómenos de nuestra existencia social que nos demuestren ser herederos de la Modernidad, debe quedar anclado precisamente por ello a los fenómenos de los que ya participamos activamente, a través de nuestras prácticas, en la generación de las determinaciones racionales que caracterizan a nuestra sociedad. Es este segundo costado fenomenológico o experiencial, lo que mostraría en verdad la capacidad de las *Grundlinien* de articular un pensamiento “a la vez altamente abstracto y diagnósticamente concreto” que haría de Hegel un “sociólogo *avant la lettre*” y un teórico de la sociedad (de la modernidad) (ArF 41)³¹.

A la formulación interpretativa del espíritu objetivo bajo este “doble registro”, le sigue ahora la acentuación de una visión de la formación de la sociedad moderna —que aparecía algo desdibujada en *LU*³²— que introduce de lleno en la justificación interpretativa la referencia ineludible a su *filosofía de la historia*: en la medida en que para Hegel ya se habría llevado a cabo un largo proceso de desarrollo histórico que condujo al hecho de que en ese momento —alrededor de 1800— contaríamos con los requisitos previos institucionales que reflejaran las disposiciones de la razón, también su filosofía de la historia debe entrar de lleno en las posibilidades interpretativas plausibles (incluso aunque, a la postre, se rehaga el núcleo filosófico que la sostiene). Con mucha mayor concreción de como lo vino a exponer en *LU*, la intención que hay detrás de las *Grundlinien* debe estar impregnada de la premisa de lo histórico, pues “[...] siempre se debe tener en cuenta que la explicación [que contiene las *Grundlinien*, I.V.] comienza ya en el punto histórico en el que los procesos efervescentes

social de una manera que permitía, incluso a un lector no familiarizado con la “Lógica” de Hegel, seguir el curso del argumento. En esta orientación de Hegel a sus lectores no familiarizados con la *Lógica*, hace también hincapié Frederick Neuhouser para mostrar la posibilidad de una lectura de las *Grundlinien* sin la *Lógica*. Véase F. Neuhouser, “The Method of the Philosophy of Right”, op. cit.

29. Véase: Axel Honneth, “Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre”, en ArF, pp. 38-58 (para la cita p.40). El texto fue presentado en el *Stuttgarter Hegel-Kongress* celebrado el mismo año de la publicación de *DRF*. Véase: Gunnar Hindrichs & Axel Honneth (eds.) *Freiheit: Stuttgarter Hegel-Kongress 2011 (Geist und Geschichte. Vol. 1)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2013 (pp. 13-30).
30. Sobre esta concepción de la razón, véase Dina Emundts y Rolf-Peter Horstmann, *G. W. F. Hegel: Eine Einführung*, Stuttgart, 2002, pp. 69-75.
31. El programa de un “espíritu objetivo” de Hegel presentaría, para Honneth, similitudes relevantes con la ontología social de John Searle, al menos en el sentido de que “entre nuestras adscripciones colectivas de funciones de estatus, [se enfatizan] aquellas en las que se puedan reconocer las correspondencias de las propiedades generales, similares a los organismos, de la razón general” (ArF 41). Para John R. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, cap. 2.
32. Efectivamente, en *LU* no hay mención alguna a las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, y tampoco al “doble registro” lógico y fenomenológico, pero la justificación “histórica” emerge continuamente en cada momento clave de la propuesta de lectura Honneth y, de igual forma, la clave misma del diagnóstico de las patologías de la libertad subjetiva que allí emerge se deja guiar por la referencia a expresiones fenomenológicas.

anteriores ya han hecho que la realidad efectiva de la sociedad sea suficientemente racional [*vernünftig*] como para contener prácticas sociales e instituciones que pueden entenderse como encarnaciones de determinaciones lógicas del espíritu” (ArF 41-42).³³

De esta forma, habría sido el largo proceso que lleva a la Modernidad —y no necesariamente una progresión lógica— lo que puso a las instituciones sociales bajo la demanda de realizar la libertad individual; son las propias instituciones sociales funcionalmente necesarias las que deben ser consideradas como el marco imprescindible de la realización de la libertad en el ámbito externo de la acción social. En definitiva, ya no en términos primero necesariamente lógicos, sino primero desde el análisis de su mismo recorrido histórico,³⁴ sería posible entonces explicar por qué la transición —en el sentido y en el alcance de la libertad— desde el ámbito meramente interno hasta el mundo objetivo de las instituciones sociales permite que las determinaciones lógicas del espíritu encuentren una aplicación. Que el alcance de la realidad efectiva de la sociedad se expanda con cada nueva etapa del proceso histórico mundial — el cual puede entenderse de acuerdo con el patrón de una subjetividad del espíritu que se relaciona con sí misma en su realización — parece ahora, para Honneth, la vía interpretativa más adecuada y productiva.³⁵

Esta línea de interpretación, parece presentar una mayor tolerancia a elementos antes no tenidos en cuenta de la filosofía hegeliana o que parecían fuera de toda posibilidad de reactualización desde un punto de partida, como es el de Honneth en *LU*, de nuestro “estándares postmetafísicos de racionalidad” y pensamiento (*LU* 13 [55]).³⁶ El acercamiento al lenguaje del espíritu y de su “doble registro” lógico e histórico-fenomenológico así como la tesis inicial sobre el desarrollo de la razón en la historia, implican que desde el principio el concepto de libertad debe explicarse de tal manera que nos permita reconocer en él las propiedades del espíritu que se relaciona consigo mismo en términos de proceso; si el tipo de libertad que se supone que ha alcanzado la realidad efectiva en las sociedades modernas no se prestara a ser entendido en esta línea, nos dice Honneth, “nos sería ininteligible cómo podría desarrollarse una teoría de estas sociedades modernas de acuerdo con las determi-

33. Aquí, Honneth hace hincapié en que las presuposiciones históricas de las *Grundlinien* tienen que ver con el famoso pasaje del “Prefacio” en el que afirma que la razón ha alcanzado la realidad sólo en el “presente [...], no el establecimiento de *un más allá*” (GPhR 24 [66]).

34. Es decir, desde las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel. Véase: G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bände*, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, p. 534 y ss.

35. En la medida en que cada vez que una parte de esa objetividad impenetrable, y en principio carente de sentido, desaparece se impide que sea captada con la ayuda de determinaciones lógicas; solo cuando la libertad se ha convertido en el principio organizativo de todas las instituciones centrales en la “nueva era” de la Modernidad, sería posible una reproducción tan completa de la realidad de la sociedad en términos lógicos, porque ahora las personas pueden centrarse en sí mismas en sus objetivaciones sociales relacionándose con lo que es necesario para el espíritu en su relación consigo mismo, lo cual se piensa de acuerdo con el modelo del organismo. Para esto: ArF 42-43.

36. Si en *LU* se mostraba una labor constante por, en cada paso, hacer ver la posibilidad de contar con argumentos interpretativos alejados de la *Lógica*, el “sistema” y el movimiento ontológico del espíritu, ahora es la premisa fundamental y necesaria de la filosofía de la historia de Hegel la que se ofrece como clave de lectura de las *Grundlinien*, es decir, como un relato formal-ontológico de la realidad social en el que todos los aspectos de las sociedades modernas que necesitan ser considerados —ya que muestran la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*] de la libertad— deben ajustarse a los conceptos de una “lógica” que busca describir el espíritu como un proceso no disminuido de su autorrealización (ArF ‘Armut’ 42, en referencia a GPhR §4).

naciones lógicas”. Este es el desafío que Honneth ve ahora en la “Introducción” a las *Grundlinien* (ArF 43).

Sin embargo, no debe engañarnos esta aproximación interpretativa a lo que Hegel debió entender por el desarrollo conceptual de la libertad, pues en realidad en el momento en el que Honneth despliega su propio proyecto, como veremos a continuación, de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad, lo que pesa es no dejarse llevar por esa “concepción caprichosa” del razonamiento de Hegel de completar una operación puramente lógica, y es por ello que, en el fondo, lo más característico de la dilucidación de los “modelos” (LU [70, 79-84]) —como ya entonces los llama— de libertad o voluntad libre de Hegel que Honneth entabla, es la distinción (no necesariamente lógica ni dialéctica) entre modelos *incompletos* y un tercer modelo de libertad —que posteriormente llamará “social” u objetivo.

En *LU*, el despliegue argumentativo de Hegel de los tres momentos de la voluntad libre (indeterminación, determinación/particularidad y singularidad; respectivamente GPhR §§5, 6 y 7)³⁷ no van a ser especialmente relevantes (incluso) para la labor interpretativa de la obra, y podría decirse, seguidamente, que no van a tener una equiparación exacta respecto de los diferentes “modelos” de libertad que Honneth va a venir a articular en *DRF*. Lo que parece observarse en las diferencias entre estos “momentos del concepto” de voluntad libre de las *Grundlinien*, los modelos o concepciones negativo, “opcional” y “comunicativo” —como los llama en *LU*— y los *modelos* de libertad que finalmente quedarán recogidos en *DRF*,³⁸ es en realidad un desplazamiento que tiende a querer ajustar los respectivos momentos, concepciones y modelos incompletos con los modelos de libertad “negativa” y “positiva” de Isaiah Berlin, también para mostrar la insuficiencia de esta comprensión enormemente influyente desde que fue formulada.³⁹

De entre las concepciones de la libertad insuficientes o incompletas de la introducción a las *Grundlinien*, Honneth identifica la primera de ellas como bastante simplista, pero muy influyente en la sociedad moderna, “concebida como la capacidad del ser humano de distanciarse, en virtud de una decisión voluntaria, de ‘necesidades, deseos e impulsos’, que pueden ser experimentados como una restricción de la independencia del yo” (LU 22-23 [65]). Ya sea denominado como modelo “negativo o negativista” —o, incluso, “personal”—, en cualquier caso, será una concepción de la libertad que encuentra su limitación en que sólo podría atender a la “exclusión de todas las inclinaciones y objetivos de acción particulares” (LU 24 [67]). Según esta concepción (desarrollada principalmente en los §§11-13 y formulada inicialmente en el §5 de las *Grundlinien*), un sujeto individual es “libre” en la

37. Una muy clarificadora exposición de estos “momentos del concepto” de voluntad libre se encuentra en: G. Amengual, *La libertad en su realización*, Comares, Granada, 2021, pp. 64-67. Véase también: Mario Rojas Hernández, *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, estado racional*, Editorial ITACA, México, D.F., 2011, cap. 1.

38. Respectivamente podríamos hablar aquí de “momentos” de la voluntad libre, “concepciones” de la libertad y de “modelos” de libertad. Este desplazamiento —fundamentalmente entre “momentos” y “conceptualizaciones”— o desajuste no sería si no el precio interpretativo a pagar por una rehabilitación (LU) destinada a una reactualización (DRF) para las sociedades del presente.

39. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 187-243. Esta intención se hace explícita en *DRF* (43 [35]). Para esto, véanse también las reflexiones de Maeve Cooke en: “Beyond Positive and Negative Liberty: Habermas and Honneth on Political Freedom”, en John Philip Christman (ed.) *Positive Freedom: Past, Present, and Future*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2022, pp. 194-216.

medida en que hay un cierto *espacio externo* al yo dentro del cual su actividad puede desarrollarse sin intervención alguna de otros sujetos, independientemente de si los objetivos, metas o propósitos a alcanzar dentro de este espacio pueden a su vez ser descritos como libres, de si devienen en buenas razones, o de si acaecen como simples causas naturales: “todo lo que le interesa a la concepción [negativa de la libertad, I.V] es la posibilidad de realizar objetivos arbitrarios sin interferencias externas” (ArF 44).⁴⁰ El rechazo de Hegel a esta concepción sería, según Honneth, doble: por un lado, y en el lenguaje de su filosofía del espíritu, sería insuficiente por ni siquiera aproximarse al concepto mismo de “espíritu”, ya que nada garantiza que los propósitos individuales cuya realización sin obstáculos se está habilitando sean, por el contrario, simplemente parte del orden causal; por otro lado, y acentuando el costado fenomenológico o sociológico (que Honneth ve, de nuevo, en el mismo §5 de las *Grundlinien*), advierte específicamente que su resultado conduce a la “completa incapacidad de acción”, una capacidad siempre vinculada a “objetivos limitantes” (LU 23 [65]) sin los cuales no podemos saber si las intenciones propias son consideradas como libres.⁴¹

Un segundo modelo de la libertad, igualmente incompleto o limitado, pero esta vez singularmente relevante para la autocomprensión individual, se refiere a la capacidad de elección o decisión reflexiva entre “contenido[s] [...] dado[s]” (GPhR §6 [87]). Hablaríamos de un gran avance sobre el concepto meramente externo o negativo de libertad porque ahora las acciones humanas sólo vendrían a contar como libres si proceden de propósitos que trascienden la mera causalidad natural y, con ello, estarían ancladas en razones autopostuladas o subjetivamente respaldadas (GPhR §14 [95]); cuentan ahora, por así decirlo, los objetivos o intenciones cuya realización externa está en cuestión. Desde el punto de vista de su filosofía del espíritu, esta forma reflexiva de libertad ya ejerce la “autodeterminación racional”, “avanza hacia el horizonte del espíritu” y “debe pensarse según el modelo de una relación reflexiva consigo mismo”; su deficiencia estriba, sin embargo, en que carece del “momento de objetividad” que el espíritu debiera tener para captar al otro de sí mismo, es decir, “el no-espíritu o el objeto, como producto de su propia autorrelación reflexiva” (ArF 45).⁴² Al traducirlo a un vocabulario fenomenológico más concreto de las características de nuestro entorno (la referencia de Honneth es al §6), hablaríamos de una “autodeterminación individual como capacidad de elección o decisión reflexiva” del sujeto entre contenidos dados o directamente de una “deliberación moral sobre impulsos a la acción o inclinaciones sobre los que no se tiene control” (LU 24 [66]). Su deficiencia estriba, en cualquier caso, en que concibe la libertad individual como si fuera suficiente para que tuviéramos in-

40. Honneth compara, con mayor o menor precisión, lo que Hegel tiene en mente aquí con lo que Isaiah Berlin llamaría, ahora expresamente, “libertad negativa”: es decir, un tipo de libertad individual que se supone que un individuo debe disfrutar simplemente en virtud de que se le conceda un espacio circunscrito para la búsqueda sin obstáculos de sus objetivos o metas.

41. En una línea no muy diferente, el *modelo* de “libertad negativa” de DRF se orienta por “la idea de asegurarles a los sujetos un margen de acción protegido para acciones egocéntricas, liberadas de la presión de la responsabilidad” (DRF 46 [38]), si bien es cierto que ahora la referencia a Hegel ha desaparecido (salvo para la crítica de esta corriente) y se orienta, más bien, por parte la configuración inicial de Hobbes, por un lado, y de Jean-Paul Sartre y Robert Nozick, por otro, estos últimos conformando variantes posteriores de un mismo camino histórico-teórico (DRF 47-52 [39-42]).

42. “El arbitrio [*Willkür*] viene contenido, pues, que el contenido no está determinado a ser mío por la naturaleza de mi voluntad sino *contingencia* [*Zufälligkeit*]. Yo soy, pues, asimismo dependiente de ese contenido y esta es la contradicción que radica en el arbitrio” (GPhR §15Z [96-7] trad. mod.).

tenciones racionales, apoyadas por buenas razones, mientras que para Hegel todo debiera depender de si podemos pensar en la realidad ya como *una* emanación o realización de un proceso de autodeterminación. (ArF 45)⁴³

§4. Autolimitación del amor: expresión y confirmación del *ser-cabe-sí en el otro*. Lo principal para comprender el modelo alternativo de libertad que Honneth denominará “social” se encuentra en el “modesto” pasaje del Agregado (*Zutat*) al §7 de las *Grundlinien*, donde la *amistad* y el *amor* sirven de “modelo paradigmático de la experiencia” de libertad y en el que la acepción clave será la “limitación” —que será, en este caso, “gustosa” o “gozosa” [*gern*] en relación al otro o respecto al otro, en la medida en que, en ella, uno “se sabe como sí mismo” [*als sich selbst*] o se sabe “cabe sí” [*bei sich zu sein*].

[La] libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y el amor. Aquí no se queda uno unilateralmente en sí mismo, sino que uno se *limita con gusto* en relación con el otro, pero en esa *limitación se sabe como a sí mismo*. En la determinidad el hombre no se sentiría determinado, sino que es sólo al considerar al otro como otro, cuando tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, pues, ni en la indeterminidad ni tampoco en la determinidad, sino que quiere ambas cosas [...]. [L]a voluntad no esta atada a algo limitado sino que tiene que pasar adelante, pues la naturaleza de la voluntad no es esta unilateralidad y esta atadura, sino que la libertad es querer algo determinado, pero *ser cabe sí* en esa determinidad y retornar otra vez a lo universal. (GPhR §7Z [90] curs. mías)

Esta limitación (o autolimitación) está, por tanto, estrechamente vinculada con la noción que Honneth describirá en numerosas ocasiones como el fundamento último de la noción de libertad individual según Hegel: “Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein”.⁴⁴

La noción de *ser-cabe-si-en-el-otro* será, en todo caso, una forma habitual y recurrida de comprender en el caso de Honneth lo que debió pensar Hegel con la formulación de un tercer modelo o noción de libertad,⁴⁵ pero quizá sea de mayor interés acercarnos a ella a partir de la noción de limitación o “autolimitación” (*Selbsbeschränkung*), pues en ella incluso pueda observarse cierto desplazamiento entre la formulación de *LU* y los trabajos poste-

43. El *modelo* de libertad “reflexiva” que Honneth expone en *DRF* (58-72 [47-57]) es considerablemente más complejo de lo que marcan las breves anotaciones de su correspondiente comprensión de la voluntad libre en Hegel expresada *LU*. Allí, no solamente se atiende al desdoblamiento entre autonomía y autenticidad o autorrealización —desde Rousseau a Kant y a Herder, respectivamente— como corresponde a una formulación histórico-teórica más completa de la que podrá encontrarse en las *Grundlinien* de Hegel, sino que se tienen en cuenta ya sus respectivas “depotenciaciones”. Remito, en parte, a los apartados 2.1. (§6) y 2.2. (§9) donde, a través del planteamiento de Christoph Menke podría pensarse en cierta corrección o alternativa a la posición de Honneth.

44. Es decir, una expresión hegeliana (que no aparece literalmente en los párrafos de las *Grundlinien*) cuyos términos uniré con guiones para componer una única palabra: “El ser uno junto a uno mismo o consigo mismo (o “cabe sí mismo”, utilizando una vieja preposición), siendo en el otro” (Esta es la sugerente aclaración que los traductores de *LU* ofrecen: p. 71, nota 16).

45. La alternativa sería la que ofrece el camino de la noción de libertad a través de la “doctrina dialéctica”, es decir, según —expone el propio Honneth no precisamente para seguirla— “la determinación correcta de un estado de cosas [que] se consigue desde una síntesis de dos determinaciones complementarias unilaterales” (Axel Honneth, “Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie«”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 33-49, aquí, p. 37, en referencia a GPhR §7 [88-9]).

riores: allí donde la noción parece transitar desde la acentuación de experiencia de la realización como “expresión” de inclinaciones propias a la experiencia de la “complementación” y “confirmación” por parte del otro en la realización de tales inclinaciones. Es en torno a la autolimitación donde se juega la comprensión misma de qué puede significar libertad.

En la exposición de *LU*, centrada en la perspectiva de la voluntad individual según la formulación de Hegel, la libertad se entiende bajo la exigencia de la desaparición de toda “huella de heteronomía” (interior y exterior) para que el “material” mismo de la voluntad pueda ser pensado como “un *efluvio de libertad* [*Ausfluß von Freiheit*]” (LU 25 [67]). Sólo seremos realmente libres en la medida en que sepamos “conformar nuestras inclinaciones y necesidades” de tal manera que, “orientadas a la totalidad de las interacciones sociales”, su misma ejecución pueda “ser experimentada como expresión de una subjetividad ilimitada”, lo que quiere decir —continúa Honneth— “la autolimitación en favor de otro” experimentada como “la expresión más potente de la subjetividad no forzada, del «ser cabe si mismo en el otro»” (LU 45 [86]). En la “limitación” a la realización de aquellas “necesidades, deseo e impulsos” (*Bedürfnisse, Begierden und Triebe*) (en referencia a GPhR §5 [85], es decir, el “material de la voluntad”), la voluntad debe ser pensada, llega a decir Honneth, como una “relación reflexiva en sí misma” en la que, como voluntad (y parafraseando a Hegel), “puede actuar [...] *sobre sí misma*” y hacerlo “como libre” (LU 25 [67]).⁴⁶

Este actuar de la voluntad libre *sobre sí misma como libre* va a querer indicar el modo en que el sujeto “tiene que ser capaz de convertir” los impulsos e inclinaciones “en la sustancia de la libertad” (LU 26 [68]), lo cual presenta una singular radicalidad desde el momento en el que se dibuja como la “supresión de la contingencia en el sistema motivacional humano” ya que también estas contingencias debieran quedar implicadas en la comprensión de la libertad individual. En palabras de Honneth:

Hegel querrá involucrar la idea de autodeterminación individual de una manera tan amplia en la *estructura motivacional natural del ser humano* que cada sujeto, o la comunidad social correspondiente, que esté ante la tarea de promover por sí mismo la formación de determinadas inclinaciones e impulsos *adecuados a la libertad*. [...] [L]a idea de la voluntad libre incluye [en consecuencia, I.V.] la exigencia de gran alcance de

46. Honneth toma aquí como referencia la afamada estructura de la voluntad de Harry Frankfurt, aunque lo hace precisamente para ir más allá de ella justo allí donde además de “actuar sobre sí misma” —como correspondería a una posición valorativa de “segundo orden” sobre impulsos o inclinaciones de “primer orden”— debe hacerlo “como libre”. Véase, Harry G. Frankfurt, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Madrid, Katz, 2006 [1988], pp. 25-45. Honneth hace realmente una doble alusión a los escritos de Frankfurt; si bien, por un lado, hace uso de su “estructura de la voluntad” de 1971 para incidir en la forma en la que entiende que Hegel la rebasa, vuelve a hacer una referencia comparativa a su escritos, esta vez de los 90, y a la libertad real como “autolimitación en favor del otro”, pero con una salvedad: la “limitación” en ambos dista en que para Hegel el proceso de elección del material de la autolimitación no sería “algo completamente incondicionado, una especie de acontecimiento” (Honneth se refiere al “wholeheartedness” de Frankfurt), sino que “admite la posibilidad de una ‘formación’ [*Bildung*] individual” (LU 45n [86n]). Para los escritos de Frankfurt de los 90, véase la recopilación: *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires, Katz, 2007 [1999], especialmente aquí: “Autonomía, necesidad y amor” (pp. 205-222) y “Sobre el preocuparse” (pp. 243-278)

una “*elaboración a fondo*” [*Durcharbeitung*], intencionalmente querida, del sistema pulsional del ser humano (LU 26 [68-69] curs. mía, trad. mod.)⁴⁷

Esta línea de exposición contiene una peculiaridad (que, por cierto, se pierde en *DRF*): para referirse a la noción de libertad individual como realización de la libertad, Honneth usa habitualmente, y prácticamente como sinónimo, la noción de “autorrealización” (*Selbstverwirklichung*) —si bien no como autorrealización de la razón del lenguaje de la lógica o de la filosofía del espíritu. Por otro lado, y también en una aproximación, que podríamos llamar tendencialmente romántica, se hace uso de la noción “autoexpresión” [*Selbstaussdruck*] para conformar el cuerpo de la definición de esta tercera concepción de libertad. El individuo, viene a decir Honneth en uno de los pasajes ejemplificadores de esto:

[...] tiene que *limitarse* a aquellas de sus «necesidades, deseos e impulsos» [GPhR §5] [...] cuya *realización efectiva* pueda ser experimentada de nuevo como *expresión* [*Ausdruck*] o como confirmación [*Bestätigung*] de la libertad propia; pero esto sólo es posible si el objeto mismo de la necesidad o de la inclinación posee la cualidad de ser libre, porque sólo semejante «otro» permite que la voluntad ejerza la experiencia de la libertad” (LU 27-8 [69-70] curs. mías; también LU 44-5 [85-86] trad. mod.)⁴⁸

Más allá de esta breve referencia o connotación romántica, la comprensión según el lenguaje de la filosofía del espíritu —que apunta a mostrar que los conceptos lógicos pueden

47. En principio, la referencia a una “‘elaboración a fondo’ del sistema pulsional del ser humano” queda lejos de lo que Hegel va a expresar en la ‘Introducción’ como “purificación de los impulsos [*Reinigung der Triebe*]” (GPhR §19 [98]). Sin embargo, a mi modo de ver —y sin que Honneth exprese algo similar— por la misma expresión parece apreciarse un puente hacia una teoría de la subjetividad cercana a las aproximaciones psicoanalíticas. Ciertamente, Honneth no cita la referencia exacta para el vocablo “*Durcharbeitung*”, seguramente porque no aparece como tal en el cuerpo original de las *Grundlinien* ni en las observaciones del propio Hegel; en realidad, sólo lo hace en una ocasión en el agregado o adición [*Zusatz*] al §10 y como verbo “*durcharbeiten*” (de la edición de Suhrkamp, *Werken im 20 Bänden, Vol. 7*, 1986, p. 62: “Der Mensch, der an sich vernünftig ist, muß sich durch die Produktion seiner selbst *durcharbeiten* durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch für sich werde”). Las traducciones de “*durcharbeiten*” de Juan Luis Vermal (Edhasa, Barcelona, 2005) y Eduardo Vasquez (Biblioteca Nueva, Madrid, 2000) optan, respectivamente, por “abrirse paso por la producción de sí mismo” (p. 90) y “elaborarse mediante la producción de sí mismo” (p. 95); la de Joaquín Abellán (Tecnos, Madrid, 2017), por su parte, “formándose interiormente dentro de sí mismo” (p. 40), y la de Manuel Jiménez redondo por “trabajarse mediante producción de sí mismo” (p. 92). La intuición psicoanalítica de “*Durcharbeitung*” la observo más bien a raíz de el vocablo que utilizan los traductores de Honneth, quienes optan por una “*elaboración a fondo*”, que parece arrojarnos al sentido de aquel *proceso* de ‘reelaborar’ o ‘abrirse camino’ que Freud expuso en “Recordar, repetir y reelaborar (1914)” (en *Obra Completa*. vol 12, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 145-157, trad. José Luis Etcheverry, eds. Ana Freud & James Strachey).

48. El hincapié en estas dos nociones —autorrealización y autoexpresión— acercan la libertad de Hegel a la que, en su momento, Charles Taylor planteó a finales de los 70, destacando el vínculo con el romanticismo temprano de Herder (véase para esto, tanto *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 2014 [1979], especialmente pp. 13-53, como *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, cap. 23; para la relación con el Hegel de Taylor, véase: Axel Honneth, “Taylor’s Hegel”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 44, no. 7, 2018, pp. 773-774). Como ocurre con el conato psicoanalítico de la “*elaboración a fondo*”, la referencia a las nociones de autoexpresión y autorrealización —que Honneth parece solapar como iguales, similares o íntimamente interrelacionadas a la comprensión de la libre voluntad en Hegel— desaparece en *DRF*, pues si bien vuelve a hacer uso de la noción “autorrealización individual” (*DRF* 94 [73]) para mostrar la continuidad de la idea de libertad social en Marx, pronto la connotación cae, de nuevo, del lado de la cooperación y su institucionalidad.

ser traducidos al lenguaje de los fenómenos cotidianos—, requiere atender a lo que Honneth llama “las formulaciones más intuitivas” que Hegel nos ofrece, es decir, los conceptos de “amistad” y “amor” —o la libertad como “una subjetividad que se conoce a sí misma como espontánea y activa en su propio objeto” (ArF 46).

Con posterioridad a *LU*, lo que Hegel va a entender por “(auto)limitación” (*Selbstbeschränkung*) dejará de aclararse ante la formulación de Harry Frankfurt de la voluntad libre, y será más bien la significación que adquiriría el fenómeno mismo de la amistad según la “unilateral y engañosa” imagen que nos daría la versión kantiana de la comprensión del segundo (e incompleto) modelo de libertad individual la que nos ofrecería la clave. Según esta imagen, alejada ya del seguimiento ciego de las inclinaciones propias, al entablar una amistad o una relación amorosa la guía la proporcionan ciertas consideraciones y razones que —en la medida en que convencen por la exactitud de la acción querida— equivalen a una fuente de autodeterminación racional justo porque *mis motivos se ven limitados por lo que requiere la relación que en sí ya se quiere entablar*. Esta comprensión del fenómeno de la autolimitación en la relación de amistad y amor, que reflejaría la formulación kantiana, solo podría ser, en realidad, una “forma preliminar [*Vorform*] de autodeterminación racional” (ArF 46), de la cual no sólo se debe ir más allá, sino que sería algo que no puede reflejarse adecuadamente con la expresión autolimitación o *Selbstbeschränkung*.⁴⁹ En palabras de Honneth:

en la amistad y en la relación amorosa *hago de la experiencia en ese otro* la principal y primera condición de satisfacción o realización de mis propios fines autoimpuestos; en lugar de *autolimitación* [*Selbstbeschränkung*], deberíamos hablar en tal caso – en el que el otro de mi quiere lo que yo quiero de él – más bien de *autodesrestricción* [*Selbstentschränkung*], ya que aquí lo que se me opone debe ser entendido como lo que primero *completa* mi libertad (ArF 47 curs. mías).

Además de esta “autolimitación” como “autodesrestricción”, y por tanto, una ejemplificación fenomenológica de lo que debiéramos entender como la *experiencia misma de libertad* a la que apunta el tercer modelo, restaría todavía una traducción (ahora inversa) al lenguaje de la filosofía del espíritu para comprobar del todo su viabilidad interpretativa; desde la perspectiva del “doble registro”, lo que se requiere ahora es, en concreto, clarificar debidamente qué debemos entender por “objetivo” —que es el calificativo que Hegel da a este tercer concepto de libertad (y a cuya realización tendrá que hacer frente su doctrina de la *Sittlichkeit*).

En este sentido, tal tercer modelo de libertad o libertad “objetiva” debe reflejar la estructura del espíritu y esto debe hacerlo al permitirnos pensar la “objetividad de la realidad social efectiva como producto mismo de la actividad de sujetos relacionados consigo mismos de forma razonable [*vernünftig*] o racional [*rational*]”;⁵⁰ lo “objetivo” de la libertad quiere

49 En DRF (227 [169]), Honneth llega a apuntar lo “patética” o desafortunada que resultaba la expresión “limitación” [*Beschränkung*].

50. ArF 45. Por esta razón, en el volumen III de la *Enciclopedia* —señala Honneth (Ibid. p. 46n)—, Hegel introduce el concepto de “costumbre” [*Sitte*] (como “hábito [*Gewohnheit*], temperamento y carácter”) directamente después de la primera mención de la libertad “objetiva”, es decir, la libertad que ha sido “formada en la realidad de un mundo»: para que su »poder aplicable« exista, su “generalidad” necesita ser “impresa” en la “voluntad subjetiva” como “costumbre” (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830. Vol I-III, en *Werke in zwanzig Bände*, Vol. 8-10 (eds. E. Molden-

decir aquí, por tanto, “la objetividad en el otro” o —recurriendo de nuevo al ejemplo— que en la amistad y en el amor el sujeto se relaciona reflexivamente consigo mismo de tal manera que ve una objetivación de sus propias intenciones, que recibe reflejadas de nuevo y así en ellas *reconoce* al otro de sí mismo.

§5. Reconocimiento, cooperación, institución. Ciertamente, autolimitación (o autodesrestricción) y ser-cabe-sí en el otro, son los dos elementos de significado fundamentales de la concepción de la libertad, pero podemos ir un paso más allá por la vía del reconocimiento pues, más allá de que este sea el buque insignia de la labor teórica de Honneth, su vínculo específico con la libertad es en cierto grado posterior. Conviene en este sentido fijar la atención en su más reciente trabajo *Anerkennung* (2018), pues allí, en el núcleo mismo de ideas a las que se dirige, encontramos probablemente la sistematicidad más elaborada del vínculo conceptual entre reconocimiento y libertad.

En primer lugar, la corriente alemana del reconocimiento, la principal en este caso, “piensa en el reconocimiento como un suceso [*Geschehen*] de reciprocidad simultánea entre dos sujetos iguales; [...] en el que al mismo tiempo que el término surge toda una teoría” (Ann 132).⁵¹ El punto de partida para mostrar el recorrido teórico específico alemán de la teoría del reconocimiento es, por tanto, aquel sistema de pensamiento cuya pretensión fue ordenar todo lo existente con ayuda de las categorías de la razón práctica; un marco sistemático, el del idealismo trascendental, que reconstruye una idea de reconocimiento de la que Kant fijó los “términos” del problema, Fichte fue el primero en su dedicación expresa y de Hegel resulta su culminación.

Enrolado en la exposición de este camino alemán y pese a las varias páginas que dedica a Kant y Fichte, es la diferencia fundamental de ambos con Hegel lo que define en gran medida lo decisivo de esta comprensión del reconocimiento que Honneth adopta como propia y quiere apuntalar como eje de su articulación teórica. Como suele ser habitual, el respeto o *Achtung* de Kant juega un papel fundamental e irrenunciable; es más, el que las famosas palabras con las que Fichte acuñó el término reconocimiento⁵² no se refieran al “sentimiento” de “respeto” de Kant, es lo que inicia la distinción fundamental que hace a Hegel el punto de inicio adecuado. Muy brevemente expuesto, podría decirse que en la medida en que para Fichte sólo habría sido relevante el lado “expresivo” de la “limitación” del interés propio —dejando con ello completamente en la oscuridad la cuestión de si los estados emocionales

hauer & K. M. Michel), Suhrkamp Frankfurt/M., §485 [trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830] (edición bilingüe)*, Abada, Madrid, 2017 (trad. Ramón Valls Plana) pp. 823, 825]. En adelante se cita como *Enz I-III* seguido del parágrafo y, entre corchetes, de la página de la traducción).

51. En términos comparativos, la evolución filosófica en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII pudo llegar a ser “rompedora”, según Honneth, tanto por la situación sociocultural como por la sociopolítica de principios de la Modernidad, muy distinta, por cierto, a la imperante en la misma época en Francia o Inglaterra. Si las ideas sobre el valor de las relaciones intersubjetivas —encarnadas en los conceptos de “amour propre” y “sympathy” — que circularon respectivamente por Francia y Gran Bretaña reflejaban sus peculiaridades socioculturales, en la Alemania de principios de la Modernidad, sería la idea de “Anerkennung” la que cumpliría con la función de formular, de forma filosóficamente idiosincrática y novedosa, una idea de igualdad entre todos los ciudadanos (y ciudadanas).
52. “Ninguno puede reconocer a otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no actúan así los dos recíprocamente” (Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994 (trad. J.L. Villacañas), p. 137).

también debieran estar conectados con ella (Ann 161n)—, este costado ausente en él, pero presente en el respeto de Kant, hace propicio, precisamente, el punto de partida de Hegel: aunque la afamada frase de Fichte —que se convertiría en “casi un eslogan” del reconocimiento en Alemania— serviría para que la filosofía siguiera intentando describir la relación entre sujetos en su calidad de “seres libres”, el reconocimiento recíproco en Hegel pasará realmente por la “destrascendentalización” histórica y fenomenológica.

Ya desde la perspectiva del joven filósofo de Jena, el paso de distanciarse del trascendentalismo de Fichte debía dejar el espacio para interpretar el reconocimiento, no como un suceso entre conciencias, sino como la consecuencia de un poder unificador del espíritu que lograra solventar las contradicciones entre lo interno y lo externo y crear —como dice Honneth haciendo pie, de nuevo en Dieter Henrich— una “generalidad viva”.⁵³ Tomando implícitamente por bandera la lectura de aquel doble registro de determinaciones lógicas y de comprensión descriptiva de los fenómenos, Honneth expone aquí por esta vía un Hegel que le permite recorrer el “sistema” centrando la atención en la “correspondencia, incluso la encarnación, en el mundo histórico-real” de un espíritu que “debiera objetivarse [*vergegenständlichen*] a sí mismo en la realización” (Ann 169); la consecuencia es que comprender “fenomenológicamente” los pasos a través de los cuales el espíritu se libera de toda determinación natural ya no requiere de investigar las condiciones trascendentales de la autorrealización de la razón, sino apreciar los rasgos cotidianos, mundanos, de aquella “generalidad viva” de la formación del espíritu que disuelva la separación entre lo empírico y lo trascendental.

Es por esta vía de un marco filosófico destrascendentalizado que las sugerencias recibidas sobre proceso de reconocimiento mutuo del estudio de Fichte sobre el “derecho natural” debían completarse seguidamente con material ilustrativo de nuestras vidas cotidianas concretas; y el fenómeno social que en este punto ejemplificaría el reconocerse mutuamente como “seres libres” —que en sí expresaría las intenciones de Hegel y que se erige como la forma ahora rudimentaria, espontánea y cotidiana del *respeto* kantiano— es para Hegel, como vimos, el “amor”.⁵⁴ Como forma cotidiana, como fenómeno objetivo, que corresponde a la conceptualización del reconocimiento mutuo y de la libertad, aquello que en Kant a través de la formulación del respeto no podía quedar del todo claro —el *cómo* surge la libertad del otro— es lo que se expresa ahora fenomenológicamente en el “amor” y lógica o conceptualmente en las diferentes formulaciones de Hegel del “Bei-sich-selbst-Seins im Anderen” (*estar/ser-con-uno-mismo en el otro*).⁵⁵

53. Para esta idea, a través de la cual Honneth acentúa la diferencia entre el joven Hegel y Fichte, y por la que el primero habría querido considerar el reconocimiento como un logro de superación de las contradicciones y de creación de una “generalidad viva”: Dieter Henrich. “Hegel y Hölderlin”, en *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 11-35. También en este texto de Henrich se observa el papel sistémico del “amor” en el joven Hegel.

54. “Amar a una persona significa aceptar sus deseos e intereses como razones para una restricción de las propias acciones, porque ellas se experimentan como algo que vale la pena promover o apoyar; si imaginamos tal forma de autolimitación moral [*moralischen Selbstbeschränkung*] en favor de otro como un evento recíproco, como debería ser el caso en el amor, entonces encontramos en ella en forma social exactamente esa estructura de reconocimiento recíproco [...]: los dos amantes limitan [*ingeschränkt*] cada uno sus propios intereses hacia el otro con el fin de promover lo que a sus respectivos ojos los hace dignos de ser amados [*liebenwert*]” (Ann 170 [145])

55. Lo que el joven Hegel ya señala con la idea de reconocimiento es el “limitar nuestra propia conducta”, porque percibimos los deseos, sentimientos e intereses del otro como algo que merece la pena apoyar o

Ahora ya más allá del “respeto” kantiano, y en palabras de Honneth:

Cuando el valor, en el que una persona se siente como reconocida por una otra, también conforma una parte importante de su propia autocomprensión, entonces puede entender este reconocimiento como una afirmación pública [*öffentliche Bekräftigung*] de su propia autoexistencia [*Selbstseins*], la cual, por tanto, tiene validez normativa en el mundo objetivo. A este respecto, para Hegel, ‘ser reconocido [*Anerkantsein*]’ significa aquí, con respecto al amor, tener la experiencia de poder determinar de forma ‘libre’, ‘consciente’, segura a aquellos elementos de la propia subjetividad que, a través de la autolimitación de la contraparte, han recibido apreciación pública; y viceversa, ‘reconocer’ [*Anerkennen*] significa, en consecuencia, otorgar expresivamente [*ausdrücklich*] al ser amado a través de la autolimitación de los propios intereses, poder determinar sin coacción alguna sus necesidades y deseos. (Ann 171 [146])

En comparación con aquellas formulaciones del reconocimiento que ya hacían referencia a su deber ser *mutuo* y asu carácter *expresivo*, es decir, generalmente accesible o perceptible, esta formulación añade una clarificadora característica más —que por otro lado ya nos es familiar— que es, a mi modo de ver, lo que definitivamente vincula los conceptos o comprensiones del reconocimiento y de la libertad, o, dicho de otro modo, las condiciones para que el reconocimiento conduzca a la libertad individual: el reconocimiento ha de consistir en en una *autolimitación complementaria*.

El concepto de reconocimiento de Hegel, nos dice Honneth, es por ello “normativo de principio a fin”; alejado de cualquier interés por establecer de una vez por todas las estructuras invariables de la acción e interacción humana, para Hegel estaríamos hablando siempre de “configuraciones históricamente dadas de intersubjetividad humana producidas por el espíritu” y con ello, de reconocimiento:

Deben ser formas de comunicación humana institucionalmente coaguladas y en ese sentido ‘efectivamente reales’ [*wirkliche*] u ‘objetivas’, en las que los sujetos restrinjan [*einschränken*] sus respectivos intereses de forma complementaria al anunciar también ‘expresivamente’ al exterior que se reconocen mutuamente como iguales en su ser sí mismos [*Selbstsein*] o en su autodeterminación (Ann 173).

Allí donde existen tales condiciones, es decir, *mutualidad*, carácter *expresivo* y *autolimitación complementaria* —que deberán extenderse, por cierto, más allá del “amor” al resto de esferas—, los sujetos tienen la posibilidad de experimentar la libertad interior o privada en una pretensión “objetiva” de autodeterminación generalmente aprobada.

En este punto, se ha producido ya una extensión del argumento sobre la validez de Hegel como eje articulador de la propuesta de Honneth: lo que habitualmente se denomina “filosofía del espíritu objetivo” resulta ser una consecuencia de la necesidad de ampliar la experiencia del reconocimiento como libertad —o el “rol del reconocimiento como garante de la libertad” [*freiheitsverbürgenden*]— concebida a nivel fenoménico por el “amor” y a nivel conceptual o lógico por el “ser-cabe-sí-en-el-otro”, pero con ello se da también un paso más allá de la “destrascendentalización” hacia la “sociologización” que en realidad la

promover. Si imaginamos la “autolimitación moral” en favor del otro como un “acontecimiento recíproco [...], nos reencontraremos con la estructura del reconocimiento mutuo [...] en el ámbito de lo social”; se trata pues de una “limitación de los propios intereses [...] para que el otro pueda promover aquello que le hace digno [...] a sus ojos” (Ann 170 [145]).

acompaña. En lo que Honneth considera como un “viraje mucho más fuerte hacia la teoría de la sociedad” moderna o, directamente, como decía, una “sociologización” de las categorías básicas y del enfoque de su sistema, se encuentra entonces la categoría de “espíritu objetivo” como aquello que determina qué deseos e intereses desarrollan los individuos y, con ello, qué facetas de la subjetividad aprecian éstos en los demás —es decir, el conjunto de las relaciones institucionales de una determinada época que se convierten en una “segunda naturaleza”. Por tanto, en su *Rechtsphilosophie* el carácter normativo del reconocimiento mutuo se extiende, finalmente, a las tres esferas éticas de la familia, la sociedad civil y el estado, proporcionando así —cuando éstas “se organiza de manera racional”— las “condiciones específicas” de una “mediación institucional” de todo proceso de reconocimiento que, sin embargo, no estará exenta de conflictos.⁵⁶

Con el giro tanto sociológico como histórico que Hegel, inspirado por Fichte, le habría dado al concepto kantiano de respeto, estaríamos ya ante el resultado teórico que conforma el eje central de la teoría del reconocimiento que Honneth quiere hacer valer: si dos sujetos se encuentran en relaciones de reconocimiento institucionalmente reguladas o mediadas que se han desarrollado en las sociedades modernas gracias a un proceso histórico de “progreso en la conciencia de libertad”, se muestran unos a otros una forma especial de respeto mutuo por la simple razón de que, debido a su socialización, han aprendido a adherirse a las normas en las que se basa el ámbito respectivo.⁵⁷

A la caracterización del reconocimiento, en la tradición de Fichte a Hegel, como “un acto de autorización moral a otro sujeto, que conlleva la obligación de autolimitar la propia conducta”, es decir, un “componente normativo de la ‘autolimitación [*Selbstbeschränkung*]’ del actor que atribuye” (Ann 192 [165]), se le añade que las diversas formas de reconocimiento se deben al otorgamiento mutuo de “un ‘estatus normativo’ que modifica, en cada caso, los motivos admitidos y la extensión de los elementos de la personalidad que pueden estar en juego” (Ann 201n [172n]).⁵⁸ El “amor” seguirá siendo la referencia, y esto aunque la evolución intelectual de Hegel hacia la “filosofía del espíritu objetivo” hubiera podido relativizar su valor objetivo para el reconocimiento hacia una realización más gradual y en ámbitos de la realidad muy distintos: toda referencia al amor y al reconocimiento seguirá siendo para Hegel, así lo entiende Honneth, “completamente normativo [*durch und durch normativ*]”, es decir, no como “estructuras invariables de la interacción social” (Ann 172 [147]), sino como configuraciones comunicativas de la intersubjetividad

56. En opinión de Honneth, sigue habiendo un déficit en la historiografía de la sociología: no se suele apreciar adecuadamente el papel formativo de Hegel en esta disciplina, que ya en aquel siglo XIX estaba e ciernes; esto contrasta, en general, con la relevancia que en este sentido se le adjudica a Montesquieu, Rousseau y Condorcet, Ferguson y Adam Smith, y ocasionalmente a Herder, como los “precursores filosóficos” de la sociología. Véase, Robert Bierstedt, “El pensamiento sociológico en el siglo XVIII”, en Tom Bottomore & Robert Nisbet (eds.), *Una historia del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, pp. 19-58.

57. Y si estas condiciones de reconocimiento ya dadas son percibidas por los sujetos como demasiado estrechas, demasiado restrictivas o demasiado desiguales, entonces, como también estaría presente en el planteamiento de Hegel, la fuerza constante de nuestra voluntad racional de autodeterminación aseguraría que se desaten *conflictos* y *luchas* por formas nuevas y ampliadas de reconocimiento.

58. Y aquí, específicamente frente a Heikki Ikäheimo, quien entiende las diversas formas de reconocimiento como “tipos” individuales relacionados con las exigencias morales de nuestro modo de vida. Véase: Heikki Ikäheimo, *Recognition and the Human Life-Form: Beyond Identity and Difference*, Routledge, New York & London, 2022 (para la referencia cap. 6.2)

humana, “efectivamente reales” [*wirklich*] u “objetivas”, “históricamente dadas” (“creadas por el espíritu”) e “institucionalmente cuajadas”, en las que “[...] los sujetos limitan complementariamente sus respectivos intereses personales, haciendo saber “expresivamente” [*expressiv*] hacia el exterior que se reconocen como iguales en su propia existencia o en su autodeterminación recíprocamente.” (Ann 173 [147])

Esta autorización, sin embargo, no debiera entenderse —apunta Honneth— meramente en sentido socio-ontológico, como “condición necesaria para existencia de normas sociales y, por tanto, para la vida en sociedad”, sino que:

[...] a través de su historización de esta relación básica de reconocimiento, al mismo tiempo [Hegel] ha creado la posibilidad de verla como una práctica enraizada en el mundo de la vida e institucionalmente enmarcada, que es ejercida por sujetos corpóreos [*leibhaftigen*] impulsados [*getriebebenen*] por preocupaciones y necesidades [*Nöte*] morales. (Ann 203-204 [174])

Aquí, con la rebaja de las exigencias trascendentales —es decir, más allá de un “ámbito espiritual” (Ann 201 [172])— que Hegel debió tener en mente con la idea de reconocimiento, las prácticas sociales en las que los sujetos se reconocen mutuamente como coautores de las normas por las que rigen sus vidas —y con ello instituciones sociales—, tienen ahora tanto un sentido normativo como uno fundamentalmente histórico y empírico.⁵⁹ Para Hegel, por tanto, lo que guían nuestros pensamientos y acciones, serían, principalmente, aquellas “normas autoimpuestas” que, en el marco de una “empresa cooperativa” de creación recíproca mediante formas de reconocimiento mutuo, se desvela la “autoridad” mutuamente otorgada de cada sujeto de “controlar la adecuación del contenido y la aplicación de los preceptos y reglas” mutuamente establecido (Ann 203 [173]).⁶⁰

Para apuntalar la conexión entre tal “objetividad en el otro” y su institucionalización, conviene afinar un poco más la comprensión de Honneth de la idea resultante de libertad “objetiva” —o “social”—, frente a algunas de las aportaciones contemporáneas más relevantes del *revival* neohegeliano actual: Robert Brandom y Robert B. Pippin.⁶¹ Según lo entiende Honneth, para Robert Brandom la libertad de Hegel sería un “acto expresivo del individuo” y una extensión comunitaria o una “socialización” de la idea kantiana de libertad “positiva”, en el sentido de dotarles a los individuos de la capacidad de vincularse ellos mismos a normas dependientes de reconocimiento de una comunidad de otros cuya autoridad reconocitiva también es libremente reconocida por el individuo a sí mismo. El reconocimiento recíproco resultante constituye el horizonte normativo en el que un sujeto

59. Si con el primer elemento, el *normativo*, se planteará el punto de inicio de una integración entre diferentes corrientes de comprensión del encuentro intersubjetivo, con el segundo, el *histórico y empírico*, se marca el camino hacia una destrascendentalización que subraya la comprensión que Honneth nos quiere ofrecer como eje de la integración (para los pormenores de esta integración, véase el cap. 4 §8).

60. En este punto Honneth se sirve de la exposición de Robert Brandom “Autonomy, Community, and Freedom”, en *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge (MA) & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, pp. 58-77.

61. Para lo que sigue: Axel Honneth, “Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition”, en *ArF*, pp. 139-162, específicamente pp. 149-155. Aquí, aunque gran parte de las diferencias corresponden en realidad a una interpretación de Hegel alternativa o diferente, serán sin embargo los resultados de las mismas en lo que atañe a la noción de libertad lo que más me interesa; el objetivo no es otro que clarificar la idea que Honneth quiere revelar (y no tanto, por ejemplo, lo que debiera entenderse por lo que Hegel llama “libertad objetiva”).

hace uso de su libertad positiva para renovar el potencial cultural compartido a través de sus propias iniciativas “expresivas”.⁶² Esta interpretación converge con la idea de libertad social que Honneth articula en la medida en que se entiende que el núcleo de la idea hegeliana conecta la libertad individual con el supuesto de la perspectiva de un “nosotros”; pero la libertad que se realiza a través de esta participación en una comunidad de sujetos que reconocen recíprocamente la autonomía de los demás es, según la interpretación de Brandom de Hegel, entendida solo como un ejercicio individual, como el acto expresivo del individuo que presta un nuevo acento a la cultura compartida. Para Honneth, Hegel entendió la libertad que posibilita el reconocimiento recíproco como una *práctica común o cooperativa*, es decir, es sólo complementándose mutuamente que las intenciones de los individuos pueden lograr la conclusión deseada individualmente (o subjetivamente). Por lo tanto, la libertad en su sentido “objetivo” no sería algo que un sujeto individual pueda realizar por sí solo, sino que es algo que solo puede lograr en una acción colectiva regulada con o junto a otros.⁶³

Con respecto a Robert B. Pippin el argumento es parcialmente distinto. Este habría interpretado el concepto de libertad de Hegel como refiriéndose principalmente a la agencia (*agency*) racional del sujeto individual reconociendo con ello que esa libertad es solo posible para Hegel en el contexto de las instituciones sociales que proporcionan a los agentes individuales el estatus de reconocimiento adecuado.⁶⁴ Sin embargo, según lo entiende Honneth, Hegel está impulsando una idea intersubjetiva “mucho más fuerte” con su concepción de la libertad: el individuo solo realizar la libertad que está disponible a través de ciertas instituciones cuando actúa en cooperación con otros cuyas intenciones constituyen un *elemento propio*: no solo es necesario para Hegel que el ejercicio de la libertad individual se derive de la perspectiva de un “nosotros”, que hace posible la constitución de una comunidad de reconocimiento o un compromiso común con las instituciones que garantizan la libertad; además, este ejercicio de libertad debe realizarse con la expectativa de que los demás miembros de la comunidad llevarán a cabo acciones que *correspondan a mis intenciones o necesidades*. Solo está “intersubjetividad duplicada” —dice Honneth (ArF 152)—, es

62. Para esto DRF 121 [93]. Para Brandom, véase: Robert B. Brandom, “Autonomy, Community, and Freedom” en *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mss) & London, 2009, pp. 58-77, esp. 72-77.

63. Para Frederick Neuhouser, la libertad de Hegel como “acto individual” no requiere de “acción recíproca de otro sujeto”, por lo que las reservas de Honneth al respecto son en este sentido similares a las que expone ante Brandom. Según Neuhouser, Hegel expone en sus *Grundlinien* la idea de que un concepto completo de libertad individual debe estar compuesto por todos los requisitos institucionales que permitan a los miembros de la sociedad articular sus identidades particulares sin coerción en la forma externa de los roles sociales —y así aceptar caminos institucionalmente establecidos de autorrealización; también va a entender la libertad individual vinculada con el supuesto de la perspectiva de un “nosotros” que hace posible comprender instituciones específicas que permiten la libertad y están arraigadas en intereses comunes (Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, op. cit., cap. 5, pp. 145-174.). Sin embargo, y a pesar de la enorme influencia que su interpretación tiene en Honneth —de quien toma, entre otras sugerencias, el calificativo de “social” para la noción de libertad—, para Neuhouser, como para Brandom, la práctica de la libertad condicionada “socialmente” se entiende como un acto individual que cada participante debería poder realizar por sí mismo sin requerir (necesariamente) la acción recíproca de otro sujeto.

64. Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, Parte II, “Freedom”, cap. 5 y 6, pp. 121-209.

decir, como condición y como fin a ser producido a partir de la acción libre, hace posible entender por qué Hegel una y otra vez pensó en el amor como el paradigma de su propia idea de libertad.

Con las dos precisiones anteriores —donde además de la cooperación se introduce la (por ahora) no muy clara necesidad de *instituciones*—, puede entenderse ya como la comprensión de la voluntad libre como *autodesrestricción* es, sin embargo, sólo un primer paso. El segundo, y aquello que engarza realmente con la comprensión de Hegel de la libertad “objetiva”, según Honneth, es decir, su carácter genuinamente “social”, tiene que dar un paso hacia lo “institucional”. Esto queda ya claramente formulado en *DRF*, donde, sintéticamente, Honneth afirma que:

el sujeto es, en último término, «libre» solo cuando en el marco de prácticas institucionales encuentra una contraparte con la que conecta en una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en sus metas una condición para la realización de las metas propias. En la fórmula «estar-con-uno-mismo en el otro» siempre hay una referencia a instituciones sociales en la medida en que solo prácticas asentadas estables [*eingespielte, verstetigte Praktiken*] que garantizan que los sujetos involucrados puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y es solo esa forma de reconocimiento la que le permite al individuo implementar y realizar los objetivos reflexivamente ganados (*DRF* 86-87 [68] trad. mod.).

La visión original de Hegel es, según Honneth, que “la libertad representa siempre una relación de reconocimiento vinculada a una institución”, por lo que tiene que hacer “inteligible” la forma en la que, más allá de la relación amorosa, otros ámbitos de la vida social cotidiana constituyen una “institución del reconocimiento”. Estas deben de entenderse ahora como “forma[s] nueva[s], *indirecta*[s] del ‘estar consigo mismo en el otro’” (*DRF* 88-89 [70]), es decir, que crean una relación de reconocimiento mediante la cual los individuos amplían su libertad.⁶⁵ La peculiaridad de la intuición central que Honneth rescata de Hegel, lo que la haría “extremadamente convincente”, no es el querer “revelar en la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]” ciertas condiciones sociales que hagan posible la realización de ciertos objetivos reflexivamente autoestablecidos, sino que, más aún, habría querido:

[...] ver *licuada* la ‘materia’ de la realidad [*den »Stoff« der Realität so weit verflüssigt sehen*] en un grado tal que la estructura misma de la libertad reflexiva se *refleje* una vez más objetivamente en ella. El mundo de la objetividad se adecúa al anhelo individual de libertad en el sentido de que quiere de suyo aquello que el sujeto tiene reflexivamente como intención (*DRF* 91 [71] trad. mod., curs. mía).⁶⁶

65. Como nueva ampliación de la libertad, lo es respecto a las diferentes esferas de la vida cotidiana que se entienden como constitutivas de la vida social, para con ello entender a su vez la sociedad como “una relación estratificada de relaciones de reconocimiento” en la que la libertad de cada uno de sus miembros “sólo comienza” allí donde se pueda “participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguren una relación de reconocimiento mutuo” (*DRF* 89 [70]). Aunque, por el momento, dejaré a un lado la relación entre libertad y reconocimiento (véase cap. 6), debe quedar claro que para la comprensión de la libertad objetiva o social que Honneth nos propone, el reconocimiento es lo fundamental.

66. En comparación con una “versión débil” (que ve en Joseph Raz: véase Joseph Raz, *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford, 1988, cap. 12.5, esp. pp. 307-311), Honneth llama a esto “versión fuerte” de la institucionalidad, y se dirige a un requerimiento “ontológico” que pretende presentar la “objetividad” misma en la forma de “cosujetos” que realizan su subjetividad ya reflexivamente determinada.

1.2. Transformación del espíritu objetivo y la normatividad de la *Sittlichkeit*

§6. **Espíritu objetivo y *Sittlichkeit*.** La locución “espíritu objetivo” aparece, como es sabido, en la primera edición de la *Enciclopedia* (1817)⁶⁷, donde se definen al mismo tiempo los conceptos relacionados de espíritu subjetivo y espíritu absoluto. Desde un punto de vista sistemático, el espíritu objetivo constituye, junto al espíritu subjetivo, la esfera del espíritu *finito* y por lo tanto se define como opuesta al espíritu infinito o “espíritu en su verdad absoluta” (Enz III §385 [675]),⁶⁸ por lo que la posición del espíritu objetivo se define tanto por la dicotomía finito-infinito como por la tricotomía subjetivo-objetivo-absoluto. Por lo general, lo que Hegel llama “espíritu objetivo” podría decirse que representa su “filosofía de lo social”:⁶⁹ la realidad efectiva, la *Wirklichkeit*, es *espiritual* y está constituida por un sistema “holístico” de conceptos diferenciados cuyo objeto es, a la vez, las pretensiones e interacciones de los individuos y los procesos sociales, por un lado, y las leyes jurídicas y las instituciones estatales, por otro. Lo “objetivo” del espíritu es entonces la realidad social efectiva y las normas sociales, así como el que las leyes y normas de la sociedad —e incluso el Estado⁷⁰— no sean meras convenciones, sino determinaciones necesarias históricamente desarrolladas de la razón.

Además de interacciones, normas e instituciones, el espíritu objetivo tiene también connotaciones de *subjetividad* precisamente porque descansa en el concepto de *espíritu*. El proceso y estructura de la reflexión, de la autodiferenciación y de la toma de consciencia de un todo articulado en los individuos independientes, está presente en el concepto de espíritu *objetivo* allí donde, como *espíritu*, se atiende a la comprensión sistemática y la valoración de los diversos ordenes de lo social —los cuales requieren, por tanto, de la categoría de sub-

Honneth vuelve a hacer uso de esta distinción en *Die Idee des Sozialismus* (2015) con objeto de acentuar la forma en la que Hegel va más allá de la idea de Raz de que “los individuos no pueden hacer uso de su autonomía en tanto no vivan en una comunidad social que les ofrezca *posibilidades* concretas de realizar los objetivos que desean” (Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Berlin, 2020² (2015), p. 47 [trad. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Katz, Buenos Aires; Madrid, 2017 (trad. G. Calderón), p. 56, curs. mía). En otros términos, es la idea de la “comunidad como una condición necesaria para el logro de otros valores” (Andrew Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, Cambridge, Bambridge University Press, 2000, pp. 55-56.), pero no el de un “individualismo holístico” como el que le corresponde a la idea de libertad social (Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, op. cit. p. 47 [p. 57]).

67. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie Wissenschaften im Grundrisse* (1817), en *Gesammelte Werke*. Vol. 13 (editado por Wolfgang Bonsiepen, Klaus Grotzsch), Meiner, Hamburg, 2001, §306 y §401.
68. La Adición (*Zusatz*) al § 385 de la *Enciclopedia* de Berlín aclara la relación entre estos tres momentos del espíritu: viniendo de la naturaleza, que es la alteridad misma, el espíritu subjetivo está “en la relación con uno mismo como con otro”, ante lo que el espíritu objetivo, “el conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo como libre llega al ser allí”, la libertad conquista “una realidad externa”; sin embargo, “el defecto de esta objetividad del espíritu consiste en que es sólo una objetividad planteada”, por lo que “este grado, también, debe ser anulado por el espíritu”. Al “dejar que el mundo salga libremente de él”, el espíritu finito se eleva a la infinitud del espíritu absoluto (Enz III §385 [675]).
69. Para esto y lo que sigue: Ludwig Siep, “Objektiver Geist und soziale Evolution. Hegel und die gegenwärtige Sozialphilosophie”, en *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997-2009*, Fink, Paderborn & München, 2010, pp. 197-210, p. 197.
70. Ludwig Siep, “Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?”, en *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Ibid. pp. 93-114.

jetividad. Al espíritu le pertenece entonces la autoconsciencia, no sólo en el sentido de un “nosotros” colectivo que se expresa en una cultura —en el espíritu de una época—, sino también en el sentido de la toma de consciencia de un espíritu tal en el yo individual. Este segundo elemento, digamos, subjetivo, de la noción de espíritu objetivo (y de su filosofía de lo social) es al mismo tiempo crítica y continuación de las teorías previas de la subjetividad —Kant, Fichte y Schelling—: continúa el postulado de que los derechos del individuo son realizados plenamente en el todo autosuficiente de la “comunidad” o “el ser común” (*Gemeinwesen*) constituido de modo racional, pero entendiendo por subjetividad no sólo la forma de la consciencia y la voluntad individuales.⁷¹

Con todo ello, el orden racional del ser común tiene que ser mostrado a través de un movimiento de autorreflexión de los conceptos de la razón práctica y de las formas racionales de la voluntad. Aquí, donde se señala a la comprensión misma de la racionalidad —en cuanto orden social racional—, es donde emerge también la concepción teleológica implícita en la filosofía de lo social de Hegel: como tal, es *normativa*, al menos en la medida en que ordena las relaciones sociales según los grados de libertad en ellas realizados y la conciencia acerca de la libertad. A diferencia de lo que ocurre en la teoría contractualista moderna y en sus renacimientos contemporáneos, Hegel no reduce ni la sociedad ni el Estado a meras acciones e intereses conscientes de los individuos, sino que concibe la integración de la sociedad a través del asentimiento implícito y explícito a normas, entre las que se encuentran aquellas que tienen por objeto los derechos y pretensiones de los individuos.⁷²

Es de esta forma, con este panorama de una filosofía de lo social, donde se entiende, también para el presente, que de entre las afirmaciones de Hegel en las *Grundlinien* la más controvertida —y también más sustantiva— se refiera a la más afamada sentencia del *Prefacio*: “Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional [*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*]” (GPhR 24 [67] trad. mod.). Y es que esta afirmación vislumbra ya lo que podría ser entendido como el peculiar “método” empleado por Hegel, el cual implica la búsqueda —de la *experiencia*— de las instituciones ya existentes con el fin de dar determinación al relato de una filosofía del orden social racional.⁷³ Aquí, si bien (“después de Napoleón” —ésta es la clásica afirmación de Hegel—) es fundamental *lo que* ya es implícitamente racional y sólo requiere la forma racional que la comprensión filosófica pueda otorgarle para llegar a ser *completamente* racional, cuando anuncia esta doctrina se refiere a ella no como una presuposición, sino como una “convicción” que tomaría como “punto de partida” y que la misma filosofía debe asumir si es que es filosofía: que lo que *es* real efectivo es racional —aunque (todavía) lo sea imperfecta o sólo implícitamente—, sería lo constitutivo para Hegel

71. Para esto, véase, Kervégan, *The Actual and the Rational*, op. cit. cap. 12.

72. La idea de integración que atesora se diferencia de la teoría de sistemas contemporánea (Luhmann) allí donde la concepción hegeliana del espíritu objetivo repercute ante todo en dos direcciones distintas de la moderna filosofía de lo social: por una parte, en las teorías acerca de los sistemas autoreferenciales y reflexivos, y por la otra, en el análisis de las condiciones sociales e institucionales de la formación de una conciencia moderna. Para la diferencia entre el concepto de “reflexión” de Luhmann y la concepción del “espíritu” de Hegel, véase, Ludwig Siep. “Hegels Holismus und die gegenwärtige Sozialphilosophie”, *Ibid.* pp. 152-155.

73. Una suposición ésta, afirma Frederick Neuhouser, que “está implícita en las afirmaciones [...] de que la tarea de esa filosofía es comprender el presente” (Neuhouser, “The Method of the Philosophy of Right”, *Ibid.* p. 20). Neuhouser se refiere a GPhR 20 [62] y al “comprender lo que *es*” de GPhR 21 [63].

de la postura que la filosofía debe asumir si quiere comprender la realidad.⁷⁴ Esta capacidad para juzgar ciertos aspectos de la realidad como menos que totalmente racionales,⁷⁵ vendría marcada por dos características que definen los contornos de la *ciencia de la sociedad* que contienen las *Grundlinien*: sus recursos para dar contenido determinado a la idea abstracta de libertad (mediante el desarrollo de tres concepciones específicas de la misma) y su capacidad para detectar “contradicciones” en las formas en las que esas concepciones de las libertades se realizan en las instituciones de/del derecho.⁷⁶

La lectura de Honneth puede entenderse (tanto en *LU* como, sobre todo, en *DRF*) como el de una filosofía de lo social⁷⁷ que quiere dirigirse a desvelar normativamente el contenido racional del orden social —que en tal sentido debe ser también justo— y, a partir de ahí, articular lo que llama: una *teoría de la justicia como análisis de la sociedad*.⁷⁸ Sin embargo, la de Honneth —fundamentalmente en *DRF*— no deja de ser por ello una aproximación de “inspiración” hegeliana en diferentes puntos, los cuales deben ser clarificados siguiendo la orientación de las dos tesis centrales que componían la “sustancia auténtica” de las *Grundlinien*. Para ello, me dirijo primero a lo que —a través de la noción de “derecho”— podría entenderse como una “sociologización” del espíritu objetivo que, sin embargo, o precisamente por ello, ha abandonado toda articulación expositiva dialéctica del “método”. Seguidamente exploraré lo que puede ser entendido como la “inspiración” hegeliana de Honneth respecto a esta “ciencia de la sociedad”, pues esto es a grandes rasgos lo que Honneth despliega también en *DRF*, si bien es cierto que con una considerable salvedad: la ausencia de toda pretensión de reconciliación entre individuo y realidad social efectiva. (Esto es lo que corresponde al apartado (a)).

-
74. La comprensión de Hegel del punto de vista adecuado para la filosofía se basaría entonces en una concepción compleja de la razón como una actividad dirigida por objetivos o metas, impulsada a lograr sólo sus propios fines auto-postulados, así como en tesis (interrelacionadas) sobre el carácter teleológico de la historia humana. Estas afirmaciones fundamentales no están justificadas en las *Grundlinien*, ni podrían estarlo aquí, pero, en cualquier caso, carecer de una prueba adecuada del punto de partida concreto no haría desaparecer el rigor filosófico de su “método”, como si la comprensión de Hegel de lo que es dar forma racional a un contenido ya implícitamente racional fuera tan débil que permitiese que cualquier cosa se haga encajar en la forma de la razón. (Neuhouser “The Method of the Philosophy of Right”, 2017, p. 20).
75. Es decir, su capacidad, en la jerga hegeliana, para distinguir la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) o “existencia/ser-ahí” (*Dasein*) de la “mera realidad” (*Realität*) o “existencia” (*Existenz*): aun cuando “nada es real sino la Idea” [*nichts wirklich ist als die Idee*] (GPhR 25 [62]), gran parte de la *Realität* no es una manifestación de la razón.
76. Esta es la caracterización general, y la valía, que Neuhouser ve en las *Grundlinien* y que conformaría el marco de una “ciencia de la sociedad”. Véase para esto: F. Neuhouser, “The Idea of a Hegelian ‘Science’ of Society”, en S. Houlgate & M. Baur (eds.) *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, Oxford, UK, 2011, pp. 281-296.
77. Para la comprensión de la filosofía social de Honneth: Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000, pp. 11-70. Par una visión cercana: Rahel Jaeggi & Robin Celikates, *Filosofía social. Una introducción*, Alianza, Madrid, 2023 (trad. J. Magnet Colomer).
78. Par una primera exposición de esta comprensión: Axel Honneth, “Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen im Anschluss an Hegel”, en Christoph Menke & Juliane Rebentisch (eds.) *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar.*, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin, 2008, pp. 11-29.

Por su parte, el apartado (b) quiere exponer los pormenores de la segunda tesis de la sustancia auténtica de la obra y sus consecuencias. La *Sittlichkeit*⁷⁹, la noción central aquí, sería aquel término utilizado por Hegel para la realización de la normatividad en la medida en que, por un lado, en ella la libertad adquiere una *realidad efectiva* que no tiene por sí sola y, por otro, en ella el bien abstracto de la subjetividad moral se convierte en un bien que se *vive, viviente*, porque se encarna en prácticas y representaciones comunes compartidas. Aquí se halla la interacción entre generalidad objetiva (el “ser ético” o “sustancia ética”) y la particularidad subjetiva (la “autoconciencia” de los individuos): la primera es el fundamento de la segunda, y la segunda es el principio de realización efectiva de la primera. La escisión aparentemente fundamental que habitaría entre subjetividad y mundo, se *supera* en el espíritu objetivo a través de la *Sittlichkeit* —la cual se impone a través de una especie de inmediatez (es “*vorhanden*”, está presente) y, a la vez, de una intersubjetividad de prácticas. Esta relación, con otros sujetos y con algo “dado” que siempre está ya ahí —pero que sólo *está* gracias al sujeto individual y a otros sujetos—, es la original relación que en la *Sittlichkeit* se da entre objetividad y subjetividad.

Desde este punto de vista bien podría decirse que la *Sittlichkeit*, por tanto, no es una “parte” del espíritu objetivo, yuxtapuesta al derecho abstracto y a la moralidad, sino que, en verdad, solo ella corresponde verdaderamente a la definición hegeliana de espíritu objetivo.⁸⁰ Como objetividad vivida por particulares, la constitución de los individuos como sujetos es en la relación vivida que tienen con esta totalidad objetiva, la cual, a su vez, sólo existe a través de sus acciones y gracias a sus disposiciones internas. La *Sittlichkeit* coincidiría así con el espíritu objetivo en su totalidad, y el derecho abstracto y la moralidad serían más bien “momentos abstractos” que sólo adquirirían sustancia si se articulan dentro de su unidad concreta; el espíritu objetivo, captado desde el punto de vista de sus dos momentos incompletos, requeriría así una *superación* —*Aufhebung*, es decir, no su abolición o desaparición— hacia donde reciben la garantía de su realización efectiva, y donde se reúne y remodela el formalismo objetivo del derecho abstracto y el formalismo subjetivo de la conciencia moral. La *Sittlichkeit* tendría, por así decirlo, los rasgos de un mundo de objetividad cuyas determinaciones, formando un “ámbito de necesidad”, son los “*poderes éticos* [*sittlichen*] que rigen la vida de los individuos” (GPhR §145 [244]).⁸¹

Un paso más allá en la caracterización de la *Sittlichkeit* se da en el momento en el que, porque contienen precisamente las prácticas individuales y colectivas —es decir, aquello

79. Con una definición clara de lo que Hegel va a llamar *Sittlichkeit* comienza la tercera parte —del mismo título— de las *Grundlinien*: “La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente [*lebendige*] que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su acción su realidad [efectiva, *Wirklichkeit*], así como esta tiene en el ser ético [*sittlichen Sein*] su fundamento en y por sí [*an und für sich*] y su fin motor, — [la eticidad] es el concepto de libertad convertido *en mundo existente* [*vorhandenen Welt*] y *en naturaleza de la autoconciencia*” (GPhR § 142 [243])

80. Véase, J. F. Kervégan, *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2018 (trads. D. Ginsburg & M. Shuster), cap. 6.

81. Con ello, los individuos no serán ya meros accidentes de esta sustancia *sittliche*, pues el sistema de determinaciones objetivas al que pertenecen sus acciones es para ellos un mundo *vivido* que sólo tiene realidad efectiva cuando es un “objeto [*Objekt*] de saber” o, al menos, de “fe” o creencias propias (GPhR §146 [245]). A diferencia de las leyes de la naturaleza, las “leyes” *sittliche* sólo tendrían validez en las representaciones que los individuos tienen de ellas: su validez se basa en el conocimiento y reconocimiento de los sujetos sobre ellas.

que el derecho abstracto y la moralidad reducen a operaciones abstractas y solo vislumbran en su dimensión individual—, mostraría un arraigo *institucional*. La pretensión de explicar la situación de que el individuo pueda someterse a la generalidad —podríamos decir, sin indeterminación y con reconciliación con la realidad efectiva— sin, a su vez, implicar *necesariamente* subordinar la voluntad subjetiva a una voluntad caracterizada como objetiva, promete hacerse a través de una comprensión —de la ‘institución’ o ‘lo institucional’— que, al menos se podría decir, da prioridad a las estructuras objetivas.⁸² Esta concreción suele resultar aparentemente paradójica y siempre compleja en la medida en que la relación que los individuos tienen con sus pares y con el entorno *sittliche* (u objetivo) en el que existen implica, por un lado, el mundo social del “círculo de necesidad” que tiene “una autoridad y poder absolutos” (GPhR §146 [245]) sobre los individuos y sus representaciones de sí mismos, de los demás y de su entorno, pero, “por otro lado”, sin embargo, con la aseveración de que estos poderes objetivos “no son algo *extraño* [o, *ajeno*] al sujeto” pues garantizan que “el *espíritu da testimonio* de ellas como de su propia esencia” y que el sujeto “vive como en su elemento no distinto de sí” (GPhR §147 [245] trad. ligeramente mod.) —en otras palabras, el derecho a la particularidad mediante su propia individualidad.

En la aparente relación paradójica por la cual subjetividad y objetividad, libertad y necesidad, individualidad y sociabilidad se construirían y fortalecerían mutuamente, el término *instituciones* (*Institutionen*) sólo ocasional, pero siempre decisivamente, aparece en el texto de Hegel. Como expresiones “del poder de lo racional dentro de la necesidad” (GPhR §263 [349]), las instituciones (*sittliche*) están, por así decirlo, siempre ya allí, garantizando no sólo la cohesión del individuo y la totalidad objetiva, sino también su génesis común.⁸³ En cualquier caso, la doctrina del espíritu objetivo da un papel importante a las *instituciones* por lo que conviene aclarar su papel respecto a la normatividad de las sociedades, es decir, de las acciones normativamente estructuradas de los sujetos dentro de las redes institucionales,⁸⁴ pero sobre todo —para nuestro caso— cual es el lugar que Honneth le concede.

82. Esto es lo que J.F. Kervégan llama “sintaxis del espíritu objetivo” o “sintaxis sobre la semántica y la pragmática del sistema de la eticidad” (J.-F. Kervégan, *The Actual and the Rational*, Ibid. pp. 336-339).

83. Ha sido Jean-François Kervégan quien ha venido defendiendo la perspectiva compartida de la doctrina hegeliana de la *Sittlichkeit* —incluso si parece inclinarse hacia el lado de la objetividad— con las llamadas teorías institucionalistas que pretenden ir más allá de la elección entre subjetivismo y objetivismo (véase Kervégan, *The Actual and the Rational*, Ibid. “Preliminary” (Parte IV) y Maurice Hauriou, *La teoría de la institución y de la fundación. Ensayo de vitalismo social*, Ediciones Olejnik, Santiago de Chile, 2020 (trad. A. Enrique Sampay)). Tanto para Hegel como para Maurice Hauriou —esta es la tesis de Kervégan—, las instituciones no serían artefactos, sino “capas geológicas” que hacen las veces de “base arcaica para la verdad” en las cuales se basan las costumbres, creencias y prácticas —y en las que se entrelazan para formar los diferentes campos de acción— como en una especie de (segunda) naturaleza. Para los sujetos, las instituciones serían por tanto “cuasi cosas” que proporcionan el mundo en el que se mueven: están allí, aparentemente eternas, porque son presupuestas por los comportamientos cotidianos para los que proporcionan un horizonte de significado; establecen una “razón objetiva” (véase para esto: Vincent Descombes, “Is There an Objective Spirit?”, en James Tully (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 96-119). En tal sentido debiera entenderse a la *Sittlichkeit* como la formulación de un “institucionalismo débil”.

84. Sería, en esta línea, precisamente la doctrina hegeliana de la *Sittlichkeit* la que inaugura una relación muy particular entre subjetividad e instituciones, que permite determinar, mediante una concepción original de la normatividad, lo que significa para los individuos llevar una *vida ética* o *sittliche Leben*. Hablar, como Hegel a veces (aunque rara vez) hace, de una *vida ética* es, por lo tanto, suponer que el asunto de la *institución* de la individualidad o la subjetividad dentro del contexto institucional que Hegel llama *espíri-*

a) Sociologización del “derecho” y racionalidad sin reconciliación

§7. **Del movimiento dialéctico a la sociologización.** El “derecho” (*Recht*) es lo que Hegel llama la libertad como “Idea” (*Idee*) o, de forma equivalente, la “existencia [o ser-ahí, *Dasein*] de la voluntad libre” (GPhR §29 [106]), y se refiere al “reino [o ámbito, *Reich*] de la libertad realizada”, es decir, a cualquier aspecto en el que la libertad se realiza en el mundo (GPhR §4 [83]) —o, dicho de otro modo, a la realización de la libertad. Esta caracterización básica deviene un procedimiento o un “método” de exposición que depende de dos aspectos de un mismo movimiento argumentativo. En lo que Hegel caracteriza como “desarrollar la *Idea* a partir del concepto” (GPhR §2 [74]) se encuentra uno de esos aspectos, es decir, el desarrollo del *concepto* de libertad en tres concepciones a su vez sistemáticamente relacionadas entre sí (en la jerga hegeliana, la *Idea* de algo incluye el *concepto* de algo junto con su *realización* en el mundo (GPhR §1 [73])). El otro aspecto es el desarrollo de la *Idea* del *derecho* a partir de su concepto —la libertad—, el cual derivará no sólo en un conjunto completo de concepciones de libertad, sino también en las “configuraciones” [*Gestaltungen*] o instituciones del mundo realmente efectivo del derecho que a cada una le corresponden (GPhR §32 [112]).

El despliegue del movimiento argumentativo sistemático —o lo que caracterizaría el “método” mismo— que se nos ofrece, es entonces el despliegue de la invocación de una afirmación sobre el “derecho” y de un *ámbito* correspondiente, que pasa a otro mostrando su desarrollo. Y es que el “desarrollo del concepto” (de libertad) es tanto un análisis conceptual como una operación y movimiento de un lado a otro entre tales dos planos o aspectos, sumamente entrelazados, del análisis: el de la deducción de un conjunto completo de tres *concepciones* distinguibles pero relacionadas de libertad y el de una reflexión sistemática sobre las instituciones y prácticas que *realizan* la libertad en todos sus ámbitos.⁸⁵ El carácter distintivo de “método” que así toma forma, sería la combinación de una reflexión lógica sobre el concepto de libertad y sobre las cuestiones relativas a su realización institucional cuya interrelación conjunta —del concepto y de su realización— marca la característica principal del movimiento (argumentativo) que se genera: el conducir de una concepción de la libertad a otra —esta es la caracterización general del movimiento— atendiendo a las “contradicciones” respecto a su realización, las cuales emergen ante la consideración de la

tu objetivo ha sido resuelto. Una distinción que, por tanto, puede ayudar es entre *Sittlichkeit* y “la vida ética” o “*das sittliches Leben*”. La *Sittlichkeit*, en la que los componentes objetivos del espíritu objetivo (instituciones) desempeñan un papel impulsor, crea las *condiciones* para una “vida ética” al producir esquemas distintos e históricamente situados para la realización efectiva de la subjetividad, pero solo los *individuos* cuya constitución permite pueden tener tal vida, es decir, *pueden vivirla* de manera coherente y razonable *como si* esta vida fuese el resultado de su propia elección autónoma.

85. La libertad realizada en el orden social racional no parece agotarse, sin embargo, con las libertades que disfrutaban individualmente sus miembros; también incluiría un tipo de libertad (una reproducción autodeterminada de sí misma) que Hegel atribuiría únicamente al orden social en su conjunto. Véase Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, op. cit., pp. 114-144 y Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit. pp. 194-213

ausencia en el mundo del pleno complemento de las instituciones sociales que, al final, se muestran necesarias para que se realice plenamente la libertad.⁸⁶

Las tres divisiones principales del texto —“Abstrakte Recht”, “Moralität” y “Sittlichkeit”— junto con las concepciones de la libertad en la que cada uno se basa, conforman entonces las “etapas de un único argumento filosófico” —dialéctico— en el que se pretende articular una concepción integral y plenamente adecuada de la libertad y de su realización;⁸⁷ una formulación “dialéctica” que se repite hasta que el proceso produce una concepción *completa* de la libertad —más precisamente, un conjunto de concepciones sistemáticamente relacionadas de la libertad— cuya integridad se revela por el hecho de que su realización en las prácticas, en el “derecho”, no revela ya aspectos en los que es inadecuada para el *Ideal* de una voluntad determinada por nada externo a sí misma. El argumento, por tanto, no comienza con una concepción fija y totalmente determinada de la libertad que un orden social racional debe realizar, sino que llega a tal concepción sólo concatenando argumentos sobre el alcance y la adecuación de diferentes concepciones, preliminares e incompletas, de libertad. El método por el cual las *Grundlinien* establece la concepción “correcta” de libertad y las instituciones “correctas” del “derecho” procede, entonces, no importando y aplicando conceptos establecidos en alguna otra división de la filosofía, sino siguiendo un movimiento de pensamiento inmanente al desarrollo de la *Idea*.

En la rehabilitación de Honneth, sin embargo, está ausente toda pretensión de recuperar el movimiento dialéctico que caracteriza el método empleado por Hegel para la exposición, ante sus lectores, de la realización de la libertad. Las nociones de “espíritu objetivo” y de “derecho” se encaminan, más bien, a proporcionar el marco para una teoría “normativa” de lo justo cuya justificación emerja del análisis de la sociedad —o, como también dirá, para una “teoría de la justicia como análisis de la sociedad”— es decir lo que podemos entender como un “derecho de la libertad”.⁸⁸ El camino a seguir, como ya he indicado, es el de eludir la dependencia de la *Lógica* acentuando continuamente toda una serie de premisas que procedían de la “fase creativa inicial de su [de Hegel] período de Jena” (LU 19 [62]);⁸⁹ el re-

86. Así, aunque en las *Grundlinien* se puede distinguir el desarrollo conceptual (el “desarrollo del concepto”) de sus afirmaciones sobre cómo debe estructurarse el mundo social para que se materialice la libertad (el “desarrollo de la *Idea* fuera del concepto”), ninguno de ellos podría proceder independientemente del otro; ambos son necesarios para que sea posible un desarrollo *inmanente* de la *Idea* de la libertad.

87. Este argumento comenzaría con la concepción más simple de una voluntad auto-determinada, la cual, al mostrar la necesidad de ser complementada con una concepción más compleja, se entiende por sí misma como *incompleta*. Una concepción específica de la libertad se muestra *incompleta* cuando en el intento de pensar en un mundo en el que se realiza, se revela que tal mundo “contradice” de alguna manera el ideal central de la libertad, el de una voluntad determinada sólo por sí misma. La demostración de que una comprensión de la libertad es incompleta señala así la necesidad de revisar esa concepción, y de la revisión emerge una forma distintiva de conservar, en lugar de descartar, la concepción original de la libertad. La concepción considerada incompleta —capta una parte, pero no la totalidad de la libertad— necesita de complementación en una concepción más compleja de la libertad, cuyos rasgos debieran responder de alguna manera a lo muy incompleta que se mostró a su predecesor. Este movimiento es lo que se aprecia en las “transiciones” que marcan la progresión del texto de una división principal a otra (GPhR §104 y §141 [180-1 y 238]).

88. Este es también el título de la introducción a *Das Recht der Freiheit*: “Gerechtigkeitslehre als Gesellschaftsanalyse” (DRF 14-32 [13-26]).

89. Es decir, relaciones intersubjetivas, condiciones sociales, modelos de acción y costumbre y, finalmente, una cultura de la libertad comunicativa. Estas cuatro premisas, que ya había sido trabajadas por Honneth en *Kampf um Anerkennung* (KA 20-53 [20-44]), sirven ahora para mostrar en qué grado la de Hegel fue,

sultado es que de la amplia y especulativa empresa filosófica a la que al espíritu objetivo le estaba destinada la tarea de comprender el proceso de la autorreflexión de la razón —en su momento objetivo circunscrito a su forma *finita*— sólo quedarán “las manifestaciones externas de las instituciones y las prácticas sociales” (LU 17 [62]). Las lentes “postmetafísicas” que configuran el punto de partida harán que el peso de la rehabilitación de Honneth caiga, en definitiva, en cómo conceptualizar las instituciones y prácticas sociales que origina la noción de espíritu objetivo; y todo esto de forma que —todavía con una enorme ambición teórica— se albergue la pretensión *únicamente* de desvelar “los principios normativos de un orden social justo bajo condiciones modernas” (LU 16 [60]).

En su determinación más general, el espíritu objetivo va a ser el resultado de “reconstruir sistemáticamente aquellos pasos necesarios mediante los cuales la voluntad libre de todo ser humano alcanza su realización en el presente” (LU 20 [63]),⁹⁰ y si —como premisa— la vida social ya contiene en general suficientes normas validas y justificadas “como para poder fundamentar de manera fiable la mayoría de nuestros juicios y decisiones”, con ello —para Honneth— ya nos moveríamos en la “convicción de mucho mayor alcance” del proyecto “espíritu objetivo” de Hegel: “sólo se debía hablar de la realidad de la sociedad [*gesellschaftlichen Realität*] como del ‘espíritu objetivo’, y hacerlo de tal forma que sea concebido como “el resultado de la aplicación racional de fundamentos con capacidad de generalización” (LU 91 [126-7] trad. mod.). El concepto de “espíritu objetivo” —como se exponía en la tesis central y sustancia de la obra para la reactualización— contendría así la idea de que “toda la realidad efectiva de la sociedad tiene una estructura racional” (LU 15 [58] trad. mod.).⁹¹

Incluso aunque en *DRF* esta *traducción sociológica*⁹² sea ya clarificadora de cómo en algún grado toda sociedad es una “encarnación” del espíritu objetivo —y esto a pesar del “sentido tenue” y la necesidad de un enriquecimiento de su contenido (DRF 19 [17])—, la cuestión central será la de cómo se encamina, y la clave será, para Honneth, la categoría de “derecho” o *Recht*: acentuando precisamente la innovación de la concepción del derecho de Hegel frente a las corrientes dominantes del derecho natural, esta categoría central de la filosofía del espíritu objetivo deberá dar cuanta, específicamente, de la posibilidad de distinguir el marco “normativo” (norma y/o ley) de la acción social; si el “sistema de derecho” —como “el reino de la libertad realizada”, y como “*existencia de la voluntad libre*” (GPhR, §§ 4 y 29 [83 y 106])— es “la *voluntad*, la cual es *libre*, de modo que [...] [el sistema del derecho] es el reino de la libertad realizada” (GPhR, §4 [83]), entonces el “reino” [*Reich*] (o “ámbito”) que el sistema del derecho debe crear tiene que incluir a las “determinaciones”

desde el principio, una vía de “fundamentación” muy diferente de los principios de justicia deducidos del “derecho racional” de Kant y Fichte (LU 18 [61]).

90. Para esto, también: Karl-Heinz Ilting, “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel”, en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, CEPC, Madrid, 1989, pp. 67-92.

91. Para esta estructura racional, véase la siguiente sección. 1.2.b.

92. Para esta traducción sociológica, que viene de la mano de una reapropiación de la teoría de la sociedad de Talcott Parsons (si bien busca continuidad con el idealismo alemán de Hegel, Kant e incluso conecta finalmente con Weber), véase tanto DRF (18-19 [16]). Para una lectura contraria a esta sociologización, véase: Giuseppe Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2013, esp. cap. 3. Para la articulación de la confrontación entre Duso y Honneth, y más allá, con Rahel Jaeggi, véase: Francesco Callegaro, “Hegel precursore della sociologia?”, *Etica & Politica/Ethics & Politics*, vol. XVIII, no. 1, 2016, pp. 243-247.

que puedan valer ya como *metas* o *finés* generalizadas —normativas— de la libre autorrealización o realización de la libertad.⁹³ El “derecho” específicamente como “existencia de la voluntad libre” —y esto quiere decir, no limitado en su comprensión a una serie de principios generales garantizados estatalmente y formulados de manera meramente negativa— se convierte en la formulación más básica de lo que Honneth denominará teoría de la justicia como análisis de la sociedad.⁹⁴

Con la formulación de que toda existencia que sea existencia de la voluntad libre deba ser denominada como “derecho” hallaríamos una explicación adecuada del *doble significado* que contiene el término: tanto una “condición necesaria” como una “pretensión justificada” (LU 30 [72]).⁹⁵ En ese doble significado el alcance de su comprensión desbordaría definitivamente la mera referencia al orden estatal legal y coactivo para referirse, *también*, a todas las condiciones necesarias de realización de la libertad. Aquí se aúnan en una sola comprensión el que el “derecho”, en el sentido de Hegel, “no surge”, por un lado, del derecho legal o legislativo, sino también de lo que, en algún grado, ya está dado (LU 30 [72]), y con ello, o por ello, viene a cobrar sentido —lo que a primera vista resulta, como advierte Honneth, “equivoco o engañosos” (LU 31 [73])— el que su formulación se refiera a una *Rechtsphilosophie* (o filosofía del derecho): no se tratará de una “justificación normativa”, es decir, prescriptiva, del rol social que pudieran jugar las leyes o lo estrictamente jurídico, ni de una especie de “presentación ética [*etische*]” de las condiciones sociales para realización de la libertad, sino que se trataría de partir de la idea de que “todas las formas sociales de existencia, en tanto que se demostrasen como condiciones necesarias de la realización de la ‘voluntad libre’, podrían ser denominadas por eso mismo ‘derechos’ [*Rechten*], porque les correspondería respectivamente un ‘derecho’ específico” (LU 32 [74])

El espíritu objetivo, el “derecho” como “existencia de la voluntad libre”, tendrá que ver entonces con las condiciones sociales de realización, es decir, con las condiciones (sociales, institucionales) que se precisan para la realización de la libertad, y deberán ser concebidas, como apunta Honneth, como “quintaesencia [*Inbegriff*] de un orden justo de la sociedad” (LU 29 [71]) en la medida en que son las que permitirían la participación en el conjunto de relaciones sociales. En este punto, y como hiciera respecto de la estructura de la voluntad de Harry Frankfurt —para, al mostrar sus diferencias, exponer la noción de “voluntad libre” que Hegel debió contemplar—, Honneth se apoya ahora en la noción de “bien básico” (*basic goods*) de John Rawls para hacer lo propio con la determinación de tal “orden justo de la sociedad” como “existencia” del “derecho”: la diferencia entre Hegel y Rawls estaría ahora en que, mientras que para el segundo el “bien básico” puede dividirse en cualesquiera principios de lo justo, las relaciones sociales que Hegel tiene en mente como principios de justicia caerían bajo aquella clase de *bienes* —o incluso, concepciones de lo bueno— que só-

93. Especialmente clarificador es: Axel Honneth, “Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie«, op. cit., pp. 33-49.

94. Véase: Ludwig Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinie im Blick auf die Vorrede”, en *Aktualität*, op. cit., pp. 25-43.

95. Para una aproximación a la amplitud de significados del uso de Hegel de la palabra *Recht*, véase J-F. Kervégan, “Recht und Rechte in Hegels Rechtsphilosophie”, *Hegel-Studien*, vol. 53/54, 2019, pp. 13-34. Considerando la palabra *Recht* y su familia léxica —*rechtlich*, *gerecht*, *Unrecht* (respectivamente, “de derecho” o “jurídico”, “justo” y “no-derecho”)—, Kervégan halla hasta tres casos diferentes: un uso exclusivo como “derecho”, un uso como “ley” [*Gesetz*] y un tercero en el que ambos parecen solaparse.

lo pueden ser creados y conservados mediante prácticas comunes, y con ello debiéramos hablar a lo sumo de una preparación general de las condiciones de o para tales prácticas (LU 29-30 [71-2]).⁹⁶

Llegados a este punto, mostrar con precisión la caracterización de lo “normativo” que debiera encontrarse en el concepto de “derecho” pareciera necesitar encaminarse hacia la incursión en el “concepto [*Begriff*]” y la “idea [*Idee*]” de “derecho”, y con ello, en la *Lógica* hegeliana que Honneth quiere evitar.⁹⁷ Mi impresión es que aquí, y para evitar expresamente esta incursión —y de paso, deshacerse de la intrincada formulación del movimiento dialéctico—, Honneth hace uso directamente de sus *resultados*, es decir, de la formulación de un traslado, transmisión o “transferencia” (*Übertragung*) (LU 32 [74]) en, o a, los *portadores* del derecho. Es así como, con la noción de “derecho”, los “derechos generales” deberán corresponder no principalmente (o sólo) a los individuos, sino (también) a aquellas “formas sociales de existencia” no sólo propensas a, sino “insustituibles” para, la realización de la libertad. Los “portadores” de tales derechos serán “ante todo”, aunque no exclusivamente, “esferas y prácticas sociales”, “instituciones o sistemas de prácticas” (LU 33 [75]).⁹⁸

§8. Normatividad, racionalidad e (imposibilidad de) reconciliación. Con la sociologización de las nociones de “espíritu objetivo” y “derecho” no concluye la indicación de los elementos necesarios —más o menos explícitos en *LU* y determinantes para *DRF*— que es necesario reconocer en la rehabilitación de las *Grundlinien* que Honneth nos propone. Ya en la segunda de las tesis que componían la “sustancia auténtica” de la obra Honneth se refiere a la “realidad efectiva de la sociedad [*gesellschaftlichen Wirklichkeit*]” que no va acom-

96. Es de recibo señalar, sin embargo, que la referencia clave no es tanto a John Rawls como a la articulación de tales bienes básicos (y sus límites) propuesta por Charles Taylor, quien parece orientar en realidad la comparación con Hegel. Véase tal exposición en: Charles Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 175-198. En cualquier caso, Honneth manifiesta tener la convicción de que “poniendo de relieve ulteriormente estas diferencias entre Hegel y Rawls, alcanzaríamos exactamente el punto en el que se daría a conocer en esbozo la concepción de la justicia de la *Filosofía del derecho*” (LU 46 [87])

97. Este es el camino de Jean-François Kervégan, quien, al contrario que Honneth —incluso expresamente en contra de Honneth— toma en consideración de forma decidida las categorías de la *Lógica*. Véase especialmente el “Prefacio” a J.-F. Kervégan, *The Actual and the Rational: Hegel and Objective Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2018, pp. vii-xv (“Preface: Hegel without Metaphysics?”).

98. Una forma no muy alejada de esta transferencia es entender que el sistema del derecho —como “la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente” (GPhR §30 [108])— necesita de una extensión o “multiplicación” a la totalidad de la esfera del espíritu objetivo bajo una “convicción” (Véase J.-F. Kervégan, *The Actual and the Rational*, *op. cit.*, pp. 25-26). Así, su dimensión propiamente normativa está ya encarnada en ese “mundo de la vida” o *Lebenswelt* —la eticidad o *Sittlichkeit*— porque es al mismo tiempo norma y praxis socialmente institucionalizada; es decir, no es tanto un “marco normativo abstracto de prácticas sociales” como la “realidad social efectiva de la libertad en estas prácticas” (Así lo plantea J.-F. Kervégan (en “Libertad jurídica y sus límites éticos”, *Argumenta Philosophica*, no. 2, 2020, pp. 73-87.). Lo “equivoco o engañoso” —como diría Honneth— de una *Rechtsphilosophie*, se aclararía por esta vía sólo acentuando el que la “constricción” del derecho no pertenece, según Hegel, a la esencia del “concepto” de derecho, “porque de lo que se trata en el derecho es de la realización y no de la restricción de la libertad”; lo contrario “sería malentender no solo la naturaleza del derecho, sino también la de la libertad misma” (Ibíd. p. 76). Hegel, por tanto, no pondría en duda en modo alguno la existencia o necesidad de diversas formas de constricción jurídica; es más, toda una división de la exposición del derecho abstracto está de hecho dedicada a la “Constricción y delito” (*Zwang und Verbrechen*) (GPhR §90-103 [169-180]).

pañada, como suele ser habitual en el proyecto mismo de Hegel, de la pretensión de reconciliación del individuo con esa misma la realidad efectiva. Ambas —realidad efectiva y reconciliación— junto a lo que podamos entender por “lo normativo” y “normatividad” deben estar entre las nociones a aclarar.

Podemos empezar directamente por estas dos últimas —lo normativo y normatividad— porque Honneth ya en *LU* especifica brevemente qué debe entenderse por el “giro” específico a “lo normativo” del espíritu objetivo y del derecho, o del derecho en el espíritu objetivo —de lo cual sólo en términos muy generales puede decirse que tendrá que ver con la exigencia de ofrecer “argumentos racionales” para mostrar la “pretensión de existencia” de las distintas esferas sociales y siempre en los términos de las condiciones sociales necesarias para la realización de la libertad. Un conciso comentario —a pie de página— sobre la consideración de la idea del “espíritu objetivo” como realidad efectiva de la sociedad aclara algo en este punto la situación. Allí Honneth se refiere al grado en el que el concepto de espíritu objetivo debiera ser considerado *en sí mismo* como normativo, frente a la consideración de Vittorio Hösle⁹⁹ como interpretación alternativa a la suya propia:

[...] mi propia propuesta de interpretación de Hegel discrepa de la de Hösle en que yo considero ya el concepto de «espíritu objetivo» o de «realidad efectiva racional» [*rationalen Wirklichkeit*] como normativos en sí mismos, en tanto que sólo puede hablarse aquí de racionalidad respecto del principio moral de la «voluntad libre»: qué sea denominado «racional» respecto de la realidad social efectiva [*soziale Wirklichkeit*] se aprecia en el cumplimiento de exigencias morales y no sólo cognitivas. (LU 34n [76n], trad. mod.).

Que el concepto de espíritu objetivo —como “realidad efectiva racional”— sea entendido como *normativo* “en sí mismo”, implica entonces que no será un deber ser de la racionalidad, sino las mismas demandas o exigencias tanto *cognitivas* como *morales* que imprime la noción de voluntad libre en la realidad cotidiana de la sociedad. Si en este sentido, en el que los conceptos de “derecho” y “espíritu objetivo” son la clave, las *Grundlinien* de Hegel debieran entenderse como una “teoría normativa de la justicia de la sociedad”, el primer paso de la misma no es otro que el de una “reconstrucción de las condiciones necesarias” de la libertad centrada en “qué esferas sociales” son capaces, en la sociedad moderna, de “conceder [...] la oportunidad de realización efectiva” de la libertad. Esto es lo que le imprime a la teorización de Honneth su carácter *inmanentemente* cognitivo y moral.

Efectivamente, queda claro, que es en la noción hegeliana de “derecho” y de su “existencia” [*Dasein*] —o “existencia de la voluntad libre”— donde descansa la pretensión de inmanencia de un “derecho de la libertad”, y que será la clave del proyecto de *DRF*, pero con ello se desvela algo más que Honneth había dejado caer ya al comienzo de *LU*: se trata de rectificar la tendencia en la que habrían caído las versiones más constructivistas, kantianas, de Rawls o Habermas. La inmanencia de inspiración hegeliana que Honneth quiere imprimirle a una renovada perspectiva de una teoría de la justicia (como análisis de la sociedad) se refiere ahora a las prácticas sociales normativas (cognitivas y morales) ya asentadas en la sociedad y, por ello, encarnadas en el espíritu objetivo. El criterio de lo que vayamos a entender, por tanto, por “lo justo” —que querrá tener el sentido de la expresión “darle a cada

99. Vittorio Hösle, *Il sistema di Hegel* (Giovanni Stelli, trad.). Napoli: La scuola di Pitagora, 2012: “La filosofia hegeliana dello spirito oggettivo è una teoria normativa?”, pp. 516-524

uno lo suyo” y considera la exigencia de un trato a todo otro acorde con su personalidad individual— siempre deberá ser deducido, por este camino, de su misma incrustación en prácticas de acción comunes ya establecidas y con sus sentidos internos propios.¹⁰⁰ Se entiende ahora, como la profundidad de este criterio de inmanencia de lo justo está inextricablemente unido a la idea —que contiene la tesis del espíritu objetivo— de que “la realidad social está enhebrada con motivos racionales [*vernünftig*], contra los que no podemos atentar sin que se den consecuencias para nuestra relación con nosotros mismos” (LU 52 [92]). Aquí, donde ya se observa la imbricación de la fundamentación de principios de justicia y diagnóstico de la época que Honneth ve en las *Grundlinien*, el hilo conductor será la estructura racional encarnada en la misma noción de espíritu objetivo. Hegel “sólo podrá hablar”, afirma Honneth,

[...] de manera sistemática de las consecuencias negativas de un autoconcepto falso dentro de la realidad social efectiva [*sozialen Wirklichkeit*] si supone en nuestras prácticas sociales una estructura racional que no se mantenga indiferente frente a las interpretaciones deficientes; puede ser afirmado entonces que una autocomprensión falsa o unilateral —dado que contraviene la racionalidad de la realidad social efectiva— tiene que conducir a consecuencias graves en la práctica, que se tendrían que reflejar en un ‘padecer de indeterminidad’. (LU 51-52 [92] trad. mod.)

Estas dos autocomprensiones falsas proceden de las dos concepciones insuficientes o incompletas de la libertad, pero no serán tal cosa en sí mismas, es decir, falsas o erróneas, sino sólo cuando se muestra una unilateralización reflejada en el comportamiento o en la acción que se refiere a una racionalidad que está contenida en la “realidad efectiva” de la sociedad.

Debemos señalar, sin embargo, que hay una distancia apreciable entre el proyecto de Hegel y el de Honneth en cuanto a la consideración generalizada de lo que debemos entender por racionalidad, pero también con la pretensión última de esta misma noción precisamente cuando se vislumbra el vínculo —para Hegel co-sustancial a la pretensión de una ‘ciencia de la sociedad’— entre realidad efectiva y reconciliación: la “tarea de la filosofía” que impulsa las *Grundlinien* implica ver conceptualizar (o “hacerse concepto”) “*lo que es*” (GPhR 26 [69]) como lo esencial para la realización de la libertad, y esto lleva consigo una intención básica de “reconciliación” de los individuos con el mundo social que habitan y

100. Como Honneth afirmará en DRF: “lo que se considera ‘justo’ es lo que se hace en las diversas esferas sociales para promover una interacción adecuada en el sentido del rol que realmente se les asigna en la división ética de tareas [*ethischen Aufgabenteilung*] en una sociedad” (DRF 21 [18] trad. mod.). Podemos hablar, en este sentido, de la inmanencia del criterio que definirá lo justo como una renunciar a anteponer una fundamentación independiente, constructiva o autónoma al análisis en sí y, seguidamente, a querer extraer de allí los principios rectores normativos que sirvan de evaluación de un orden social. Este paso de una fundamentación a priori sería “redundante”, así se afirma, desde el mismo momento en que se puede probar, en el mismo análisis de los valores imperantes, que son “superiores en lo normativo a los ideales sociales que los preceden históricamente” (DRF 22 [19]). El procedimiento inmanente de lo justo está ligado, así, a cierta teleología que sería, en todo caso, “inevitable” a todo procedimiento teórico que pretenda distinguir un orden social justo (también a aquellas opciones que, como la constructivista de Rawls o Habermas, buscan justificarse mostrando la congruencia entre razón práctica y sociedad existente). Para lagunas objeciones precisamente de Habermas a la consideración de lo justo, en sentido hegeliano, como el darle a cada uno lo suyo, véase: Jürgen Habermas, “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, 2021, pp. 25-41

que sostienen a través de su propia actividad. Esta será, probablemente, la diferencia — presente en *LU* por su ausencia— que separa a Hegel de Honneth: por más que (como veremos en la siguiente sección) se mantenga la pretensión de una función terapéutica respecto del padecimiento de indeterminación y patologías correspondientes, no hay pretensión última de reconciliación en el proyecto de Honneth, como sí la hay en la comprensión filosófica de Hegel.¹⁰¹

La intención de Hegel —si seguimos en esto a Fred Neuhouser¹⁰²— es que a primera vista pudieran parecer *restricciones* externas a la actividad individual, deberán mostrarse como las condiciones de la libertad en un proceso en el que se da *forma* racional a un contenido existente que ya sería en sí mismo, o, implícitamente, racional (“porque *lo que es* es la razón”, dirá Hegel). Este proceso —de “comprensión filosófica”— consistiría en considerar los elementos nucleares de la sociedad —digamos, sus instituciones— como sistemáticamente ordenados, es decir, en sus interrelaciones y de acuerdo con los complejos requisitos de esa finalidad que es la realización de la libertad. No podríamos hablar, por tanto, de la prescripción de nuevas formas institucionales, sino de llevar a los individuos mediante la comprensión de su mundo social ya existente a considerar las demandas ya implícitas de su vida social como racionalmente justificadas —porque cumplirlas o realizarlas es necesario para que se haga realidad o se realice su propia libertad.¹⁰³ Quizá podamos hablar de una “convicción” básica por la que el mundo social existente, tan variado y caótico como inicialmente se nos aparece, estaría informado por un único principio que, una vez descubierto, revela su inteligibilidad sistemática; un principio —o “pulso interior”¹⁰⁴ por el que la razón se encuentra en el núcleo de la realidad social existente— que no

101. Esta aclaración se dirige expresamente a la pretensión de Todd Hedrick de leer el anudamiento entre los escritos de Honneth sobre psicoanálisis y su teoría del reconocimiento como una reconciliación de estilo hegeliano (véase Todd Hedrick, *Reconciliation and Reification, Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford University Press, New York, 2019, cap. 4). A mi modo de ver, entre ambos hay más bien un “lapso” que solo puede puentearse bajo la consideración general terapéutica de su proyecto.

102. Además del ya citado “The Method of the Philosophy of Right” (op. cit) véase de Frederick Neuhouser: “The Idea of a Hegelian ‘Science’ of Society”, en Stephen Houlgate & Michael Baur (eds.) *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, Oxford, UK, 2011, pp. 281-296. La elección de Neuhouser para la exposición de la “ciencia de la sociedad” no es casual, de entre las interpretaciones de Hegel es de las más cercanas a Honneth, por lo que en sus diferencias también se puede apreciar con mayor claridad la idiosincrasia del proyecto de *DRF* y la lectura de *LU* que le sirve de apoyo.

103. A ello se dedicaría los aspectos más relevantes de tal distintivo “método”. Según el *Prefacio* de las *Grundlinien*, el “método” es el de la filosofía, o, más generalmente, el de la “ciencia”. Como tal, como “método” de la “comprensión filosófica” lo trata Neuhouser, asumiendo, por otro lado, que tal ilustración presenta no pocas cuestiones que, en realidad, pese a su relevancia, se encuentran más bien como “observaciones dispersas” que “son difíciles de juntar en un relato coherente” (Neuhouser, “The Method...”, op. cit, p. 17) En cualquier caso, lo fundamental para mostrar que tales configuraciones o instituciones básicas del mundo social moderno son racionales, o necesarias para la realización de la libertad, seguiría siendo comprender el “movimiento” dialéctico que tiene lugar. Para otra clásica aportación en esta dirección, véase: K. Westphal, “The Basic Context and Structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, en F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 234-269.

104. “[L]o racional, que es sinónimo de idea en cuanto en que [eso racional] en su realidad [efectiva, *Wirklichkeit*] entra a la vez en la existencia [exterior, *äußere Existenz*], hace acto de presencia en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones[,] y envuelve su núcleo en una variopinta corteza en la que

será otro que, por supuesto, “el concepto” (de libertad). Así las cosas, la tarea sería entender cómo esta empresa se une con el componente conceptual del proyecto de Hegel —es decir, el “desarrollo” de la idea de la libertad. El objeto del movimiento argumentativo de las *Grundlinien* es, por tanto, comprender la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) —lo que está presente y es real—, y su pretensión u objetivo es nuestra “reconciliación con la realidad efectiva” (GPhR, 24 y 27 [66 y 70] trad. mod.).¹⁰⁵

Identificados el objeto y el objetivo —respectivamente, la realidad efectiva y la reconciliación con ella— se requerirá todavía de los recursos conceptuales para llevarlo a cabo.¹⁰⁶ La peculiaridad de la aproximación de Hegel sería aquí que tales recursos conceptuales no nos estarían ya dados o procederían de disciplina externa alguna, sino que emergen de las mismas pretensiones filosóficas del proyecto en su conjunto.¹⁰⁷ Al tomar siempre como punto de partida las necesidades y actividades de los individuos reales, el foco está ubicado en lo socialmente ya existente —dentro de lo cual esas necesidades y actividades están reguladas y armonizadas—, pero este punto de partida (empírico, si se quiere) ya implica que, a pesar de su carácter afirmativo respecto de la realización de la libertad, no se aspire a dar un relato *a priori* de una sociedad buena, o al menos no uno que quiera establecer los principios que *deben* regir la sociedad sin considerar los que de hecho están ya ahí. Este, de nuevo, es el peculiar elemento *inmanente* —que inspira también el proyecto de Honneth— que caracteriza la “ciencia de la sociedad” de Hegel, y desde el que, sin embargo, se debe ir más allá: debe ir más allá de explicar el mero funcionamiento de la sociedad justo allí donde emerge su *objetivo* —que es donde Honneth marca la distancia.

Con la pretensión de un “efecto reconciliador” como objetivo de una ciencia de la sociedad se comprende que el proyecto de explicar la sociedad misma no debe ser fundamentalmente distinto del de *evaluarla*, y a esta especificidad de lo normativo se inscribe también en gran medida en el proyecto de Honneth, si bien con una diferencia significativa: efectivamente mantiene la pretensión de desvelar la estructura racional —buena— de la sociedad como labor de “unión [unidad interpenetrante, *durchdringenden Einheit*] entre lo

la conciencia por de pronto se aloja, [pero] que solo el concepto penetra para encontrar el *pulso interior* [*inneren Puls*] y sentirlo aún latiendo en las configuraciones exteriores” (GPhR, 25 [67-8], curs. mías).

105. Para la idea de *Versöhnung* o “reconciliación” en la filosofía social de Hegel: Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, cap. 3. Para una mirada más amplia a toda su filosofía práctica, es decir, más allá de las *Grundlinien*, véase: Erzsébet Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Wilhelm Fink, München, 2005, cap. 2 y 3.

106. Si bien la complejidad de esta controvertida perspectiva es, a mi modo de ver, la consideración misma de la sociedad como “inherentemente racional”, la referencia principal en lo que sigue —que será la de Frederick Neuhouser— tiende en realidad a acentuar el origen de tal complejidad en la concepción subyacente de la libertad que la informa. Véase, F. Neuhouser, “The Idea of a Hegelian ‘Science’ of Society”, *op. cit.* p. 284.

107. Para explicar esta complejidad, Neuhouser nos presenta un ejemplo específico que Hegel da de una ciencia social —que no sea la suya— que realiza también una función reconciliadora, pero insuficiente: la economía política (de la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith). Centrándose en la observación o *Anmerkung* al §189 (GPhR §189A [284]) extrae toda una serie de puntualizaciones que pretenden iluminar la idea de Hegel de una “ciencia de la sociedad” a partir de la comparación con lo que entiende como “economía política” o *Staatsökonomie*: además del efecto reconciliador que tiene como objetivo y del desvelamiento de una estructura racional subyacente que conlleva, sería la consideración inicial de la realidad empírica y la pretensión de inteligibilidad lo que en principio emergen como elementos definidores de la ciencia de la sociedad de Hegel.

general y lo individual” (GPhR 258A [338] trad. mod.), y de igual forma su intención es la comprensión de la sociedad así configurada, pero en forma alguna podremos encontrar ya en el proyecto de Honneth una pretensión filosófica de reconciliación a la altura de las ambiciones filosóficas y sistemáticas de Hegel. Cualquier sospecha de recuperación de la noción de reconciliación que interpretativamente pueda albergarse debe quedar inmediatamente rebajada en sus expectativas, pues las exigencias en relación con la reconciliación con la “objetividad” del espíritu se plasma en *DRF* de forma singularmente clarificadora: las pretensiones de la “tarea de la filosofía” de Hegel se han aminorado ya hasta el punto de reducir las a una percepción de cómo podemos “experimentarnos como verdaderamente libres [...] en la realidad externa” y de qué forma esto dependería de “las condiciones para una realización de los objetivos que hemos determinado nosotros mismos” (*DRF* 91 [70]). Efectivamente, el reconocimiento mutuo tiene la labor de *reconciliar* sujetos en la objetividad y, a la vez, reconciliar libertad subjetiva y objetividad en cada sujeto, pero esto se hace asumiendo que las relaciones de reconocimiento —en las que el sujeto se encuentra con un elemento subjetivo de la realidad a través del cual se ve confirmado en sus intenciones o incluso instado a realizarlas— son una posibilidad.¹⁰⁸ De hecho, Honneth no solamente ha afirmado claramente su rechazo a la posibilidad de plantear su proyecto de un “derecho de la libertad” como un ejercicio de propuesta ‘reconciliadora’ en las sociedades contemporáneas entre subjetividad individual y normatividad de las esferas sociales o los roles que en ella se ejercen¹⁰⁹, sino que ya en *LU*, habla de que las diferentes esferas de lo social pueden (sólo) “prestar ayuda” [*verhelfen*] a la autorrealización de los sujetos (*LU* 49 [89]), pero no garantizarla.

**b) Reconocimiento, instituciones y su dinamización:
la normatividad de la *Sittlichkeit***

§9. Reconocimiento y (reflejos de la) subjetividad. Llegados a la doctrina de la *Sittlichkeit* de Hegel, Honneth quiere ver en ella una propuesta de *teoría normativa de la Modernidad* que indique las condiciones sociales para la realización de la libertad por igual para todos los miembros de la sociedad; o, mejor dicho, una teoría de las instituciones normativas de la modernidad centradas en prestar ayuda a la realización de la libertad. Aquello a lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*, deberá entenderse en la rehabilitación de Honneth como una esfera de “interacciones institucionalizadas” que exoneran del padecer de indeterminidad, es decir, de aquellos sentimientos de “vacuidad o vacío, de incompletud”, a la vez que aproxima a los individuos a la libertad real o sustantiva. Pero esto solo podrá ser así si propor-

108. Como sujeto, persigue objetivos cuya realización demanda la ejecución de las intenciones de su contraparte, pero a ambas partes se le debe poder atribuir “objetivos o intenciones ‘generales’” que nos regresan a la condición de complementariedad: “para que la libertad individual se manifieste en la realidad objetiva, para que pueda en cierto modo reconciliarse con ella, el sujeto debe querer llevar a cabo objetivos cuya realización suponga la existencia de otros sujetos que tengan objetivos complementarios” (*DRF* 92 [72]).

109. Véase para esto el capítulo 5, apartado 2, donde el motivo principal del lapso en la “institucionalización” de la autorrealización en *DRF* es que, de facto, la relación del individuo con sus diferentes roles sociales está “rota” es necesariamente “irónica”; lo cual ya no queda muy lejos de lo que Christoph Menke vendrá a proponer (véase 2.1.) y que Honneth ve, en principio, como una interpretación diferente a la de su propio proyecto de lectura de las *Grundlinien*.

ciona “posibilidades accesibles de realización individual, de autorrealización” que puedan ser experimentadas como “realización práctica” de la libertad. En este sentido, cada (sub)esfera de la *Sittlichkeit* estaría pertrechada con la referencia ineludible y pretensión normativa para poder proporcionar tales “posibilidades vitales” o “metas” que puedan ser reflexivamente apropiadas por el sujeto como “metas de [su propia] autorrealización” (LU 80 [117]).

En el “proceder” de Hegel en la tercera parte de las *Grundlinien* verá una teoría normativa de la modernidad, pero también un “ensayo de teoría de la sociedad” (LU 91 [127]), es decir, una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. Teniendo en cuenta que, por una lado, asume que las condiciones sociales de la vida ya contienen suficientes normas morales justificables para servir como base para la mayor parte de nuestros juicios y decisiones, y, por otro, que “sólo se debía hablar de la realidad de la sociedad como del ‘espíritu objetivo’” (LU 89 [126]), de ello resulta entonces que la forma en la que se va a identificar cada esfera de la *Sittlichkeit* —bajo cuyo ámbito, por tanto, sólo cae una parte de aquello que pertenece a la realidad de las sociedades modernas— tiene la pretensión de “descubrir en la existencia social” de la modernidad aquellas esferas de acción que, previamente y de manera indirecta, se pueden deducir de los criterios de diferenciación orientados a la consideración de las condiciones sociales de autorrealización individual. Este proceder que Honneth ve en la tercera parte de las *Grundlinien* de Hegel consistirá en la “reconstrucción normativa” de: “las modernas relaciones vitales [...], de manera que en ellas salgan a la luz aquellos patrones de interacción que podrían ser válidos como condiciones indispensables de la realización de la libertad individual de todos los miembros de la sociedad” (LU 90 [127]).

El marco conceptual de todos los criterios que deben ser explicados para entender las condiciones sociales *mínimas* para tal autorrealización individual o realización de la libertad lo compondrán principalmente dos criterios: el reconocimiento y la formación (*Bildung*). La esfera de la *Sittlichkeit* habrá de consistir —en palabras de Honneth— “en prácticas de interacción que tienen que poder garantizar la autorrealización individual, el reconocimiento recíproco y los procesos de formación correspondientes; y en la medida que entre las tres metas han de existir entrelazamientos estrechos, [...] están mutuamente en una relación de condicionamiento recíproco” (LU 90 [126]). Como condición social mínima de la esfera de la *Sittlichkeit*, las relaciones de reconocimiento, en su conjunto, vendrían aquí definidas por su imbricación en prácticas sociales, la caracterización de patrones identificables a través de la expresión de actitudes concretas y, finalmente, por la singular experiencia de una obligación liberadora.¹¹⁰ Con esta precisión a través del reconocimiento, el propósito de dibujar la doctrina de la *Sittlichkeit* como una teoría normativa de la modernidad, va a significar, en gran medida, que:

solo podemos hablar de estructuras éticas [*sittlichen*], de relaciones éticas de vida [*sittlichen Lebensverhältnissen*], allí donde estén dadas, por lo menos, las siguientes

110. “Reconocimiento’ quiere decir aquí, ante todo, la confirmación recíprocamente no forzada de determinados aspectos de la personalidad que guardan relación con el modo respectivo de la interacción social. [...] [R]econocerse recíprocamente no quiere decir sólo encontrar uno a otro en una determinada actitud confirmatoria, sino que implica también y ante todo comportarse frente al otro como exigiría moralmente la forma correspondiente del reconocimiento.” (LU, 81 [118-119])

condiciones: tienen que existir patrones de prácticas intersubjetivas, por cuyas vías los sujetos puedan realizarse, refiriéndose mutuamente de una manera que llegue a expresar reconocimiento gracias al modo de su consideración moral [*moralische Rücksichtnahme*] (LU 87 [123] trad. mod.)¹¹¹

En cualquier caso, con las tres caracterizaciones del reconocimiento se encuentra dada una “imagen relativamente completa”, pero todavía no exacta, de lo que podemos entender por la teoría normativa de la *Sittlichkeit* que Honneth ve en las *Grundlinien*; es necesario, todavía, un “paso más allá” que va a tener que ver,¹¹² tal cual lo entiende Honneth, con que la misma noción de *Sittlichkeit* se refiera a “una forma de ‘limitación’” en la que “el mismo potencial natural de las inclinaciones humanas” ha pasado ya por un proceso de socialización en el que debe haber perdido “el carácter de mera cosa dada”; todo el potencia de lo que podríamos considerar como “la naturaleza *en* el [*im*] ser humano” —que debe ahora considerarse no como “algo fijo”, sino como “algo *plástico*”— debe ser pensado en la esfera de *Sittlichkeit* como “el campo de juego que [ya] contiene las modificaciones oportunas” (LU 87 [124] curs. mías).¹¹³ En la *Sittlichkeit*, la estructura motivacional del ser humano debe entonces ser entendida ya como el resultado de un “*proceso de formación*” (*Bildungsprozeß*) (GPhR 28 [71]) en el que las necesidades y las inclinaciones del momento presente pudieran estar ya impregnadas por preceptos racionales y, por tanto, la limitación o autolimitación se convierte en sí misma en *proceso*; un proceso éste de conformación de los potenciales pulsionales orientado a la realización de necesidades intersubjetivas que deberá ser “supraindividual”, es decir, propio de la sociedad (de las sociedades modernas, de cada sociedad). Este proceso de “formación” es lo que da cuenta, en realidad, del último paso, o el “paso más allá”, de la condición mínima de la doctrina de la *Sittlichkeit* vinculada al re-

-
111. Respecto a lo que Hegel va a exponer en las *Grundlinien*, hay sin embargo cierto grado de inexactitud respecto a lo que Honneth expone en LU; en realidad, y en la línea de mostrar una lectura rehabilitadora de la obra en sí, acentúa una concatenación de conexiones que parten de cómo, según deviene en la introducción del texto, la *Sittlichkeit* debe constar de “prácticas de trato intersubjetivo” o “formas de comunicación” para que, frente a los otros dos modelos de libertad, se pueda hacer valer la idea de que “los sujetos pueden observar recíprocamente en los demás una condición de su propia libertad”. Solo tras esto, y en un *segundo* paso, conecta esta condición con los párrafos referidos al “tránsito” al capítulo “*Sittlichkeit*” para afirmar que, “como resulta evidente”, estas formas de intersubjetividad solo pueden caracterizarse con un “concepto de reconocimiento” que lo conecta con los supuestos básicos de sus escritos de Jena. Finalmente, es sólo en un *tercer* paso donde Honneth quiere mostrar cómo Hegel habría dotado al concepto mismo de reconocimiento de “ulteriores componentes de significado” referidos, por un lado, a la expresión de actitudes en acciones, es decir, a la expresión de reconocimiento en acciones intersubjetivas, y, por otro y quizá más importante, a la exigencia de que las normas morales que definen tales patrones de reconocimiento sean experimentadas, a su vez, como obligatorias, pero en un sentido no coercitivo sino liberador (para todos esto LU 80-86 [117-122]).
112. Esto tiene que ver, más específicamente, con la marca diferenciadora entre la autolimitación en el sentido de Harry Frankfurt y la autolimitación en el sentido Hegel. Para Hegel, no debiéramos entender por autolimitación “algo completamente incondicionado, una especie de acontecimiento [como lo sería la “incondicionalidad” o “*wholeheartedness*” de Frankfurt, I.V.]”, sino una comprensión de la limitación de sí mismo que “admite la posibilidad de una ‘formación’ [*Bildung*] individual” (LU 45n [86n]).
113. Además de esta “plasticidad” de la naturaleza en el ser humano, que recuerda a Catherine Malabou (véase: *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia & Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2013 (trad. C. Durán). El original es de 1994), Puede observarse en este planteamiento el carácter decididamente teleológico del proceso de *Bildung*. Esto se discutirá en 5.3 y 7.2. con Christoph Menke, aunque no específicamente en contra de Honneth.

conocimiento: en sí misma, tiene que “poder generar” de nuevo y continuamente el “amalgama” de inclinaciones, deberes, necesidades y preceptos racionales en patrones de acción, más o menos estables y aprehendibles, como para que “permita su autorreproducción”; obviamente esto quiere decir “hábitos prácticos” que configuren “la esfera ética en conjunto como un mundo social de ‘segunda naturaleza’”, llegando así, finalmente, al requisito último (y probablemente el más difícil de atestiguar) de que en la propia esfera de la *Sittlichkeit* puedan divisarse “los respectivos procesos de aprendizaje” que estén en disposición de reproducir patrones de acción o comportamientos acordes con la libertad y que, en tal sentido, ayuden a la autorrealización de todos los sujetos de la sociedad (para todo esto: LU 87-89 [124-125]).

Todas estas condiciones sociales de la *Sittlichkeit* —reconocimiento, formación/segunda naturaleza y autorrealización— deberían mostrar su peso también en *DRF*. Allí, la noción de reconocimiento (patrones de interacción de acción, acción como expresión y experiencia de obligación) mantienen este paralelismo con la idea de una “realidad de la libertad” que Honneth expresa en la Parte C de *DRF* (222 [166]); sin embargo, de entrada, se observan diferencias notables: por un lado, si bien se mantiene la comprensión general del sentido de “obligatoriedad” de las normas morales de cada esfera, apenas se va a prestar atención ya a la condición social de la formación o *Bildung*, ni a la noción de segunda naturaleza; por otro lado, y de igual importancia, es que va a desaparecer completamente —como argumenté a propósito de la dilucidación del tercer modelo de libertad (1.1.)— la referencia a que las condiciones sociales de la eticidad tienen por objetivo la autorrealización individual de todos los sujetos: esto se observa singularmente en que en la misma condición del reconocimiento —que se materializaba en patrones intersubjetivos de acción y en la experiencia de su obligatoriedad—, parece quedar aparcado el componente *expresivo* de las actitudes que componen las acciones propias del reconocimiento. Dicho de forma sintética: al singular arrinconamiento de un componente central como es el de la formación o *Bildung* (que en todo caso Honneth viene a reconocer y rectificar,¹¹⁴ aunque sin expresa reconsideración de su conexión con una noción de “segunda naturaleza”) se le suma la notable ausencia de toda referencia a la noción de autorrealización, la cual solo aparentemente es sustituida por la noción de “libertad social”.¹¹⁵

Con esta consideración de condiciones mínimas de la *Sittlichkeit*, no debe perderse de vista que la pretensión de Honneth sigue siendo mostrar como Hegel cuenta ya con “las razones objetivas, independientes de su *Lógica*” que puedan justificar su división exactamente en aquellos tres ámbitos de acción —familia, sociedad civil y estado— que la componen.¹¹⁶ Detrás de los argumentos que habrían movido a Hegel a poner de relieve estos tres comple-

114. Para el reconocimiento de este descuido: Axel Honneth, “Erwiderung”, en M. Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., pp. 313-349, esp. p. 315; y para su intento de rectificación (y extensión): Axel Honneth, “Erziehung und demokratische Öffentlichkeit”, en *ArF* pp. 187-207.

115. Para esto, véase 3.2.

116. “En el caso del lector imparcial —puntualiza Honneth—, la notable progresión de tal tripartición tiene que provocar el recelo de que Hegel aplica simplemente, en este punto, las formas de derivación de su lógica al material social, para, de esta manera, redescubrir sólo el modo de operación del espíritu; y tampoco la fundamentación que se encuentra en el §157 para la tripartición del capítulo de la «Eticidad» quita este recelo de en medio, ya que sólo ofrece el discurso de la «objetivación» del espíritu «mediante la forma de sus momentos» (LU 92 [127])

jos institucionales se encuentra, de nuevo, la atribución de una “conciencia [...] sociológica” destacada, pues en la medida en que las tres subesferas de la *Sittlichkeit* son pensadas como esferas de acción, se puede dar cuenta de ellas como constitutivas del total de la estructura nuclear normativa de la sociedad moderna. En el grueso del capítulo —esta es la tesis interpretativa de Honneth en este punto—, Hegel habría procedido metodológicamente en la forma de una “reconstrucción normativa” y estructuralmente en la forma de un ensayo de teoría social.

En primera instancia, las mayores dificultades para aceptar este planteamiento se presentan para Honneth de la mano de la justificación de que sean tales esferas, y sólo estas, cuyos modelos de interacción podrían garantizar a los sujetos las condiciones sociales para una realización de su libertad individual; la “tesis extraordinariamente temeraria” que Hegel presupone es que las tres instituciones o esferas nucleares y fundamentales de la sociedad moderna “representan al mismo tiempo los únicos ámbitos de práctica en los que, en su época, actuaban conjuntamente del modo exigido la autorrealización, el reconocimiento y la formación” (LU 93 [128]). Par justificar esta tesis, y hacerlo independientemente de las consideraciones *Lógicas*, la cuestión central es entonces desvelar los criterios implícitos que sustentan el escalonamiento de las tres esferas y la “relación jerárquica” que las ordena a lo largo de una línea ascendente. En relación directa con las condiciones necesarias para que en ella se dé la posibilidad de una realización de la libertad, lo que Honneth ve como criterios de distinción de las diferentes subesferas de la *Sittlichkeit* es la paralela encarnación de sucesivas y superpuestas *formas de subjetividad o plus de la personalidad propia* (1) y *estilos o relaciones cognitivas con el mundo* en cada una (2); con ambas sería posible entonces entender las tres subesferas de la *Sittlichkeit* también como un proceso progresivo de *descen-tración del sujeto* (3).

1. En primer lugar, y como una “primera síntesis” de las reflexiones de Hegel vertidas sobre las tres subesferas, se encontraría la suposición de que el sujeto está ya incluido en ellas respectivamente “con un *plus de su propia personalidad [mit einem Mehr seiner eigenen Persönlichkeit]*” que alude ya a un “grado de configuración racional” (LU 99 [133], curs. mías). Si en la “familia” la pertenencia del individuo a esta esfera le garantiza necesidades que sólo pueden ser satisfechas mediante el amor, la condición de pertenencia a la “sociedad burguesa”, o sociedad civil, sería la de poder satisfacer indirectamente, de acuerdo con una racionalidad con arreglo a fines, los intereses propios mediante transacciones en el mercado de trabajo y de mercancías capitalista; finalmente, el sujeto individual es incluido en el “Estado” cuando es capaz de formar sus “habilidades”, sus disposiciones y talentos, de manera tan “racional” que puedan ser incorporados al bien de la totalidad.
2. En segundo lugar, la distinción de tres niveles de individualización sólo podría articularse con la ayuda de un *paralelismo* con las tres formas correspondientes de una “relación cognitiva con el mundo”; la esfera de la *Sittlichkeit* en su conjunto tiene que entenderse, entonces, como un “proceso de formación de largo alcance” en el que el sujeto alcanza progresivamente “un nivel superior de individualidad” precisamente mediante la participación en la esfera correspondiente; allí, es donde “aprende a disponer gradualmente de los *esquemas y los motivos cognitivos* que están puestos en serie según el horizonte de ‘sensación’, racionalidad de fines y razón”. (LU 99-100 [134], curs. mías)

3. En definitiva, es tanto el grado en el que permiten las correspondientes “representaciones sociales de la individualidad”, por un lado, como el “nivel cognitivo de los juegos de lenguaje”, por el otro, de las tres esferas de interacción, lo que constituyen los criterios o justificaciones de diferenciación o categorización de subesferas. Por ello, resultaría adecuado, en tercer lugar, no entender ambas dimensiones por separado, sino —como sugiere Honneth— atender a que Hegel supone ya la “tesis sistemática” de que “las oportunidades de individualización de un sujeto crecen con el grado de su capacidad de universalización de sus propias orientaciones”; así, la serie de “necesidades, intereses y honor” —respectivamente, los tres elementos centrales de cada subesfera de la *Sittlichkeit*— se referiría a un “esquema de niveles” en el que “el proceso de individualización es equivalente a un proceso de *descentramiento* paulatino”, aunque esta descentración sólo pueda avanzar hasta la frontera que ha sido trazada ya por los intereses generales de una comunidad concreta (LU 100-101 [135] curs. mías).

Con lo dicho hasta ahora, las inclinaciones y los deberes, las necesidades y los preceptos, debieran ser capaces de iniciar procesos de formación mediante los que son creados hábitos prácticos que les sirven a los sujetos de base constitutiva —es decir, para ser sujetos. Pero la “capacidad de formación” que Hegel tiene que atribuir a cada esfera ética de acción “en cada generación, de manera renovada” —es decir, una serie de disposiciones de comportamiento que motiven a los individuos a tomar parte en las prácticas correspondientes—, obliga complementariamente a mostrar su doctrina de la *Sittlichkeit* —así lo entiende Honneth— como una especie de “teoría epistemológica”, pues “se puede hablar de formación [*Bildung*] sólo en el sentido del ejercicio en un horizonte global de reglas implícitas que corresponde a un conjunto interconectado de habilidades y rendimientos” (LU 89-90 [125]). Con esta breve caracterización se observaría el punto de vista epistemológico desde donde “se alumbra gradualmente la relación estrecha que Hegel vio planteada allí, respectivamente, entre estilo cognitivo, forma de reconocimiento y autorrealización” (LU 101 [135]).

Lo que Honneth ve en Hegel, en definitiva, es la convicción de que, en las tres esferas que normativamente reconstruye en función de lo que considera como condiciones sociales de realización de la libertad, predomina el entrecruzamiento de *tipos de cognición* —es decir, estilos cognitivos o modos de referencia al mundo— con *formas de subjetividad* —o, porciones de su propia personalidad —, que, respectivamente, dibujan los criterios de diferenciación de tales esferas. Desde aquí sólo resta un paso para dibujar la imagen que Honneth tiene de la doctrina de la *Sittlichkeit* de Hegel: esta doble dimensión paralela y constitutiva de las esferas tiene que mostrarse en *patrones de acción* relativamente estables (es decir, históricamente estables).

Si, en este punto, recapituláramos el conjunto de condiciones sociales de realización de la libertad como componentes definitorios de en qué pueden (o debieran) consistir las (sub)esferas de la *Sittlichkeit*, alcanzaríamos una formulación de lo que Honneth quiere entender como “instituciones”. Por un lado, las prácticas sociales de reconocimiento y los procesos sociales de formación debieran ser el punto neurálgico de tales estructuras “éticas” (*sittlich*) o “instituciones”, y esto querrá decir, en definitiva, la constitución de la *Sittlichkeit* como una “segunda naturaleza” de prácticas sociales estables que han adoptado la forma de “rutinas y hábitos compartidos intersubjetivamente, esto es de ‘costumbres’ (*Sit-*

ten)” o de “hábitos rutinarios de acción” (LU 113 [146]). Honneth se decanta, por tanto, por acentuar una formulación de las instituciones que, aun presentando suficiente firmeza y estabilidad como para no estar permanentemente sometidas al “‘carácter caprichoso’ de nuestros sentimientos”, no quedan exclusivamente fijadas por sanciones jurídicas procedentes del Estado.¹¹⁷

§10. Reincrutación, teoría de la acción y sobre-institucionalización. Que la esfera de la *Sittlichkeit* pueda suponer la verdadera conformación del espíritu objetivo no es ápice para que, automáticamente, las dos anteriores (que en el texto de Hegel la preceden) sean descartadas. De igual forma vale la pena apuntar, precisamente por ello, que tales dos esferas tampoco deben entenderse como “precondiciones” (*Vorbedingungen*) que se requieren *para que cada individuo* esté en disposición de una “autorrealización en las estructuras comunicativas de la esfera ética [*sittliche*]”;¹¹⁸ más bien, y en todo caso, debieran tratarse como precondiciones o funciones irremplazables para que la *Sittlichkeit*, como tal, pueda entenderse como el ámbito donde el individuo pueda alcanzar una autorrealización individual en nuestro mundo social vivido. Honneth deja claro que para Hegel la concepción meramente negativa de la libertad y la libertad como autodeterminación individual — que tras el esbozo de la “Introducción”, reaparecen en la parte principal del libro designando ahora dos esferas de actividad o acción— habrían venidos siendo ya, durante largo tiempo, parte de la realidad social efectiva precisamente en su condición de esferas de acción.

Que sus dos representaciones institucionales precedan entonces a las formas “objetivas” y/o “*sittlich*” de libertad en el orden de presentación de Hegel (también de Honneth en *DRF*), no debe hacer pensar en ellas simplemente como condiciones preliminares de entrada para la participación en las prácticas sociales de la *Sittlichkeit*, es decir, como si los individuos, por así decirlo, dejaran de lado sus derechos individuales y su autonomía moral una vez que la reflexión personal sobre esos derechos y sobre los veredictos de su conciencia los hubiera convencido de participar en las instituciones mismas de reciprocidad intersubjetiva. Más bien, Hegel (y Honneth) asumen que los derechos liberales y la posibilidad de autotoposicionamiento moral forman realmente el *telón de fondo* de todas las interacciones en las tres esferas éticas o *sittliche*, en el sentido de que permiten a los individuos en principio retirarse de los compromisos prácticos u oponerse moralmente a ellos.¹¹⁹

117. Por otro lado, bien podríamos verse en la conjunción de reconocimiento y formación aquellas dos “tareas esenciales” que, posteriormente, también articularán teóricamente la propuesta de DRF: mediar y facilitar (DRF 93 [73]).

118. Hago este apunte porque precisamente algunos párrafos de LU (48 [89]) parecen indicar algo así cuando se advierte que el sujeto debiera haber aprendido a entenderse como portador de derechos (o persona jurídica) y como portador de una conciencia individual (o sujeto moral), antes de entrar en las interacciones sociales de la esfera ética, es decir, debiera contar ya con una “identidad práctica única” que constara de estos dos momentos “morales de la autoubicación” (que deben tener sus respectivos marcos de acción ya dispuestos) para poder solo entonces “realizarse a sí mismo” sin coacción.

119. Véase para esto, la clarificadora exposición de Honneth en: “Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants”, en *ArF*, pp. 59-74. Obsérvese como, por tanto, la esfera de la *Sittlichkeit* en su conjunto debe contar con que los miembros de una sociedad tengan acceso permanente a las dos opciones que Albert O. Hirschman llamó “exit” y “voice”, es decir, las opciones de retirada voluntaria y de protesta moralmente fundamentada. Albert O. Hirschman, *Salida, voz y lealtad*, FCE, México D.F., 1977 (trad. E. L. Suárez).

Aquí emerge el elemento más destacable de cuantas distancias separan a Honneth de Hegel: la consciencia de los resultados de la inclusión o “reincrustación” [*Rückeinbettung*]¹²⁰ de las libertades “subjetivas” en el concepto de *Sittlichkeit* institucionalizada; con ello se ha introducido para Honneth un elemento en la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel que, en cuanto “dinámica de apertura y transgresión”, no puede mantener bajo control atemporal su propia presentación institucional inicial. Nada en la descripción de Hegel excluye la posibilidad de que las objeciones individuales pueden en un momento dado sumarse a una protesta colectiva que podría poner en tela de juicio la propia constitución de las propias instituciones éticas (*sittlich*). La “dinamización del tipo específico de eticidad” que promueve, implica exponer la adecuación de su propia teoría del derecho y del estado a la vulnerabilidad de los cambios conflictivos e incluso revolucionarios que en el futuro podrían resultar de las fricciones que el propio Hegel permitió que fueran una característica del sistema de libertades institucionalizadas. Si bien Hegel no dio decididamente este paso hacia una etapa intermedia en el proceso de autocomprensión de las sociedades modernas en sus *Grundlinien* —que tiene el carácter más bien de un libro concluyente—, su propia comprensión de la libertad objetiva sigue teniendo que demostrar que ésta se ha afianzado de tal forma en las instituciones que contempla —familia, mercado o sociedad civil y estado— como para que el “espíritu” se comprenda a sí mismo en su encarnación institucional. Como Honneth expone de forma rotunda:

Para aquellos de nosotros que miramos de nuevo hacia a la teoría de la eticidad de Hegel después de casi doscientos años, la historia nos ha enseñado [...] [que] las fuerzas de la individualización y de la autonomía y el potencial incluido en la libertad negativa y reflexiva han liberado una dinámica que ha afectado al sistema de la eticidad misma y que no ha dejado a ninguna de sus instituciones en la posición normativa exacta que Hegel una vez les asignó. Por esta razón, la ‘Rechtsphilosophie’ de Hegel ya no puede servir hoy como una teoría de la libertad social con respecto a su ejecución concreta, sino sólo con respecto a sus contornos y su plan general de construcción.¹²¹

Lo que mostraría, precisamente este plan de construcción general, es que nuestras libertades seguirán siendo fundamentalmente “pobres” si tratamos de comprenderlas únicamente en términos de derechos subjetivos, autonomía moral o alguna combinación de las dos; seguir a Hegel en este asunto quiere decir, para Honneth, insistir en el hecho de que la libertad individual en los contextos sociales tiene que significar ante todo la experiencia de una ausencia de restricción y de desarrollo personal, resultante del hecho de que nuestros propios objetivos individuales, pero generalizables, están avanzados por los objetivos igualmente generales de los otros.

Con [la] incorporación de las libertades ‘subjetivas’ al corpus de la eticidad institucionalizada surgen dentro de la teoría una dinámica, una apertura y transgresividad que hacen difícil seguir distinguiendo normativamente instituciones estables del reconocimiento. Si, efectivamente, se piensa a la objeción individual y a la realidad institucional como relacionadas entre sí de un modo en que son las instituciones éticas las que posibilitan una autonomía individual cuyo accionamiento, a su vez, lleva a una revi-

120. Esta es la acepción que Honneth utiliza en “Die Normativität der Sittlichkeit” (op. cit, p. 67).

121. Axel Honneth, “Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre”, en ArF, pp 56 y 58

sión de estas instituciones, entonces en el movimiento helicoidal que así se presenta no se puede ya encontrar el punto de descanso que debe existir en un sistema de instituciones éticas de estructuras fijas. (DRF 115-116 [88])

La cuestión es si esta “dinámica”, “apertura” y “transgresividad” propias del “movimiento helicoidal” al interior de la teoría propiciado por la “incorporación” de las libertades subjetivas al “corpus de la eticidad institucionalizada” no merecería una revisión o reconsideración del diseño institucional mismo, por ejemplo, en una de sus formas fundamentales: la misma incorporación de las libertades subjetivas al interior de la “eticidad institucionalizada”.¹²²

Además de la distancia que pueda separar a Hegel y Honneth en cuanto a esta dinamización producida por las libertades subjetivas —distancia tanto teórica como, o debido a, los 200 años que los separan—, una segunda, e igual de relevante, apreciación debe hacerse a la advertencia de Honneth sobre el *proceder* de Hegel —“a la manera de la teoría de la acción”— en los dos capítulos que preceden al de la “Sittlichkeit”, pues una de las incomprendiciones y confusiones generalizadas de su despliegue teórico en las *Grundlinien* estaría en que “se interesa *menos* por las *actitudes subjetivas*” que por el “tipo de las acciones” que encajaría o se reproduciría cuando la libertad es concebida en sus dos formas incompletas. En este punto emerge, en paralelo a las etapas de la concepción de la libertad, una serie de “modelos de acción que deben ser caracterizados mediante un aumento en la complejidad teórica y la adecuación social” (LU 54 [94] curs. mías),¹²³ de forma que la suma de todas las esferas sociales que están caracterizadas mediante formas específicas de acción intersubjetiva —y que quedan reunidas bajo el concepto de “Sittlichkeit”— hacen que se pueda llevar a cabo un análisis, “desde el principio hasta el final” con “conceptos relativos a la teoría de la acción”, y en el que quedan aseguradas desde el punto de vista “ético” [*ethische*] la comparación de las esferas particulares en una y la misma terminología, la de la teoría de la acción. La “ventaja complementaria” que con ello se tiene, según Honneth, es que la reconstrucción de las concepciones individuales de la libertad, que toma entonces la forma de una argumentación escalonada, puede entenderse también como “una especie de ontología social” en la que “con cada elemento que es añadido al concepto en principio primitivo de acción, el repertorio conceptual empleado se aproxima, en paralelo a los modelos de libertad que se tornan más complejos, al punto en el que puede acercarse por fin a la descripción de la complejidad de la realidad social” (para esto LU 54-55 [94-95]).

122. Por supuesto queda abierta la cuestión de qué quiere decir en lo particular que distintas prácticas constituyan juntas la unidad de una institución que sirve a la satisfacción recíproca de propósitos individuales; solo recorriendo la ejecución quedaría claro que tales formaciones significan patrones estandarizados del actuar social que contienen determinadas categorías de obligación mutua. Más allá de esto, la tarea esencial de todo este emprendimiento consistiría entonces en marcar y delinear exactamente el lugar que ocuparán la libertad negativa y la reflexiva en una *Sittlichkeit* postradicional, puesto que Hegel habría mostrado —esto es lo fundamental de lo que Honneth quiere recoger— que la promesa de libertad de la Modernidad exige ayudar al individuo a alcanzar el derecho en el orden social en todas sus libertades legítimas.

123. Honneth llega aquí a advertir, que estamos ante un “rasgo esencial” de la obra de Hegel que “sirve al objetivo de desarrollar el marco categorial de una teoría de las sociedades modernas, por la vía del enriquecimiento de una teoría de la acción” (LU, 54n [94n]). Para este rasgo esencial de la obra de Hegel: Charles Taylor, “Hegel and the Philosophy of Action”, en A. Laitinen & C. Sandis (eds.) *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, pp. 22-41 y Michael Quante, *El concepto de acción de Hegel*, Anthropos & UAM, Barcelona & México, 2010 (trad. D. Barreto González).

El inconveniente de este proceder es, sin embargo, más que relevante: además de hacer “algo más difícil [...] la comprensión del argumento hegeliano” podría perderse de vista lo que es, en realidad, el trasfondo que el propio Honneth está buscando, es decir, el “enfoque u orientación normativa” que conecta las dos representaciones de la libertad con el valor ético intrínseco que tienen. Esto es lo que la reactualización de DRF corregirá distinguiendo claramente la “libertad jurídica” y “libertad moral” como *sistemas de acción institucionalizados*, pues ambos deberán cumplir ahora tres condiciones que parecen sobrepasar el planteamiento de Hegel: además de poder mostrarse como sistemas de prácticas institucionalizadas y diferenciadas en los que los sujetos se dispensan intersubjetivamente, o se atribuyen mutuamente, un estatus normativo de reconocimiento habilitante para su participación, Honneth se preocupa ahora por indicar, para tales esferas correspondientes al derecho subjetivo y la autonomía moral, el tipo de “actitudes subjetivas” —o, directamente, “subjetividades”— que se requieren para participar de tales esferas de acción, es decir, el tipo de expectativas de una forma de relación específica del individuo consigo mismo (respectivamente, “persona jurídica” y “subjetividad moral”: DRF 146-151 [112-4] y 192-196 [144-6])¹²⁴. Con esta aclaración teórica, se pretende mantener el vínculo normativo entre (por decirlo así) los *modelos* de libertad y sus *formas* encarnadas o institucionalizadas, mientras se distingue claramente a estas últimas —libertad jurídica y libertad moral— como sistemas de acción que conforman, como decía, el *telón de fondo* de la *Sittlichkeit*.

Este recorrido en la forma de una teoría de la acción desvela, sin embargo, otro elemento del que Hegel no estaría en disposición por sí mismo de observar: la precariedad de la sobrecarga que le imprime a las esferas cuando abandona precisamente este esquema al modo de una teoría de la acción. Se trata aquí, para Honneth paradigmáticamente, del “problema auténtico” del desarrollo de su doctrina de la *Sittlichkeit*:

aunque en ella todo está planteado para integrar respectivamente en las tres esferas sólo un patrón de interacción que garantice la libertad, no puede llevar a cabo realmente esta intención formal, porque la mirada está orientada de manera excesivamente potente a figuras concretas de instituciones. (LU 123 [155])

Honneth advierte que Hegel “mezcla [...] dos tareas [...] que estrictamente habrían tenido que ser distinguidas”: un *análisis normativo* de la estructura de las sociedades modernas que identifique las condiciones históricas de la libertad individual y un *análisis institucional* que legitima las crecientes formas de organización ancladas jurídicamente como instituciones estrictamente legales. No es que encontremos dos tipologías de análisis contrapuestas —una normativa y otra jurídica—, sino que la segunda reduce considerablemente el objeto de la primera al restringirse a figuras institucionales jurídico-positivas. Esto es lo que quiere decir que su “mirada” esté orientada “excesivamente” a “figuras concretas de instituciones”, es decir, a aquellas que ya tienen un anclaje jurídico asentado y una rectificación en esta dirección se observa con claridad en DRF cuando, desde el comienzo, se comprenden la necesidad de superar la “sobreinstitucionalización” (o super-) [*Überinstitutionalisierung*] volviendo a lo que serían, según Honneth, las intenciones iniciales de Hegel respec-

124. Para todo esto, véase el capítulo 3, apartado 2, donde además de una exposición más extensa se apunta a sus dificultades en términos del lapso entre *modelos* y *formas* de libertad (subjetiva).

to a la esfera de la *Sittlichkeit*, es decir, a través de una configuración de esferas y sistema institucionalizados de acción.

Ciertamente puede recaer sobre este planteamiento —de cara a DRF, y más allá de LU— la sospecha de una presuposición injustificada sobre la estructura misma de la sociedad que debiera aclararse de antemano. Aquí se devela cierto componente histórico teleológico en el planteamiento de Honneth: “debe primero estar diseñada tal estructura de instituciones de reconocimiento en la que los sujetos puedan alcanzar la libertad social, antes de que, en un segundo paso, puedan ser puestos [*versetzt*] en el papel de tomar una posición en el orden esbozado. (DRF 111 [85] trad. mod.). Aquí siempre atraviesa toda la discusión la advertencia de que Hegel —tampoco Honneth— no habría querido “que crezca demasiado la distancia” respecto de las convicciones reales de los sujetos históricamente situados: el “orden ético (*sittliche*)” diseñado no debe entenderse como una “construcción” sino como una “reconstrucción”, no como un trazado, esbozo o “bosquejo” de un ideal, sino como una “reproducción [*Nachzeichnung*]” de las “relaciones históricas ya dadas” (DRF 111 [85])¹²⁵

1.3. La pretensión terapéutica de un derecho de la libertad: patologías sociales y desarrollos erróneos

§11. **La estructura de lo institucional.** Lo que distingue a la “libertad social” de los otros dos *modelos* de libertad (negativa y reflexiva) no es *sólo* la apelación a la formulación “estar cabe sí en el otro” o a la voluntad libre entendida como autolimitación; lo específicamente social se deja ver en la “circunstancia institucional” misma (DRF 81 [65]); esta es la razón por la cual Honneth sigue el *modelo* de libertad social para toda la arquitectura teórica de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad o de un derecho de la libertad. Sin embargo, no por la específica ligazón del modelo de libertad social y lo “institucional” deberá de dejar de poder entenderse, como vimos, la encarnación de los otros dos *modelos* de libertad no específicamente “sociales” como *formas* de libertad institucionalizadas o “complejos institucionales” —libertad jurídica o de derecho y libertad moral—, lo cual indica ya que, al menos en un sentido amplio de lo institucional, conviene hacer distinciones que precisen, sobre todo, el costado *funcional* de la propuesta de Honneth.

Tales distinciones conceptuales conforman el “diseño institucional” y la “ejecución” o implementación misma de la teoría; y en todas ellas se remite, en última instancia, a variaciones de una sola distinción que marca la arquitectura o estructura de una teoría de la justicia y que corresponde a los dos tipos de instituciones básicas y formas de libertad. Tal dis-

125. El contrapeso o contra-tesis de este planteamiento se encuentra en la duda de si esto debiera obligar a la (re)consideración (incluso pre-metódica) de cómo ha podido afectar *también* al ‘diseño institucional’ el transcurso del tiempo (incluso a riesgo de perder una referencia singularmente presente con la ‘Modernidad’, como la que Honneth profesa). Dicho de otro modo, si Honneth —como Hegel (o como *su* Hegel)— pretende *reproducir* las instituciones que deben servir de “estaciones de libertad social” a los sujetos para las sociedades democráticas occidentales actuales, y con ello “por así decirlo, destilarlas de la realidad histórica efectiva [*geschichtlichen Wirklichkeit*]” (DRF 111 [85]), probablemente tales instituciones hayan podido transformarse lo suficiente como para necesitar de un diseño diferente. Sin embargo, como advierte el propio Honneth, una vez entrados en estas consideraciones “solo se puede continuar” discutiendo la “ejecución [o *implementación*] de su contenido [*inhaltliche Durchführung*]” (DRF 112 [86] trad. mod.).

tinción, que marca la indagación sobre las condiciones sociales que encarnan la “existencia de la libertad”, se presenta ya en la división que Honneth lleva a cabo entre las partes B y C de *Das Recht der Freiheit* (respectivamente tituladas: “la posibilidad de la libertad” y “la realidad efectiva de la libertad”), pues con ello se observa ya la distinción del planteamiento institucional entre aquellos “complejos institucionales” que sólo o meramente “posibilitan” la libertad social —la libertad jurídica o de derecho y la libertad moral— y aquellos “sistemas de acción” que, en cambio, son “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) de la libertad, es decir, las esferas de acción relacional o “éticas” (*sittliche*) (DRF 124-125 y 222 [95 y 166]). Por tanto, si en los términos de una indagación sobre las condiciones sociales que deben presentarse de la “existencia de la libertad” encontramos una distinción *normativa* procedente de los diferentes *modelos* de libertad, también aquí la distinción entre sistemas de acción es, desde el principio y a la vez, *funcional*, ya que unos representan “posibilidades” mientras los otros representan a aquellos que, en sí mismos, conforman una “realidad efectiva compartida intersubjetivamente dentro del mundo social” (DRF 222 [166] trad. mod.); sus normas de reconocimiento mutuo serán las que “constituirán” —y no sólo “regularán”— el modo de actuar de los sujetos participantes.

Para ambos utiliza, la mayoría de las ocasiones, referencias diferentes — “complejos institucionales” y “sistemas de acción”— tanto debido a la procedencia ideal o conceptual y a la forma en la que han llegado a sedimentarse (los primeros como resultado de la institucionalización de la libertad negativa y reflexiva, los segundos como libertad social, ya en sí misma una forma institucionalizada) como a la función que cumplen en la estructura general de su teoría de la justicia. No obstante, aquello que en un principio llama “complejos institucionales” son también “sistemas de acción institucionalizados” que, para serlo, deben cumplir con tres condiciones definitorias: deben tratarse de prácticas distinguibles y estables de reconocimiento, con atribución mutua de estatus y deben contener la expectativa de la constitución de una autorrelación específica (DRF 148-51 y 193-6 [112-4 y 144-6]).

Los complejos institucionales, sistemas de acción o prácticas sociales¹²⁶ de las formas de libertad jurídica y libertad moral están ya (o también) regulados, como decía, por normas de *reconocimiento mutuo* —respectivamente: “respeto personal” y “respeto moral” (DRF 149 y 194 [113 y 145])—, es decir, por conductas o comportamientos que implican reconocimiento, avanzan expectativas a las que atenerse y conceden con ello un estatus normativo. Estas conductas son entendidas como un “otorgamiento” de los sujetos entre sí: por un lado, el de la posibilidad de una toma de distancia egocéntrica —garantizado por el Estado, y que da lugar a la libertad jurídica o de derecho—, y por otro, el de la posibilidad de una toma de posición reflexiva moralmente fundamentada —que, por tanto, exige justificación, amenaza de sanción informal en caso de transgresión y que da lugar a la esfera de acción de la libertad moral. Estas esferas posibilitadoras de la libertad comportan, por tanto, un

126. Que la comprensión de las “instituciones” que Honneth nos ofrece está ligada a la terminología sociológica de los “sistemas de acción” es claro: todas las *formas* de libertad institucionalizadas son, a su vez, sistemas de acción institucionalizados. Sin embargo, es de recibo apuntar que, cuando pretende hacer distinciones entre aquellas formas de libertad que posibilitan y que son realidad efectiva de la libertad, tiende a dirigirse a las primeras con la noción de “complejos institucionales” [*institutionelle Komplexe*] (véase, por ejemplo, DRF 123 [95]).

“margen de acción” (literalmente ámbito de juego [*Spielraum*]) (DRF 129 [99] y 191 [143]), si bien tanto su garantía de cumplimiento como su función son completamente distintas.¹²⁷

La cuestión central, la idea que rige la articulación teórica de Honneth en esta distinción es, sin embargo, que los sujetos solo llegan a otorgarse tal margen de acción de toma de distancia egocéntrica, así como tal toma de posición fundamentada moralmente, sobre la base de una asignación mutua, previa o ya existente, con referencia a una norma *social* compartida de un estatus (normativo) determinado que los habilita a tener respectivamente tales consideraciones de conducta. De esta forma, ese comportamiento que puede esperar todo sujeto provisto de, o al que se le ha otorgado, tal estatus normativo de margen de acción egocéntrico y de reflexividad en el posicionamiento moral, siempre viene precedido por, o incluso es “parasitario” (DRF 121 [166]) de, un conjunto de normas o prácticas “sociales” sin las cuales no sólo no es posible culminar de por sí la realización, la ejecución, de *objetivos propios de acción* (es decir, de objetivos, metas, deseos y/o proyectos de vida),¹²⁸ sino que es ante ellas que se inician los procesos de distinción y clarificación egocéntrica o de reflexión moral justificable. Entendido así, el comportamiento reconecedor ya intersubjetivamente otorgado al que se refiere la libertad jurídica o de derecho y la libertad moral, debe diferenciarse de la consideración recíproca que constituye la condición exacta indispensable para realizar los propios objetivos de acción, ya que en estas últimas esferas la acción misma “está en cierto modo incompleta en tanto el otro no haya actuado conforme a la norma con la que se comprometieron implícitamente, con anterioridad, en reconocimiento mutuo” (DRF 224 [167]).¹²⁹

Por otro lado, la distinción anterior entre un costado normativo y otro funcional da pie también —desde su costado funcional— a una comprensión *mínima* de las esferas de la libertad moral y de la libertad jurídica. Honneth parece adoptar esta definición mínima justo allí donde se dispone a encaminar ya su reconstrucción de las esferas de la libertad social;

127. Ya la misma definición de la libertad jurídica o de derecho se establece en términos de un “hacer uso” de ella y “practicarla” [*zu bedienen und sie zu praktizieren*] (DRF 147 [112] trad. mod.) y, de una forma no muy distintiva, la definición de libertad moral nos impele tanto “hacer uso” de ella y “practicarla” (DRF 192 [144]) como un “disponer” [*verfügen*] (DRF 191 [143]) del margen de acción correspondiente. Sin embargo, el “margen de acción” que ambas esferas permiten es diferente en dos sentidos: por un lado, respecto al esquema de comportamiento que promueven o sustentan y que se considera necesario para participar de ellas, pero también, precisamente por la disponibilidad de su *no uso*.

128. Con ellas tan solo podríamos alcanzar un nivel de otorgamiento de la oportunidad de, por un lado, hacer una “revisión con distanciamiento” y por otro, de “autodefinirse con respeto”. Por tanto, que dispongamos de estas dos formas de conducta, de comportamiento, cristalizadas en sistema de acción, no puede entenderse —así lo cree Honneth— como una *condición suficiente* para poder ejecutar socialmente las intenciones propias. Estamos, más bien y como mucho, ante la posibilidad de una calificación interna de tales intenciones y objetivos y ante una configuración intersubjetiva eficaz de las mismas, respectivamente, pero no ante la *realización* del objetivo y meta de la acción.

129. En este caso, el otorgamiento recíproco de un estatus normativo ante el que nos encontramos, y que compondría la sustancia de todas las relaciones de reconocimiento, tiene un carácter distinto al de los sistemas de acción de la libertad jurídica y la libertad moral. El caso diferenciado de este estatus otorgado previo es el que habilita a un sujeto a esperar del otro (es decir, expectativas de acción) un comportamiento que pueda hacer *cumplir, implementar o ejecutar su propia acción*, y por tanto, que “completan” la acción. Para esta idea de “completar” la propia acción, Honneth se deja guiar por el trabajo de Daniel Brudney, “Community and Completion,” in A. Reath, B. Herman, C. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1997, pp. 388-415.

aquellos “complejos institucionales” que *posibilitan* tal realidad efectiva de la libertad social —libertad jurídica y libertad moral— parecen ahora entenderse como posibilidad también en su ejercicio: para la libertad jurídica, se trataría de hacer uso (o no)— y por tanto de la “*posibilidad*” u “*oportunidad*”— de “retirarse de prácticas de interacción armonizadas del mundo de la vida” o de “aplazar las decisiones éticas por un determinado lapso”, de forma que se pueda ponderar la propia (controlada por el Estado de derecho); para la libertad moral, por su parte, esta definición mínima permitiría, de nuevo, la “posibilidad (...) de cuestionarlas moralmente [las prácticas de interacción]” o “de rechazar determinadas imposiciones de acción alegando razones justificables” (DRF 120 [165-6]). Mientras el primero de los espacios o ámbitos institucionalizados permite hacer uso (o no) de una *retirada* de la “eticidad” o de los lazos sociales previos, el segundo parece exponerse también como una posibilidad, pero de cuestionamiento o *juicio crítico* que tiene que ser público y guiado por una justificación requerida bajo pena de sanción informal, es decir, en todo caso, en o respecto a prácticas sociales armonizadas del mundo de la vida.

Además de un diseño o estructura institucional como la anterior, la teoría de la justicia que Honneth nos presenta contenía, de forma característica, una pretensión o leitmotiv dirigido específicamente al diagnóstico. Volviendo a la primera de las tesis de la rehabilitación, recordemos como esta contenía ya, en la noción misma de “espíritu objetivo”, un “rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes” que debieran conducir en la práctica cotidiana “a consecuencias negativas en la vida social” que provocaran “daños y lesiones en la realidad social” (LU 15 [58]). Estos daños o lesiones eran identificados a partir de “expresiones más bien poco llamativas, enteramente corrientes” —pero “de una gran fuerza de persuasión” (LU 51-52 [91-92])— que señalarían “efectos patológicos” —pese a que el propio Hegel no usa el término— devenidos de la “unilateralización de una de las dos concepciones incompletas de libertad” y correspondiente a las formas de libertad de la libertad jurídica o de derecho y la libertad moral. Como tales, serán efectos patológicos para la relación consigo mismo del sujeto con lo que la patología queda inextricablemente unida a una noción de “padecer de indeterminidad”.¹³⁰ Formulada la idea de forma escueta: la patología se refiere a “una autocomprensión falsa o unilateral” de las *formas* de libertad en las que se han encarnado sus respectivos *modelos* — y, dado que por ello mismo contraviene la racionalidad de la realidad social, las consecuencias a las que deben conducir en la práctica reflejaría tal padecimiento de indeterminidad.

La identificación de estas formas patológicas venía también acompañada, inmediatamente, de una pretensión de superación dirigida a la *Sittlichkeit* y encauzada por la reconstrucción normativa de la realidad efectiva de la libertad. Poco después su publicación y a

130. Además de las apreciaciones sobre la traducción de “Leiden” por “padecimiento” o “sufrimiento”, es de recibo apuntar ya que Honneth ha tomado distancia, posteriormente, de la idea de que toda patología social proceda de alguna forma de “sufrimiento psíquico” en el sentido psicoanalítico de enfermedad mental, y habla más bien de la experiencia de “restricción de libertades” (Honneth, “Die Krankheiten der Gesellschaft”, en ArF (165-186), aquí, p. 184). Lo más relevante aquí, sin embargo, es que incluso sin ir tan lejos respecto a la precisión de lo que puede entenderse por “sufrimiento” —y si este tiene una acepción singularmente *social*— Honneth reemplaza, en DRF, la noción de “Leiden” por la de “Betroffenheit” o “consternación” (concretamente, “consternación reflexiva” DRF 160 [119]), con lo que probablemente lo que tuviera en mente al referirse a las expresiones “cuasi-psicológicas” de Hegel en LU ya estaba más cerca de la noción de “padecer” en castellano.

colación de algunas críticas vertidas sobre el alcance crítico de *Das Recht der Freiheit*,¹³¹ Honneth vino a clarificar retrospectivamente aquello en lo que debió consistir el método de “reconstrucción normativa” allí desplegado como el intento de encontrar, para la esfera de “espíritu objetivo”, un “equivalente post-metafísico” de lo que Hegel llamó la “lógica del Concepto”.¹³² En el fondo se encontraba, al parecer, la idea de que el espíritu, “como modelo orgánico”, tuviera suficiente poder como para realizarse gradualmente en la realidad efectiva a través de la ejecución de sus propios procesos característicos, la cual debiera ser, para Hegel, la única tarea reservada a la filosofía, es decir, dar retrospectivamente una expresión apropiada de este proceso de autorrealización.¹³³ Con la obsolescencia de tal idea (“metafísica”) de “espíritu”, para Honneth sólo cabría la posibilidad de aferrarnos a tal intuición o, ahora, idea *metodológica*, si llegáramos a poder ofrecer una explicación alternativa de por qué lo “espiritual” es capaz de desarrollarse y realizarse en la realidad social efectiva, para lo cual utiliza la idea —en última instancia derivada de la sociología o filtrada por cierta sociologización (véase 1.2.a)— de que algo así como lo espiritual, es decir, las “ideas normativas”, tendrían la capacidad de dar forma y remodelar la realidad social efectiva de acuerdo con su propio contenido.

En este punto, la metódica de la reconstrucción normativa enlaza con una tesis que ya se planteaba en *Kampf um Anerkennung* (1992) a propósito de los escritos de Jena de Hegel: la realización del contenido de la realidad social efectiva cobraría su impulso en y a través de las luchas sociales y en la dirección de materializar sus pretensiones de validez, de forma que aquí encontramos la preservación de aquella comprensión de que el espíritu transforma la realidad efectiva únicamente debido a su propio poder intrínseco, es decir, de acuerdo con las exigencias de lo libre, puro y auto-referencial del espíritu. Sobre todo, se trataría entonces de lograr trabajar, adecuadamente, con esta idea —si bien modificada y ya “post-metafísica”— para mostrar cómo los actores sociales logran tal progreso y transformación precisamente al tener en cuenta las promesas implícitas en las normas históricamente formadas y que, con ello, se configura el contenido mismo de sus gramáticas cotidianas. Sólo al tratar de implementar esas promesas reetiquetándolas o redescribiéndolas contra las condiciones sociales dominantes —así diría la tesis— su misma reformulación conduciría a una solemnización (casi idealista) de las luchas sociales, ya que estas luchas tienen que garantizar que el “espíritu” se realice al menos en la esfera de la realidad social efectiva.¹³⁴

En los dos apartados siguientes se pretende explorar las dos hebras hasta aquí manejadas que conforma, en general, la pretensión terapéutica de un derecho de la libertad: por un la-

131. Véase especialmente, Jörg Schaub, “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 107-130.

132. A. Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 204-226, aquí p. 207. Aunque más disperso respecto al vínculo entre reconstrucción normativa y lógica del concepto, véase también ideas similares en: Axel Honneth, “Replies”, *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 2013, no. 1, 2013, pp. 37-49. (www.krisis.eu).

133. Véase, Rolf Horstmann & Dina Emundts, *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2002, especialmente 32-37.

134. Hay que decir, sin embargo, que, aunque este habría sido el punto principal de *Kampf um Anerkennung*, ahora no sólo se encuentra respaldado por el Hegel de las *Grundlinien*, sino también por la obra de John Dewey, para quien por medio de las soluciones “inteligibles” se “espiritualizan” [*vergeistigt*] gradualmente en la realidad efectiva los conflictos sociales (Honneth, “Rejoinder”, op.cit. p. 207). Para John Dewey: *La busca de la certeza. Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, FCE, México, 1952 (trad. E. Imaz), cap. 8 y 9.

do, las formas institucionalizadas de libertad que, sin embargo, son también puertas de entrada a las patologías sociales (a); por otro, cómo la reconstrucción normativa —cuya función terapéutica remitía sin equivoco a una liberación orientada a la *Sittlichkeit*— amplía sus tareas con la intención de diagnosticar desarrollos erróneos o deficientes (b).

**a) De las formas “jurídica” y “moral” de la libertad a sus patologías:
la pretensión terapéutica de la reconstrucción normativa**

§12. Salida y autocercionamiento ético: la forma “jurídica” de la libertad. Lo que Honneth denomina esfera de la “libertad jurídica” responde, en un primer momento, a la institucionalización de la idea o modelo de la libertad negativa; en esta forma de libertad (que será jurídica o *rechtliche*, precisamente por la relevancia del derecho en ella) a cada sujeto se le permite retirarse o replegarse del ámbito de las obligaciones mutuas y los lazos sociales a una posición de cuestionamiento y revisión, de manera que, “lo que *hacia afuera* debe actuar para los otros sujetos jurídicos como una postura (permitida por el derecho) de ponderación y de observación puramente estratégicas, *puede ser utilizado hacia adentro* por el portador del derecho como ámbito libre para problematizar consigo mismo cuestiones éticas (*ethische*)” (DRF 137-8 [105] trad. mod., curs. mías.). En el transcurso de la justificación de la “razón de ser” de esta esfera, y a colación de la determinación y distinción del funcionamiento de los tres diferentes tipos de “derechos subjetivos” que Honneth identifica como relevantes, toma cuerpo una distinción entre los dos primeros —derechos liberales y sociales— y los derechos políticos en la que no sólo se aclara la condición de estos últimos como relación jurídica o de derecho propia de aquella esfera de la libertad social a la que le corresponde la formación de la voluntad democrática, sino que se desvela el *leitmotiv* principal de los derechos liberales y sociales tiene para Honneth: la materialización efectiva del espacio o ámbito adecuado —respecto de las prácticas sociales normativas de la *Sittlichkeit*— para ponderar las diferentes ideas del bien o de lo bueno que al individuo culturalmente se le ofrecen, es decir, las diferentes y alternativas representaciones de la vida lograda, para su “autocercionamiento ético [*ethischen Selbstvergewisserung*]” (DRF 139 [107] trad. mod.).

La noción clave aquí, sin embargo, no parece ser tanto aquel concepto o modelo de “libertad negativa” —ya que en gran medida éste “se detiene en el umbral mismo de la autodeterminación individual” (DRF 58-9 [45])—, sino más bien la de una “autonomía privada” que, como idea realmente representativa de la “naturaleza dual de los derechos subjetivos”, es capaz de articular conceptualmente el margen de acción que caracteriza a la forma de libertad jurídica o de derecho:

“Autonomía privada” querrá decir que un sujeto jurídico [o, de derecho, *Rechtssubjekt*] dispone de un espacio de protección generalizadamente aceptado y exigible individualmente que le permite replegarse de todas las obligaciones y vínculos sociales para para recapacitar y concretar sus preferencias y orientaciones de valor individuales en una autorreflexión por ello aliviada; en este sentido, el núcleo de la libertad jurídica es la constitución de una esfera de privacidad individual. (DRF 147 [112] trad. mod.)

La noción de autonomía privada es la noción capaz de articular conceptualmente el margen de acción “hacia afuera” —puramente estratégico y protegido por el Estado— que res-

palda la apertura, ahora “hacia adentro”, de “un territorio de verificación puramente privada de sus objetivos de vida” (DRF 147 [112]).

Siguiendo la exposición de Habermas de que el derecho es “un sistema de saber y un sistema de acción”,¹³⁵ el esquema de comportamiento institucionalizado que Honneth detecta, y que deriva de o es propiciado por los derechos subjetivos, cumple con los tres elementos con los que debiera poder caracterizarse a todo sistema de acción (DRF 148-151 [113-14]).¹³⁶ Según se advierte, el comportamiento (*hacia afuera*) al que remite la esfera, sistema o forma de libertad jurídica o del derecho “impone” a los sujetos el esquema de acción de un “actor solitario” preocupado *sólo* por objetivos estratégicos (DRF 151 [114]). Aquí, el “encuentro entre las personas” se enmarca en los “roles de portadores de derechos” haciéndose necesario adoptar la posición del “puro influir” con la consiguiente autocontención ante el saber (o la mera sospecha) de que detrás “del otro” se encuentran motivos y convicciones que no necesariamente salen a la luz (o si lo hicieran se requiere de no tenerlo en cuenta en la misma interacción). En esta “labor de neutralización” del derecho es donde se perfila ya el *límite*, como “incapacidad”, de la libertad jurídica o de derecho: “la relación jurídica produce en la autonomía privada una libertad cuya base para una práctica exitosa no puede preparar; incluso se podría decir que el derecho propicia actitudes y prácticas de comportamiento que obstaculizan un ejercicio de la libertad por él creada” (DRF 151 [115]) o, dicho de otro modo, “los derechos subjetivos solo sirven para indagar y revisar nuestras ideas existentes de lo bueno, pero no para preparar y formular nuevas” (DRF 153 [116]).

Más que la libertad negativa, como decía, es la autonomía privada la que parece proporcionarle a esta forma de libertad su “valor [ético, *ethische*]” y es en torno a ella que parece entenderse su “institucionalización social” como una práctica social o “esfera de reconocimiento”. La formulación más clara de esta relación entre libertad negativa, derechos subjetivos y autonomía privada aparece, a mi modo de ver, en una nota a pie de página:

Incluso aunque se explique el valor de los derechos subjetivos únicamente a partir de la posibilidad de la libertad de arbitrio individual [*individueller Willkürfreiheit*], mi impresión sigue siendo que su institucionalización social tiene que ver con el estable-

135. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2005 (trad. M. Jiménez Redondo), p. 145.

136. Un primer elemento se refiere a la *práctica social* misma que propicia, es decir, para el caso, a aquella en la que se armonizan situaciones motivacionales para el éxito en la coordinación de una acción intersubjetiva de intereses visibles hacia afuera producida o provocada al atenerse cada sujeto participante a los derechos subjetivos concedidos u otorgados y salvaguardados por el Estado; Honneth ve así la configuración de un sistema de prácticas diferenciado en el que, en realidad, debe estar produciéndose un *reconocimiento mutuo* con referencia a una norma compartida en común por la que, o siguiendo la cual, los sujetos cooperan. El segundo elemento se refiere a la atribución mutua de *estatus normativo* que conlleva por la que, como “respeto personal”, se hace abstracción de motivaciones personales y se espera del otro ser tratado como sujeto capaz de seguir “voluntariamente” las normas jurídicamente establecidas (lo cual implica la amenaza, pero no necesariamente la intervención, del organismo sancionador en caso de incumplimiento). Finalmente, la forma singular de *subjetividad* que en este esquema de comportamiento se espera es la de una “persona jurídica”, es decir, aquella capaz tanto de hacer abstracción de sus propias convicciones morales o éticas como de las de la contraparte, lo cual requiere de un “alto grado de confianza por adelantado, control de sí mismo y tolerancia” (o incluso de “abnegación”) ganado mediante el proceso de socialización. O, dicho de otra forma, una “autoestima elemental” como la ya tratada por Honneth en *Kampf um Anerkennung* (KA 173-195 [132-148]).

cimiento de una esfera de reconocimiento; pues los sujetos, para concederse recíprocamente tal autonomía privada, deben reconocerse el uno al otro la habilidad de tratarse sin considerar los vínculos de valor y respetando únicamente un espacio negativo de libertad, es decir, de manera muy abstracta (DRF 148n [112-3n] trad. mod.).

En un principio, con ello quedaría definitivamente claro la relación directa entre el *cómo* o el medio de la institucionalización (los derechos subjetivos) y el *qué* o resultado de su institucionalización (una relación de reconocimiento, de una “autoestima elemental” que proporciona el ser considerado como “persona jurídica”); sin embargo, la singular peculiaridad que termina por concederle a la forma de libertad llamada jurídica o de derecho su característica fundamental como “sistema de acción” radica, más concretamente, en una forma de acción que permite salir o retirarse de cualquier otra forma o sistema de acción requiriendo para ello de un cálculo “estratégico” respecto del otro. Con ello, con la articulación de un esquema de comportamiento que conlleva participar de una “institución social” que permite retirarse del *resto de lo social*, se llega más bien a una comprensión *mínima* de esta esfera, que es a mi modo de ver hacia la cual termina por decantarse la exposición de Honneth: la libertad jurídica representa en la arquitectura general de una teoría de la justicia la “*posibilidad*” u “*oportunidad*” de “retirarse de prácticas de interacción armonizadas del mundo de la vida”, o de “aplazar las decisiones éticas por un determinado lapso, de forma de poder ponderar la propia volición” (DRF 222 [165-6]).

Si volvemos a fijarnos en la fórmula con la que en un principio se define la libertad jurídica como un “margen de acción”, observamos que con ello se refiere al “hacer uso” de ella; si ésta se remitiera exclusivamente al margen para un tipo de acción como el de *retirada* (o salida) podría entonces, digamos, hacerse uso (o no) de tal retirada de las prácticas armonizadas de mundo de la vida mediante el sistema de acción o esquema de comportamiento correspondiente a la libertad jurídica.¹³⁷ Sin embargo, el vínculo que se entabla entre esta esfera de acción, forma de libertad o complejo institucional con las noción de “autonomía privada” ya nos impele a que lo que debemos comprender por libertad jurídica no puede ser tan sumamente estrecho o exclusivamente destinado al *hacia afuera*. Si ya la funcionalidad de la libertad jurídica no se entiende meramente por la postura estratégica que requiere un sistema de acción devenido de la idea de libertad negativa, es decir, como el otorgamiento de la posibilidad de “retirada” y/o “aplazamiento” de lo social, sino que, como “margen de acción”, es también un “refugio” o “espacio de protección” [*Schutzraum*] que comprende un ámbito *hacia adentro* (y con ello la posibilidad del autocercionamiento ético), entonces el segundo costado de esta esfera se convierte en un espacio de o para la introspección que, precisamente por estar libre de las exigencias sociales de justificación, puede destinarse (o no) a una recapitación, ponderación y/o autorreflexión en todo caso “aliviada” (DRF 147 [112]).

137. Sin embargo, con ello propiciaríamos una comprensión errónea y ridículamente estrecha de lo que Honneth parece quiere exponernos: si hacer uso de la libertad jurídica significara la mera retirada o salida de las prácticas sociales establecidas, incluso para reclamar su cumplimiento se tendría que recurrir al ejercicio o acción —por parte del individuo en su actuar en las esferas éticas o relacionales, es decir, constitutivas— ante las instancias pertinentes (en general, el Estado o la autoridad estatal correspondiente) en previsión o constatación de la transgresión (ya sea por parte de otros individuos o del propio Estado) de los derechos subjetivos de los que se dispone.

Lo que quiero argumentar por el camino de preguntarnos por el uso de la forma de la libertad jurídica, es que en esta parte de la teoría de la justicia de Honneth parece mostrarse la necesidad de proporcionar una mayor *diferenciación* de las posibilidades de los individuos ya al interior de lo que llama “libertad jurídica”. Por un lado, nos encontramos con la mera posibilidad de una retirada de las prácticas armonizadas del mundo de la vida (o lo que es lo mismo, con una retirada de la eticidad), si bien seguidamente se apunta, por otro lado, a una finalidad o propósito añadido relacionado con la revisión o autocercionamiento ético de lo que es bueno para uno mismo (que de nuevo se puede ejercer o no, y que aparece cada vez que toma cuerpo la noción de “autonomía privada”). Obviamente los procesos de autocercionamiento ético depende de y están influidos por mucho más de lo que correspondería a una esfera o margen de introspección como el que aquí se propone, pero expuesto de esta forma —es decir, con esta simplificación—, pareciera como si la “libertad jurídica” fuera la esfera idónea de una posible institucionalización de la “autorrealización” —entendida como el espacio imprescindible para afianzar un proceso de autocercionamiento ético y de relación del individuo consigo mismo—, porque es en ella donde se dispondría del espacio de protección que le permite al sujeto “replegarse de todas las obligaciones y ataduras sociales para recapacitar acerca de sus preferencias y orientaciones de valor individuales y establecerlas en una autorreflexión aliviada de este modo” (DRF 147 [112] trad. mod.).

Como en su respuesta a la cuestión decisiva de si la autorrealización es “institucionalizable” (a la que volveré más adelante: Interludio), Honneth concreta el valor ético de la libertad jurídica no sólo a través de Hegel y su comprensión del derecho de propiedad privada como guía argumentativa, sino que se sirve también de la “idea directriz” de John Stuart Mill para revestir a los “derechos subjetivos” de *más que* la mera atención a una “libertad negativa” que remita a posicionamientos estratégico-instrumentales hacia una “convicción ya fijada” (DRF 139 [106]); allí se dirige expresamente a reorientar el sentido de la libertad negativa hacia la “exploración y su inspección precedentes” de forma que, en última instancia, deben referirse a posibilitar el “autocuestionamiento ético”.¹³⁸ Hasta aquí, y junto a la justificación de un espacio “hacia adentro” para y por una autonomía privada dirigida al autocercionamiento ético, la esfera o forma de la libertad jurídica parece entonces el lugar idóneo para una comprensión de la autenticidad y la autorrealización que, respectivamente, fija sus esfuerzos (teóricos) en exponer una forma de introspección que buscara la identificación con deseos y preferencias propias o “auténticas”, con la articulación de una historia de vida narrativamente significativa y coherente o, de forma mucho más general, la conformación y afianzamiento de lo que es bueno para uno mismo (en contraste o confirmación de lo bueno general o común de la normatividad social).

El propio planteamiento de Honneth impide sin embargo esta línea de argumentación ya que, en realidad, es con la idea o modelo de “libertad reflexiva” —y no con el de libertad negativa o con la autonomía privada— con el que empieza la “relación del sujeto consigo

138. A este revestimiento encaminado ya hacia la autonomía privada, se le requiere, sin embargo —según Mill (y Berlin)— del “trasfondo cultural de un horizonte rico en contrastes provenientes de diversas visiones de la vida buena y lograda”, o dicho de otra forma, de un “pluralismo ético” también afianzado por el Estado (DRF 139 [106-107]). Para el clásico de John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2019, que incluye como prólogo la no menos conocida conferencia de Isaiah Berlin: “John Stuart Mill y los fines de la vida” (pp. 9-64).

mismo” para con el objetivo de fijar su actuar según “intenciones propias”. En la medida en que la institucionalización de la libertad reflexiva viene a producirse en la esfera o forma de libertad que Honneth denomina “moral” debiera ser allí donde tome forma —junto a la autolegislación moral— la institucionalización de aquella variante de la libertad reflexiva que remite a la autorrealización o autenticidad.¹³⁹ Como veremos a continuación, esto quedará descartado.

§13. Voz y resolución de conflictos: la forma “moral” de la libertad. Respeto a la esfera de la libertad jurídica, la segunda de las esferas de la libertad subjetiva presenta un panorama considerablemente diferente. En un primer momento, y precisamente por su vínculo con la “autonomía moral” kantiana, la esfera o forma de la “libertad moral” debe querer decir que, siempre que el legislador no haya establecido límites o regulación, el sujeto

[...] dispone de un margen de acción [*Spielraum*] generalmente aceptado e informalmente otorgado, de seguir solo aquellas normas morales con las que puede estar racionalmente [*rational*] de acuerdo porque encontrarían el consentimiento de todos los directa o indirectamente afectados. [...] [Aquí] seremos ‘libres’ en el sentido de que sólo se nos permite adherirnos a principios [*Grundsätze*] que consideremos racionales [*vernünftig*]. (DRF 191 [143] trad. mod.)

Esta formulación dirigida al “adherirse a principios”, se modifica de forma sutil, pero relevante, pocas líneas después; se advierte entonces que en la disposición de este margen de acción, el individuo —en su vida cotidiana y no exclusivamente en deliberaciones público-políticas (“públicas” u *öffentliche*)¹⁴⁰— está ya “instalado en interacciones que exigen una resolución de conflictos racional” y de la cual “se debe tomar responsabilidad personal” (DRF 192 [143]) en función de la adquisición previa de un “saber compartido e interiorizado” (DRF 193 [144]). Este saber compartido e interiorizado (podríamos decir también, adquirido) en el proceso de socialización, le permite al individuo atenerse a, y esperar del otro, un comportamiento en la circunstancia concreta de la emergencia de un “conflicto” en la esfera constitutiva relacional o “ética” que conforma su contexto social y de igual forma le brinda la posibilidad de “cuestionar normas de acción dadas y, llegado el caso, de transgredirlas” (DRF 192 [143]).

Como la libertad jurídica o del derecho, también la *forma* moral de la libertad atiende a un sistema de acción institucionalizado que debe cumplir con las mismas tres condiciones referidas a prácticas de reconocimiento mutuo (juicio racional y toma de posición moral), atribución de un estatus normativo (respeto moral) y la expectativa de una relación individual con uno mismo (subjetividad moral) (DRF 193-196 [144-146]). Sin embargo, ya sea

139. En este sentido, más que un espacio de autocercionamiento ético, la libertad “moral” sería un espacio de juicio “hacia afuera” —hacia la normatividad social— en la que el criterio mismo del juicio bien podría ser el de la autolegislación moral racional generalizada que procede de la tradición kantiana o el de correspondencia entre la naturaleza interna y normatividad social propio de la autorrealización o autenticidad romántica, obviamente ambos bajo las advertencias de la paradoja en la que incurre el primero y la aporía propia del segundo (véase para esto 2.1.c y 2.1.a).

140. Entender esta “libertad moral” *solo* como la forma de autolegislación cooperativamente ejercida en los procesos del discurso público sería —a juicio de Honneth a lo que tiende Habermas— engañarse acerca de su “valor ético”. Para Habermas: Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 2005, cap. III.2. (Normas morales y normas jurídicas: sobre la relación de complementación entre moral racional y derecho positivo).

por la dependencia de un saber cotidiano e interiorizado en el que uno ya está instalado, por el requerimiento de justificaciones y responsabilidad personal que conlleva, o por la informalidad o institucionalización “débil” de las sanciones en caso de transgresión de la norma en la práctica social concreta, no parece posible eludir la participación en la esfera de la libertad moral;¹⁴¹ por así decirlo, el margen de acción de la libertad moral es de una índole muy distinta al de la libertad jurídica o de derecho: siempre se añade una condición que impide su *no* uso, no disposición o no consecuencia ya que el requerimiento de justificación va acompañado por sanciones informales correspondientes que afecta al “sentimiento de culpa y a la vergüenza moral” (DRF 192 [144]). Dicho brevemente: el “sujeto moral” es concebido como ya incrustado en prácticas sociales de las que, en mayor o menor grado, se ha apropiado en el proceso de socialización.

La impronta de esta esfera o forma de libertad —llamada por ello “moral”— la proporciona la autolegislación moral kantiana, pero no por ello (en principio) el ideal de la autorrealización debiera hasta ahora quedar necesariamente excluido. Una vez que, en su sedimentación institucionalizada, la autonomía o autolegislación moral ha transcurrido ya por la “depotenciación” (DRF 68 [54]) de lo trascendental del concepto de autonomía de Kant (ya sea por medio de una reinterpretación empírica o una rectificación intersubjetiva), lo que pueda entenderse por “generalizable” se restringe a los implicados en la acción cotidiana (y no necesariamente se extiende a todo ser humano en cualquier momento, lugar y contexto) y lo que pueda entenderse por “racional” sigue dependiendo de las consideraciones generalizables de valor ético, con lo que la autenticidad o autorrealización —aun manteniendo cierta connotación egocéntrica— caben en ella. Aquí, las sanciones informales que castigarían la desviación de la norma y en las que se sustenta el margen de acción de la libertad “moral”, estarían ya sujetas a variaciones y consideraciones éticas referidas igualmente a la corriente de la libertad reflexiva que Honneth, por otro lado, ha desconsiderado para esta misma esfera o forma de la libertad. Si la autorrealización puede considerarse como un modelo cultural de orientación de la acción, puede incrustarse como variación posible en la esfera o forma de la libertad moral —si bien probablemente se requeriría un cambio de denominación. En este punto, resulta llamativo que Honneth atienda a la justificación de la “razón de ser” de la libertad moral recurriendo a la autonomía moral kantiana como “modelo cultural de orientación” (ciertamente, como dice, “débilmente institucionalizado” en comparación con la libertad institucionalizada a través del derecho y la sanción del Estado) y que no haga lo propio con el ideal de autorrealización o autenticidad, al que, sin lugar a dudas, se le atribuye una enorme importancia social y cultural que lo ubica en ocasiones como una de las características típicas de la cultura occidental contemporánea y como indicio del abierto horizonte de desarrollo de la modernidad.¹⁴²

141. Si el margen de acción del que se dispone permite una retirada de los lazos sociales ante la transgresión o el ir más allá de los sistemas de normas ‘dados’ o establecidos, esto siempre se hace a condición de que se justifique racionalmente y a la luz de ponderaciones generalizables, por lo que el “sujeto moral” no tiene aquí posibilidad de *no* hacer uso del margen de acción ya que, incluso en el caso de una negativa a la justificación, queda vinculado a la imposición de sanciones —efectivas precisamente por los procesos de interiorización más o menos efectivos de estas normas de regulación informales— que corresponderán en forma y grado según los usos habituales o el saber compartido y mutuamente confirmado (más o menos explícitamente).

142. Resulta sumamente llamativo que uno de los apoyos bibliográficos de Honneth sea el estudio de Andreas Reckwitz *Das hybride Subjekt* (Suhrkamp, Berlin, 2020 [2006]), cuando, además del cap. 2 que expresa-

Desde este punto de vista pareciera posible abrir una vía de reconsideración de la forma “moral” de la libertad para que el ideal de autorrealización —como veremos (2.2.b): un criterio de juicio de la normatividad social que se deja guiar por la naturaleza interna— fuera también parte de ella o, dicho de otro modo, que se entendiera esta posibilidad de juicio como igualmente “racional” y “generalizable”. Sin embargo, pronto queda descartada esta posibilidad una vez que toda la orientación de esta esfera se guía exclusivamente por la “figura mental de la autolegislación moral” (DRF 190 [142]) ante la emergencia de un conflicto no regulado jurídicamente; Honneth se centra, más bien, en cómo la ficción misma de la autolegislación moral adquiere la forma de una “técnica cultural” sin la cual la resolución de tales conflictos “sería inimaginable” (DRF 199 [148]), con lo que podríamos decir que le interesa exclusivamente esta forma de resolución de conflictos y esto pese a que el “esquema de comportamiento” que requiere se sustenta en la “ficción implícita, inevitable, pero que aun así es apariencia” de presuponer un “actor comunicativo con orientación universalista”, por un lado, y de despojarle al sujeto de toda “cualidad de pura autorreferencialidad” (DRF 196-7 [146])

La única posibilidad de resolución de un conflicto “moral” que Honneth nos expone —la de una ponderación acerca de cómo actuar donde se parte de una consideración normativa claramente rechazable, es decir, el plagio de un colega profesor— sirve más bien de oportunidad para distinguir entre dos pasos en la abstracción que habitualmente se le adjudica a la “libertad moral” (como autonomía moral kantiana), pero de los cuales solo el primero es admisible: la imprescindible consideración de la “imparcialidad” (el primer paso) sin necesidad de “despersonalización” (el segundo paso, y el que rebasa el ámbito de la libertad moral) (DRF 199-201 [148-150]). Con el primero se hace un uso adecuado de la forma de libertad que se expone, con el segundo encontramos sus límites: allí donde pudiera exigirse que se deben prescindir, desestimar o ignorar cualquier norma ya existente, se da un paso en una forma de descentramiento que, en rigor, ya ha caído fuera del uso adecuado de esta forma de libertad.

A juzgar por lo dicho hasta ahora, podría entonces pensarse que, en última instancia, el costado “hacia adentro” de la forma de libertad jurídica —que hemos visto ya relacionado con la idea de autonomía privada— y el margen de acción de la forma de libertad llamada *moral* —procedente de ambas variantes de la libertad reflexiva— se podrían complementar en sus respectivos ámbitos o espacios (interior y exterior): mediante el margen proporcionado (hacia adentro) de la forma “jurídica” de libertad atendemos a un autocercionamiento ético que conduce, en cada caso, el criterio adecuado —en ponderación reflexiva— a seguir en la esfera (hacia afuera) de una forma de libertad —llamada inicialmente “moral”. Como hemos visto, esto tampoco se produce; en última instancia, la forma de libertad que Honneth denomina “moral” no sólo va a dejarse guiar exclusivamente por la autolegislación moral kantiana sino que, en última instancia, parece convertirse en una esfera de acción dedicada a la resolución de conflictos morales relevantes de una única forma: la que se deja guiar por la autolegislación moral kantiana. Así las cosas, podríamos pensar en un rechazo tajante y severo a cualquier formulación de una teoría de la justicia que se deje guiar por algún criterio relacionado con la autorrealización o autenticidad, y que esta fuera la ra-

mente cita, el recorrido del libro apunta en los capítulos 3 y 4 a toda una historia socio-cultural que apoya precisamente una contradirección a la del sujeto moral.

zón por la que Honneth excluye deliberadamente esta corriente de la libertad reflexiva de la esfera o forma de libertad que, intuitivamente, le corresponde. Sin embargo, esto no es así: en realidad lo que van a descubrir las razones por las cuales la misma la autorrealización individual no puede ser “institucionalizada” es el límite constitutivo de una teoría de la justicia como análisis social.

§14. Liberación terapéutica: patologías de la libertad y función de la reconstrucción. En oposición a las interpretaciones inmanentes al sistema e independientemente del respaldo argumentativo de su lógica, con la noción de “padecer” (también, como veremos, la de “liberación”), Honneth da cabida a categorías —con las que Hegel debió querer atender a “sus lectores o lectoras menos confiados”— que se encuentra más frecuentemente en los correspondientes agregados y comentarios que propiamente en el texto de los párrafos de las *Grundlinien*; de esta forma, el padecer es empleado “en el sentido de o bien un *estado de ánimo colectivo*, o bien una *disposición individual*”, pero en todo caso haciendo referencia “de manera causal” a “fenómenos de indeterminación” que aquí son entendidos como “de vacío o incompletud” individual, pero en todo caso aparece como un “concepto colectivo” para los “daños patológicos que podrían ser causados por una orientación del mundo de vida a modelos de libertad sólo unilaterales o incompletos” (LU 79 [116]).

En lo que respecta a *DRF* (157-158 [119]), la idea de patología —que ahora adquiere el calificativo de “social” por ser éste su origen causal, podría resumirse en otras tantas breves ideas: en primer lugar, las patologías (sociales) van a ser ahora, de forma algo más precisa, “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”, donde, a diferencia de lo que se debiera entender como injusticia social —la diferencia entre la pretensión normativa implícita o inmanente a una práctica y su realización efectiva—, las patologías sociales “[...] operan a un nivel más alto de la reproducción de la sociedad, en el que importa el *acceso reflexivo* a los sistemas primarios de normas y acciones”. Podemos hablar de patologías sociales, continúa Honneth,

[...] en aquellos casos en que algunos o todos los miembros de la sociedad, por causas sociales, no están más en condiciones de entender adecuadamente el significado de estas prácticas y normas. [...] [S]e trata [continúa un poco más adelante] de déficits de la racionalidad que consisten en que convicciones o prácticas de un primer nivel no pueden ser ya apropiadas o usadas adecuadamente en un segundo nivel por los implicados.

En lo que podría entenderse como una rectificación —pero que es en realidad una aclaración¹⁴³—, el vínculo que la idea de patología mantenía en su rehabilitación de las *Grundlinien* con la noción de “padecer” se desvanece sólo en el sentido de considerar este padecimiento como un sufrimiento psíquico; referirse a las incomprensión del “uso racional de una determinada práctica social institucionalizada” sólo puede tener el sentido de haberla

¹⁴³ Una línea diferente sería seguir la intuición de aquí podemos hablar de sufrimiento (de alguna forma psíquico y social) y no de padecer, y con ello reivindicar la conexión que, por tanto, Honneth habría abandonado, entre la patología social y sufrimiento. Para esto: Arthur Bueno, 2017. “The Psychic Life of Freedom: Social Pathology and its Symptoms”. *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*, vol. 28, no. 3, 2017, pp. 475-491.

“desaprendido, debido a influjos sociales”, pues ya estaríamos al tanto, incluso intuitivamente, de la gramática normativa y su práctica adecuada en un sistema de acciones. Habría que destacar, por último, que esta última comprensión de la patología, ya no va a tener como “síntomas conductuales” identificables a “deformaciones caracterológicas”; antes bien, su manifestación va a ser la sutil y difícil identificación de “tendencias a la rigidez” y a la “inflexibilidad” en el comportamiento social que se reflejaría también su “autorrelación”, pues hablaríamos de “estados de abatimiento o desorientación” que resume en la idea de estados de “consternación reflexiva” [*reflexive Betroffenheit*]¹⁴⁴, pero que en cualquier caso solo nos proporcionarían los “primeros indicios” de la existencia de una patología social. (DRF, 158 [119])

Las “patologías sociales” de los sistemas de acción de la libertad jurídica y la libertad moral se advierten entonces como desviaciones de sus propias reglas en la medida en que son “ocasionadas o promovidas” por estos mismo sistemas de acción —tal cosa no sería posible, por otro lado, en las esferas de acción relaciones o *sittlichen*.¹⁴⁵ Las patologías de la libertad jurídica y de la moral son según Honneth “encarnaciones sociales de interpretaciones erróneas” (*Fehldeutungen*) de las reglas de acción de tales sistemas de acción en las que la conformación de los mismos sistemas tienen, por tanto, “algún grado de responsabilidad” en las causas o promoción de tales patologías. Este grado de responsabilidad responde a que sus prácticas normativas “no son autosuficientes por sí mismas” (DRF 230 [172] trad. mod.), lo cual debe entenderse aquí como algo constitutivo de tales sistemas de acción; sus propias prácticas, este es el fundamento, dependen de las prácticas sociales de los sistemas de acción de las esferas de acción relacionales y, en general, de las prácticas sociales del mundo de la vida, razón por la cual Honneth habla de la posibilidad de una “invitación” o “puerta de entrada” a la patología procedente de cualquier “sistema de acción subyacente” —una invitación a considerar que la mera “posibilidad” de la libertad que proporcionan las esferas o formas de la libertad jurídica y moral sea entendida erróneamente a como “toda su ‘realidad efectiva’” [*ganze ‘Wirklichkeit’*].

Ciertamente, la redacción o comprensión misma de la *causa* de la “patología” puede resultar confusa; en las esferas o formas de libertad jurídica y moral Honneth parece adjudicarle una doble causa a tales patologías: por un lado, al entender que la propia conformación de tales sistemas de acción institucionalizados conllevan por sí mismos “invitaciones” o “puertas de entrada” a la interpretaciones erróneas de sus propias reglas, situaría las causas de la patología en la misma esfera de acción en la que se identifican —y, precisamente por ello, deben distinguirse de los desarrollos deficientes resultado de la reconstrucción normativa de las esferas de acción relacionales o *sittlichen*—; por otro lado, y al mismo tiempo, las causas de tales interpretaciones erróneas parecen proceder de *afuera* de las esferas en cuestión precisamente porque ellas no son autosuficientes al respecto. En cualquier caso, las formas de libertad contenidas en aquellas secciones *Grundlinien* —como también resultará después en DRF— que preceden a la “Sittlichkeit”, no resultarán en modo alguno “falsas o deficientes”, sino “sólo [...] problemáticas” pudiendo causar, por ello, pero no ne-

144. La referencia clave aquí es a: Georg Lohmann, “Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen”, en Hinrich Fink-Eitel & Georg Lohmann (eds.) *Zur Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1994, pp. 266-292.

145. Para la distinción entre patologías y “desarrollos deficientes” o erróneos (*Fehlentwicklungen*), además de para esta última línea de análisis (que debe ir más allá de Honneth), véase 3.3.

cesariamente, un “padecer social” en el caso en el que sean “tomadas en ellas mismas y escogidas como representaciones autónomas de la práctica”

desde el momento en que los actores sociales orientan solo unilateralmente su propia acción a una de las dos ideas de la libertad, no solo no están en disposición de una realización efectiva de su autonomía, sino que además tienen que detenerse, de uno u otro modo, en un estado atormentante de incompletud, de indeterminación (LU 73 [112])

La conocida “transición”, “paso” o “tránsito” (*Übergang*) de la *Moralität* a la *Sittlichkeit* (o, quizá más específicamente, de la *Moralität en Sittlichkeit*) que presenta el §141 supone uno de los puntos de inflexión de toda interpretación de las *Grundlinien*. De cómo la *Moralität* —con su condición abstracta y su inherente tendencia a caer en subjetivismo y arbitrariedad, pero también con el caudal moral conseguido— consiga salvarse de la “bancarrota”¹⁴⁶ y mantenerse en la *Sittlichkeit* que la sigue en el orden del texto, dependen gran parte de lo que podamos entender, finalmente, por realización de la libertad. Por lo general, la misma *Moralität* requiere del paso o transición a, prefigura (en abstracto) y apunta ya, a la *Sittlichkeit* porque sólo allí puede encontrar “su realización, su concreción, su identidad o integración [...] su verdad”, y que la explicación de ello (§141Z) se produce en paralelo respecto a su “carácter lógico” y a su “contenido”; de ello resultará que la *Sittlichkeit*, no sería otra cosa que la “síntesis” en la que se “recoge todo” lo anteriormente expuesto.¹⁴⁷ La *Sittlichkeit*, por tanto, “supera (niega, asume y eleva)” la *Moralität* para mostrar que la incluye.¹⁴⁸

Podemos intuir ya que esta no va a ser la interpretación que Honneth nos ofrezca. El carácter lógico —al menos en LU— no va a tener ninguna incidencia. Pero tampoco el camino de una especificación aguda de qué pueda significar “superación” respecto a su contenido tendrá especial relevancia. Es cierto que exageraciones como las de la Ernst Tugendhat respecto a la imposibilidad de encontrar en Hegel una “relación crítica, autorresponsable”¹⁴⁹ en la *Sittlichkeit*, podrían ser consideradas por Honneth —como lo hace Charles Taylor— de “absurdas”,¹⁵⁰ pero en cualquier caso es aquí donde encontramos una nueva

146. Para esto, es especialmente clarificadora la aproximación de Gabriel Amengual. Véase G. Amengual, *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 373.

147. Amengual, *La moral como derecho*, *Ibid.* p. 375-376.

148. Para esto, también, G. Amengual, *La libertad en su realización. La filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Comares, Granada, 2021, cap. 8. La tesis de Amengual es que, de hecho, esta superación no sólo incluye a la *Moralität*, sino también a la “eticidad de los griegos”, solventando de esta forma la aparente contradicción con la condición de la *Sittlichkeit* (de los griegos) en la PhG que es anterior a la *Moralität* y, por tanto, no la incluye (*Ibid.* p. 121).

149. “Hegel no admite la posibilidad de una relación crítica, autorresponsable con la Comunidad o con el Estado. Más bien lo que se nos dice es que las leyes existentes tienen una absoluta autoridad, que lo que el individuo tiene que hacer está establecido por la comunidad. La conciencia moral privada del individuo tiene que desaparecer y en el lugar de la reflexión entra la confianza. Esto es lo que Hegel quiere decir con la *superación* de la moralidad en eticidad”. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, México D.F., 1993, p. 272-273 (cur. mía).

150. C. Taylor, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010, p. 326. Taylor no hace referencia explícita a Tugendhat, — como parece suponer L. Siep— pero sí que parece este el fondo de la disputa y lo que le motiva a reconsiderar la noción de *Aufhebung*, para el tránsito de la *Moralität* a la *Sittlichkeit*. Véase L. Siep, “¿Qué significa: ‘superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel?”, en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*, CEPC, Madrid, 1989, pp. 171-194.

peculiaridad de la rehabilitación de Honneth: no hace uso de la noción “superación” de *Moralität* en *Sittlichkeit*, allí donde se acomete la “transición” [*Übergang*] de la primera a la segunda;¹⁵¹ no utiliza la noción de “superación” [*Aufhebung*] ni para los modelos parciales de voluntad libre, ni para sus formas institucionales o institucionalizadas de libertad. De esta acepción solo se da cuenta en el momento en que se pretende indicar la “intención auténtica” de Hegel como aquel planteamiento que, en el desarrollo sucesivo de los tres capítulos de la obra, presenta para Honneth el “prometedor intento de superar [*aufzuheben*]”, no las institucionalizaciones o formas de libertad características de la “autonomía jurídica y moral”, sino su “unilateralización respectiva”, en un “modelo de libertad comunicativa” (LU 50n [51n] curs. mías) representado por las condiciones sociales de la esfera de la *Sittlichkeit*.¹⁵²

El momento del tránsito a la *Sittlichkeit* en la que Honneth se fija se refiere fundamentalmente a lo “experimentado por el sujeto individual”, y es que lo que quiere ver allí es un proceso de “liberación” (LU 70 [108]) que, en el §149, viene definido —según Honneth— tanto en términos de “exoneración” como de “deber” u obligación. En este doble significado se encuentra una de las claves de la comprensión de lo que debemos entender no sólo, obviamente, por liberación sino también, en el fondo, por *Sittlichkeit*: allí no solo será el sentido de tal “exoneración” de una situación negativa y opresiva como la que resultaría del padecimiento de indeterminación —exoneración, por tanto, de la confusión conceptual producida por la unilateralización en la práctica vital de las concepciones incompletas de libertad—, sino que la liberación —y la *Sittlichkeit*— deben significar también aquella noción de “deber” u “obligación” [*Pflicht*] gustosa que representa la “autodesrestricción” a la que se dirige la noción de libertad social, objetiva o “real” (*wirklich*).¹⁵³

Honneth advierte que el sentido de la terapia que manifestaría el modo de proceder de Hegel en las *Grundlinien* habría tomado, en realidad, una “carta de naturaleza” posterior en la filosofía misma desde Wittgenstein¹⁵⁴. Honneth identifica retrospectivamente tres pasos

151. Véase el ya clásico ensayo de Ludwig Siep: “¿Qué significa: ‘superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel?”, en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*, 1989, pp. 171-194.

152. Esta será entendida ahora como teoría normativa de la modernidad, para lo cual será necesario, sin embargo, acometer una “reincrustración” [*Rückeinbettung*] —de consecuencias histórico-dinámicas impredecibles— del lugar institucional que le corresponde a los otros dos modelos, incompletos, de libertad (1.3). Para la referencia de esta “reincrustración” o *Rückeinbettung*, de las esferas del “Derecho Abstracto” (o “Libertad Jurídica”) y “Moralidad” (o “Libertad Moral”) en la esfera de la “*Sittlichkeit*” (o “Libertad social”), véase A. Honneth. “Die Normativität der *Sittlichkeit*. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants”, en *ArF*, p. 67.

153. Este segundo sentido de la noción de liberación se acerca ya al sentido en el que Honneth entiende la noción de “obligación” y que acostumbra a formular a través de los trabajos de Daniel Brudney y Michael O. Hardimon. Para el primero: Daniel Brudney, “Community and Completion”, en A. Reath, B. Herman & Ch. Korsgaard (eds.) *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 388-415, para el segundo: M. O. Hardimon, “Role Obligations”, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, no. 7, 1994, pp. 333-363. Aunque la noción de “liberación” parece haber desaparecido del cuerpo central de las pretensiones de DRF, en la medida en que Honneth advierte que también allí quería seguir un camino terapéutico debemos considera siempre su relevancia implícita.

154. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Grijalbo, Barcelona, 1988. Es cierto que, acercándonos a los pasos que definen con mayor concreción qué debemos entender aquí por tal cosa, en realidad parece alejarse de Wittgenstein, pero debieran poder aclararse las variaciones que podrían caer en este sentido

en la función terapéutica que en las *Grundlinien* debe concederse al tránsito o transición a la *Sittlichkeit*:

1. El primero se refiere a percepción de la deficiencia misma en el mundo de la vida manifestada como “padecimiento”; este paso es, en realidad, considerado como el “punto de partida fáctico” de la obra y, por tanto, es anterior a la pretensión de una teoría de la justicia.
2. El segundo paso, consiste en la atribución al padecimiento de la causa que lo provoca: una “confusión conceptual, de conceptualización” [*konzeptuelle, eine begriffliche Verwirrung*] o una “concepción errónea” [*fehlerhafte Konzeption*] y no un “error cognitivo” o una “afirmación falsa” (LU 72 y 73 [111] trad. mod.). Se trata con ello de identificar una “imagen” que “nos tiene cautivos” (Wittgenstein) y que no podría entenderse como un “error cognitivo” o como “una afirmación falsa”, precisamente, porque el mismo “padecimiento” y sus causas están ya compuestas de, o pertrechadas con, comprensiones potentes de la libertad que pertenecen a nuestro mundo de la vida, al espíritu objetivo, y conforman actitudes práctico-vitales a las que no podemos (ni debemos) renunciar.
3. El tercer paso, nos pone ya en camino de las intenciones y necesidad de una reconstrucción normativa; la imbricación del origen de la “imagen” que “nos tiene cautivos” en nuestras prácticas sociales hace que la terapia no pueda consistir en una “refutación” filosófica, sino en una “crítica terapéutica”, es decir, en proporcionar el “estímulo constructivo” para producir una “autorreflexión liberadora” (LU 73 [112]).

Este es el objetivo, por tanto, de lo que Honneth llama “reconstrucción normativa”: se trata de una “oferta de explicación” —que requiere, por cierto, una “realización posterior” (LU 74 [112])— que en LU viene marcada por la voluntad de ver en la doctrina de la *Sittlichkeit* una teoría “normativa” de la modernidad que proporcione el suelo firme sobre el cual la “transición” (*Übergang*) debiera ayudar tanto la “superación” (aquí *Überwindung*) de las actitudes patológicas como al “discernimiento” de las condiciones sociales que conforman los presupuestos de realización de la libertad (LU 75 [113]).

La comprensión terapéutica asume que son sólo los implicados los que deben de percatarse de que se han dejado guiar por representaciones deficientes, unilaterales, de la libertad, ya que solo así, por sí mismos, podrán reconocer en su propio mundo de la vida que las formas de interacción en las que toman parte son una condición necesaria de su libertad individual. Este es el punto en el que la teoría de la justicia está ligada a la emancipación o liberación. El discernimiento de la valía de la participación en las diferentes esferas sociales para, precisamente, realizar la libertad propia, queda unido inevitablemente a un proceso en continuo desarrollo de formación no deficiente, es decir, que no debe presentar esta participación como inadecuada. Honneth llega a hablar aquí de dos “discernimiento[s]”: un primer discernimiento específicamente terapéutico y un segundo discernimiento dirigido a elevar desde allí una teoría de la justicia.

a través, por ejemplo, de la aproximación de Michael Quante. Véase. Michael Quante, “Spekulative Philosophie als Therapie?”, en su *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 64-89.

La reconstrucción normativa debe alentar, por tanto, una “presentificación liberadora” [*befreinde Vergegenwärtigung*]” (LU 75-76 [113] trad. mod.)¹⁵⁵ de las relaciones de interacción social de la *Sittlichkeit*, ya que sólo en última instancia es de esta forma como aquellos que padecen de la indeterminación devenida de haber “adoptado inadvertidamente” en su práctica vital representaciones incompletas de la libertad como *la* forma unilateral de libertad de sus prácticas vitales —esto es lo que Hegel le diría a sus lectores— pueden realizar la libertad “real” o “sustantiva”. En este discernimiento terapéutico se depositan las esperanzas de que los propios implicados —o los lectores de las *Grundlinien*— no sólo se “exone- ren” de las patologías de la libertad incompletas y abracen o “se vuelvan hacia” la libertad “real” o sustantiva (LU 71 [109]), sino que para Honneth es también el camino para adoptar como propio la concepción de la justicia planteada en la *Sittlichkeit* moderna, es decir, un segundo discernimiento dirigido a la teoría de la justicia. La exigencia que se le confiere a la reconstrucción es grande, y su labor ambiciosa, ya que esta debe mostrar, demostrar o desvelar cómo la doctrina de la *Sittlichkeit*, y con ella las diferentes esferas de la sociedad, podrían efectuar, a la vez, “una liberación duradera” de los fenómenos patológicos —que en cierta forma parecen inevitables en algún grado— y la “facilitación” *justa* de la realización de la libertad de todos los sujetos (LU 77 [114]). Pero no olvidemos nunca que esto depende, en última instancia —y Honneth es muy consciente de esto— de que los propios implicados acepten esta comprensión de la libertad; nada asegura, por otro lado, que, incluso habiendo mostrado ambos discernimientos, se lleve a cabo. La realización de la libertad es posterior y sólo retrospectivamente sería posible evaluar el grado de su realización generalizada.

b) Una ampliación de tareas:

los desarrollos erróneos de un derecho de la libertad

§15. Concepto y realidad efectiva: el sentido de la reconstrucción normativa. Veámos más arriba cómo, sólo retrospectivamente, Honneth se vio obligado a clarificar metódicamente qué debíamos entender como reconstrucción normativa —al menos tal y como la despliega en *DRF*. Podemos encontrar, no en Honneth, sino en Rahel Jaeggi, una aclaración de lo que a grandes rasgo —y descontando algunas diferencias— deberíamos entender por tal reconstrucción normativa en el sentido, aquí no específicamente en su función terapéutica, sino en el de una revisión metodológica de la “lógica del Concepto”:¹⁵⁶ las prácticas sociales incrustadas en formaciones “éticas” (*sittlichen*) dadas pueden de facto, en su “realidad efectiva (empírica)” [(*empirische*) *Wirklichkeit*], “no corresponde[r] a su concepto”.¹⁵⁷ Se trata de una distinción entre “concepto” y “realidad efectiva” mediante la cual explicar el

155. Los traductores eligen aquí “rememoración liberadora”, y vale la pena indicarlo porque no es ni mucho menos desatinado. Es cierto que no se trata específicamente de un recordar (en el sentido de la (*Rück-*)*Erinnerung* o “reminiscencia” de las comprensiones de la voluntad libre) algo pasado, pero sí tiene el sentido de recuperar algo que estaba ahí, *inmanente*, y que no es ya (patológicamente) tenido en cuenta.

156. También Jaeggi encuentra en la *Wissenschaft der Logik* de Hegel la expresión de un planteamiento general que describe a grandes rasgos su propia metódica. Véase para esto y lo que sigue: Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014, cap. 3.4.

157. Este planteamiento de Jaeggi es, sin embargo, sólo “motivacionalmente hegeliano” ya que es el problema planteado de esta forma lo que le interesa y no tanto la forma de su exposición o explicación o incluso la terminología empleada (Ibid. p. 183)

hecho de que algo pueda carecer de las propiedades esenciales que tipificadamente lo determinan sin dejar de ser por ello una “instanciación” de ese mismo objeto. A diferencia de la “búsqueda empírica” que cree poder extraer las determinaciones esenciales de un objeto de la totalidad de sus “propiedades inmediatas” y para la cual la pérdida de estas propiedades debe presentarse de tal manera que el objeto deje de ser ese específico ser objeto, Jaeggi centra su atención en Hegel allí donde establece la idea de que “en las cosas concretas” puede darse una “diferencia entre el concepto y su efectiva realización”¹⁵⁸.

La cuestión comienza con el dilema que se encuentra la “mera *búsqueda empírica*” de las características y propiedades que componen una entidad natural o social, es decir, el dilema que emerge cuando se tiene como objetivo la búsqueda de la “definición” de una entidad o institución en referencia a sus propiedades esenciales. Ante tal pretensión, la definición que se busca se enfrentará a dos alternativas: por un lado, a la posibilidad de no poder ya comprender una estructura que carece de las características que la hacen destacar como una instanciación de su “modo” [*Art*] y, por otro, a la posibilidad de incluir también las desviaciones que la diferencian en la definición. La primera alternativa corre el riesgo de pasar por alto el hecho de que tal entidad o institución siga siendo tal entidad o institución, la segunda por su parte no lograría distinguir lo esencial de lo no esencial, eludiendo por completo la “esencialidad”, el carácter esencial o constitutivo de algunas propiedades para la entidad o institución correspondiente. Ante este dilema, el concepto de “concepto” (*Begriff*) y la actitud conceptual (frente a la definitoria) hacia los objetos que con esto parece indicarse, permitiría que un procedimiento, el “conceptual”, ya no se base (como el correspondiente a una pretensión de definición) en la mera subsunción a nombres de una colección de propiedades empíricamente presentada, sino que admite la posibilidad de una diferencia, como decía, entre el “concepto” y su “realización efectiva”.

Con la distinción entre concepto y realización efectiva, las propiedades esenciales y no esenciales pueden distinguirse de una manera diferente a la que correspondería a una forma meramente cuantitativa (es decir, por ejemplo, a través de la frecuencia de su ocurrencia). Si algo puede caer bajo un concepto sin corresponder exactamente a ese concepto en todos los aspectos, las propiedades se le siguen atribuyendo al objeto correspondiente si no

158. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol II. Lógica Subjetiva*, Madrid, Abada, 2015 (trad. de Felix Duque), p. 359. El párrafo clave dice: “Algo, y algo efectivamente real [*Wirkliches*], muestra en sí por consiguiente, es verdad, lo que él *debe ser*; mas de la misma manera, [...] puede mostrar igualmente que su realidad efectiva [*Wirklichkeit*] sólo de manera incompleta corresponde a este concepto, que la realidad efectiva está *mal*. Ahora bien, dado que la determinidad del concepto debe ser indicada por la definición dentro de una propiedad inmediata, no hay entonces propiedad frente a la que no quepa aducir una instancia dentro de la cual, a pesar de que el habitus entero permita conocer lo concreto a definir, no se muestre como inmadura o desmedrada la propiedad tomada como carácter de aquél. En una planta mala, una mala especie animal [*Tiergattung*], un hombre despreciable o un Estado malo hay aspectos de la existencia [*Existenz*] defectuosos o enteramente obliterados que, por lo demás, dentro de la existencia [*Existenz*] de un tal ser concreto podrían ser tomados como lo distintivo y como la determinidad esencial para la definición. Una mala planta, animal o lo que sea sigue siendo, con todo, una planta, un animal o lo que sea. Por consiguiente, si hay que acoger también lo malo dentro de la definición, a quien anda **buscando entonces empíricamente** por ahí se le escapan todas las propiedades que él pretendía considerar como esenciales, como se ve por los ejemplos de abortos a los que les faltan aquéllas; p. e. la esencialidad del cerebro para el hombre físico, por el ejemplo de acéfalos; o la esencialidad de la protección de vida y propiedad por lo que hace al Estado, dado el ejemplo de estados despóticos y gobiernos tiránicos”. (Hegel, *Ibid.*, p. 359).

las realiza o si aquellas propiedades que realmente constituyen tal estructura son, como dice Hegel, “desmedrada” [*verkümmert*]. Para Jaeggi, esto va a significar que

El concepto [*Begriff*] es entonces, como se explica a veces, una *conceptualización* [*Begreifen*]. *Conceptualiza*, y eso quiere decir que: comprende, subsume, describe y determina algo como algo. Al conceptualizar se tiene en cuenta lo que es y al mismo tiempo se especifica cómo *debe* ser. O, en otras palabras: el concepto no capta sólo (pasivamente) lo dado, ni imprime (activa y externamente) sus determinaciones sobre la realidad efectiva. Se muestra no sólo como una instancia sorteadora-clasificadora, sino también como una instancia normativa-evaluadora, con la cual una realidad efectiva que está ella misma normativamente constituida puede ser normativamente valorada y al mismo tiempo comprendida.¹⁵⁹

La posibilidad de una divergencia entre concepto y realidad efectiva —entre *Begriff* y *Wirklichkeit*—, le concede al primero una *fuerza normativa de definición* que abriría la posibilidad de “una variante especial de crítica normativa” para los fenómenos de lo social, a saber, una crítica de las ejemplificaciones incompletas o deficientes de los conceptos (e incluso —como advierte Jaeggi— “aunque esta no sea la perspectiva que principalmente le interesa al propio Hegel”¹⁶⁰).

Lo característico de esta figura de una “crítica normativa” respecto de una simple prescripción impuesta desde el exterior no sería la de una simple diferencia entre lo normativamente exigido y lo empíricamente efectivo, sino que, más bien, sus estándares se derivan de las condiciones establecidas por una práctica social perteneciente a una esfera de acción social con sus propias afirmaciones (incluso a una forma de vida como conjunto de prácticas, como es el caso del planteamiento de Jaeggi). No se trata, por tanto, de una afirmación estrictamente prescriptiva de lo que debería o no debería ser, pero tampoco de una afirmación estrictamente descriptiva que se limite a afirmar lo que es o no es;¹⁶¹ estamos más bien ante normas *internas*, no externas, y son estas las que entran en juego aquí, es decir, normas que se dan con una misma estructura y en su evaluación normativa en la misma descripción de una práctica específica, con sus condiciones funcionales y lo asociado con este sentido entretejido de la práctica. El “concepto” de una estructura social comprende o entiende una formación o práctica social como algo y, a través de esta conceptualización, es decir, al comprender lo que la constituye, le proporciona unas condiciones de realización que ya se encuentran en sí misma.

Cuando, sobre este planteamiento, abordamos la cuestión de la *normatividad* de las instituciones *sittliche*, deberá aparecer de inmediato la tensión específica entre el ser y el deber ser —una distinción en sí misma normativa— de tales instituciones o instancias de

159. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 185.

160. *Ibid.*, p. 186.

161. No es puramente descriptiva en la medida en que no se ocupa únicamente del hallazgo empírico de que una estructura social carece de las características que normalmente se le asocian; tiene más bien el sentido de “una aclaración de un hecho basada en hechos”. Sin embargo, al afirmar que el concepto no se ajusta a su realización, la afirmación tiene un “trasfondo evaluativo”: contiene la referencia a un déficit normativo de la constelación correspondiente e implica un reproche o juicio crítico. La cuestión es que esto no es un enunciado puramente normativo, prescriptivo o un enunciado prescriptivo-normativo en sentido estricto, ya que las prácticas de tal cosa que aquí se encuentran son diferentes de lo que deberían ser porque no cumplen con los estándares o lineamientos establecidos para la estructura de tal cosa.

una esfera de acción relacional (o una forma de vida) *sittliche*. En opinión de Jaeggi, sólo una forma responde a lo que se busca — siguiendo el motivo de Hegel y adecuando su articulación— respecto al significado específico de la normatividad de un concepto: no deberá reducir el “concepto” a un postulado definitivamente normativo y tampoco se deberá derivar el contenido normativo de una formación social de su desarrollo histórico para no caer en lo puramente fáctico o descriptivo.¹⁶²

Aunque para Jaeggi es más bien la formulación de lo que denomina “inhabitabilidad” (*Unbewohnbarkeit*) de las estructuras sociales lo que encauza adecuadamente esta problemática—algo que Honneth no contempla específicamente—,¹⁶³ la estructura metodológica de la diferencia entre concepto y realidad efectiva, así como la “variante especial de crítica normativa” que proporciona, son ciertamente similares. Todo pasa aquí por convenir en que las estructuras o instituciones sociales deben comprenderse como determinada ya por una serie de prácticas sociales históricamente desarrolladas en las que se reflejan y cómo con ello no hablaríamos de un “mero posicionamiento normativo” (*bloÙe normative Setzung*), ni tampoco de la mera facticidad, pues lo que se refleja en su concepto en comparación con la realidad efectiva empírico-histórica sería algo que puede reclamar “racionalidad” ante un cierto trasfondo histórico.¹⁶⁴ Según este planteamiento, *no ajustarse a su concepto* significará entonces, con respecto a las estructuras sociales —o con respecto a las esferas de acción relacionales—, no cumplir con las tareas funcionales e históricas que le son propias.

§16. Roles sociales, validez y mera aceptación. Cómo entender la específica forma en la que Honneth ejecuta la distinción entre *concepto* y *realidad efectiva* en su reconstrucción

162. En el primer caso, el ser y el deber permanecen abstractamente separados el uno del otro, en el segundo caso se fusionan, de modo que la diferencia entre el ser y el deber se convierte en una diferencia normativamente inespecífica entre “ser” y “haber llegado a ser”.

163. Utilizando una comprensión ético-funcional de las normas “éticas” [*sittlichen*], estaríamos ante una forma de vida que, al no corresponder a su concepto, no cumple su función constitutiva en el contexto y desarrollo históricos específicos. El déficit de una forma de vida o de un contexto social de prácticas sociales se manifiesta entonces por el fracaso y la propensión a la crisis de las prácticas implícitas en ella. La erosión y la obsolescencia de las prácticas sociales o formas enteras de vida es un fracaso tanto en términos éticos como funcionales. Con la expresión de Terry Pinkard, tales formas de vida se han vuelto “inhabitables” (Véase Terry Pinkard, *Hegel’s Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2012, cap. 6), se han vuelto “*unbewohnbar*” o “*nichtlebbbar*” lo cual no debe entenderse como una mera disfuncionalidad, como tampoco este estado de cosas no corresponderá a la inexistencia de facto de la entidad correspondiente. El hecho de que una estructura social funcione o no, depende de asignaciones funcionales normativas. Por otro lado, sin embargo, no es un mero incumplimiento de una afirmación normativa establecida externamente, sino un “*fallo* normativo” [*normative Misslingen*], un “*fracaso fáctico*” [*faktisches Scheitern*], si bien también es un fracaso dentro de una estructura constituida por demandas normativas (Jaeggi, op. cit. 199)

164. En el vocabulario de Jaeggi de una “resolución de problemas”, podríamos hablar de que, como resultado de las reacciones a los problemas a los que se enfrentan los conjuntos de prácticas sociales concretas que conforma una forma de vida, es el concepto el que “ *fija*” [*fixiert*] una posición del problema alcanzado históricamente en un nivel de demanda o pretensión históricamente alcanzada, y es así como puede entenderse como “la anticipación y el resultado de un proceso de aprendizaje social”. Una reinterpretación “*pragmatista*”, entendería que el no ajustarse a su concepto significaría “*socavar*” [*unterbieten*] el nivel del problema, y aunque ella misma se esmere en recoger el carácter histórico del concepto, debe aportar algo más: debe insistir en una concepción fuerte (si bien históricamente situada) de la racionalidad para no limitarse a establecer una distinción en términos historicistas entre ser y deber ser. (Ibid., p. 194).

normativa de las esferas de acción sociales o relacionales nos va a desvelar la especificidad del análisis de lo que denomina “desarrollos erróneos” o deficientes. En esto se presentan dos claves relacionadas entre sí: por un lado, la herramienta teórica que encauza el análisis, es decir, los roles sociales, y, por otro, la pretensión de distinguir la validez de las afirmaciones normativas de la mera aceptación o facticidad (por decirlo así, la forma en la que Honneth despliega el problema de la normatividad mejor articulado o expuesto anteriormente con Jaeggi).

En los sistemas de acción que Honneth llama “relacionales” o “sittliche” las actividades de los miembros individuales se relacionan entre sí complementariamente de manera tal que debe implicar una “forma de obligación [*Verpflichtung*] a la que le falta [...] la contrariedad de lo que meramente se debe [*die Widrigkeit des bloß Gesollten*]” sin que por ello quede rezagada en grado alguno la “consideración moral hacia el otro” [*der moralischen Rücksichtnahme auf den anderen*] (DRF 225 [168] trad. mod.). La precisión de Honneth en esta afirmación —que, por cierto, corresponde a una nota al pie de página— es que la palabra alemana *Verpflichtung* (obligación) carece de la distinción que permite reconocer la diferencia (inglesa) entre “duty” y “obligation”, y esto es lo que encarrila la comprensión misma de los roles sociales como institucionalizaciones “sittliche” de modos de expectativas de comportamiento y ensamblaje adecuado de las acciones. Lo que aquí queda ensamblado —dice Honneth seguidamente— es “el carácter de una obligación de acción *no muy llamativa, casi evidente*, porque es experimentada por los sujetos coefectuentes como condición para la realización exitosa de su hacer común” (DRF 225 [168] trad. mod., curs. mías).

En este punto, la comprensión que aquí tiene Honneth de un “obligación de rol” no parece ya muy distinta a lo podríamos llamar —como veremos en el capítulo 4— el componente inconsciente de una “segunda naturaleza”. Sin embargo, el matiz inmediatamente posterior parece alejarnos de esta consideración, pues las obligaciones que componen los roles sociales en la forma en la que Honneth se dirige a ellos, no sólo están siempre orientadas a ir al encuentro del otro de forma que este otro también las considere adecuadas a sus objetivos, sino que para que el sistema sea una esfera de libertad social tales obligaciones de rol —que los constituyen— deben haber pasado de alguna forma la aprobación *reflexiva* —y esto quiere decir consciente— de los implicados. Obviamente si estas obligaciones fueran experimentadas como imposiciones desde fuera —es decir, como “duty” y no como “obligation”—, se rompería la condición de un reconocimiento de la complementariedad mutua de las acciones que es condición para una realización de su propia libertad “objetiva” o “social” es decir, en el sentido de una *autodesrestricción* (véase 1.1).

Pese a que las obligaciones de rol carecen muchas veces de “un contenido transparente e inequívoco”, esto no las hace, por tanto, inconscientes, sino más bien “abiertas a interpretaciones y, por tanto, a arreglos sociales”; sus “contornos imprecisos” debe advertir como mucho que su mismo contenido prescriptivo parece haberse desdibujado y complejizado con el tiempo de forma que el trazo de sus fronteras normativas ya no son tan claras (DRF 227 [169-170] trad. mod.);¹⁶⁵ pero en cualquier caso, no impide que los participantes sigan siendo capaces de diferenciar claramente (consciente y reflexivamente) las fronteras de ta-

165. Véase Hardimon, “Role Obligations”, op. cit., especialmente pp. 339 y ss. Y también: Hans Joas, *La creatividad de la acción*, CIS, Madrid (trad. I. Sánchez de la Yncera), cap. 1.

les obligaciones de rol —y, en tal sentido, de los distintos sistemas de acción— y con ello comprender la estructura normativa de su mundo de la vida.¹⁶⁶

Una concepción de las diferentes esferas de acción relacionales de la “*Sittlichkeit*” pertrechada con diferentes obligaciones de rol, debe enfrentarse al problema de la validez normativa más allá de la apreciación de que, reflexivamente, cada sujeto o participante acepte sus implicaciones como propias, pues la acusación de una tendencia a la mera “afirmación de lo ya existente” (de lo dado) siempre se cierne sobre cualquier dilucidación de la normatividad social; debe poder, por tanto, contar con criterios de distinción de lo que podría valer como “ético” (*sittliche*) en las formas sociales de vida y que encarne con ello un valor general en el sentido de que hayan tomado forma en prácticas ya apropiadas por el sujeto para su realización. En este punto, el procedimiento de “reconstrucción normativa” quiere ir más allá de las intenciones afirmativas meramente corroborantes asociando a las metas correctivas y transformadoras un papel relevante: en su “ejecución”, el criterio —según el cual, en la realidad social, tiene validez “racional” lo que sirve a la implementación de los valores generales— debe cobrar vida no solo en la forma de una revelación de prácticas ya existentes, sino también en el sentido de una “crítica de prácticas existentes” o del “esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas”.¹⁶⁷

Con tales anticipaciones o correcciones de ningún modo se quiere simplemente dejar atrás el círculo de la realidad de la vida social; las formas existentes de la *Sittlichkeit* continúan siendo para Honneth la guía de las reflexiones normativas en el sentido de que no se haga de manera abstracta cualquier demanda, casi irrealizable, al comportamiento social. Por eso, allí donde quiere hacer una crítica en nombre de la justicia o, con igual frecuencia, señala reformas, procede de una manera que solo *mira un poco más allá* del horizonte de lo existente para encontrar allí espacios para tantas transformaciones como son esperables considerando con realismo todas las circunstancias.¹⁶⁸ Así como una instancia de *Sittlichkeit* cuenta como aquello que representa valores o ideales generales a través de un mano-

166. Es decir, podemos seguir hablando de una “capacidad de diferenciación” generalizada porque para los miembros de la sociedad la misma diferenciación de la estructura normativa “representa una parte de una reserva de saber socialmente necesaria” —que para Honneth representarse en la forma de una “gramática moral”— sobre “las reglas, normas y rutinas que valen en los distintos ámbitos de su entorno social” (DRF 229 [171]). Véase también las similitudes con el ya clásico Peter L. Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995 (trad. Silvia Zuleta), pp. 66-163.

167. La dificultad para caracterizar adecuadamente a este costado correctivo o crítico del concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, estriba en que no se trata —como exponía Jaeggi— simplemente de esbozar un determinado estado deseado, es decir, de proceder puramente de manera normativo-prescriptiva, sino de interpretar la realidad existente según el potencial identificado en sus prácticas, en las que los valores generales podrían realizarse mejor, más ampliamente o más fielmente.

168. No es entonces extraño pensar entonces en la referencia de Honneth al concepto de “posibilidad objetiva” que Max Weber delineó metódicamente cuando quiso describir empíricamente los caminos controlados de un esbozo anticipado de los desarrollos sociales (Max Weber, “Posibilidad objetiva y causación adecuada en la consideración causal de la historia”, en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 150-174). En la ejecución misma de la “reconstrucción normativa” debe poder ofrecerse, esta es la tesis weberiana de Honneth, “la oportunidad de una aplicación crítica: no puede tratarse solo de descubrir por la vía reconstructiva las instancias de la eticidad ya existentes, sino que también debe ser posible criticarlas a la luz de los valores encarnados en cada caso” (DRF 28 [23]).

jo de prácticas institucionales, también se pueden tomar entonces los mismos valores para criticar aquellas prácticas dadas como no adecuadas en cuanto a su logro representativo.¹⁶⁹

Según lo entiende Honneth, el “concepto de *Sittlichkeit*” de Hegel proporciona “una serie de criterios inmanentes que [...] permiten distinguir, respecto al horizonte de una forma de vida ya dada, entre normas sociales meramente aplicadas y normas normativamente válidas”¹⁷⁰; o, dicho de otro modo, criterios que permiten una diferenciación “entre las formas ya dadas y las justificadas de prácticas con contenido normativo” (ArF 62).¹⁷¹ Sobre los dos criterios, requisitos o condiciones descansaría el “concepto de *Sittlichkeit*”, y con ello se proporcionaría la diferenciación —según Honneth— entre la validez “objetiva” de las normas sociales y su mera vigencia, es decir, por el hecho de que deben haber sido elevadas exitosamente en conjunto, en grupo o comunitariamente, a principio de evaluación de la acción mutua y, además, deben poder expresar valores que encuentran la aprobación general entre los miembros o participantes.

Ya respecto del primer criterio, se aprecia la distintiva relación que se mantiene con la comprensión de las obligaciones de rol, pues esta deviene de la pretensión de entender las prácticas sociales ya existentes como “sittlich” si “nos instan discretamente [*unauffällig (...) dazu anhalten*] —a la manera de las costumbres [*Sitten*], no de los imperativos externos— a respetar a otras personas y con ello nos “lleve al derribo” de nuestro “amor propio”. Cada miembro del grupo de personas, que puede variar en número, que sigue una norma que constituye y define la práctica, debe poder “acudir [a la norma] para juzgar el comportamiento de uno de los participantes” en el ámbito de esa práctica. Hasta aquí, la formulación de una “costumbre” que nos “insta discretamente” corre en la zona limítrofe de una formulación social inconsciente o de una segunda naturaleza, lo cual se desvanece del todo —como ocurriera con la caracterización central de los roles sociales— una vez que de las prácticas “sittlich” no sólo se excluyen “los casos de acciones impuestas unilateralmente”, sino también “la mera acción rutinaria [*bloßes Routinehandeln*]” (ArF 63).¹⁷² El segundo requisito es, finalmente, que tengan la propiedad de “entrelazar nuestros esfuerzos reales con las obligaciones respectivamente requeridas” (ArF 65), y esto querrá decir que las normas “éticas” (*sittlich*) deben mostrar un “propósito ético” (*etische Worumwillen*) amal-

169. En tal “crítica reconstructiva” (DRF 28 [23]), por tanto, no se contraponen simplemente las instituciones y prácticas dadas a patrones externos; antes bien, estos mismos patrones, mediante los cuales se distinguieron a aquellas del caos de la realidad social, son utilizados para reprocharles una insuficiente, o aún incompleta, encarnación de los valores generalmente aceptados.

170. Axel Honneth, “Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants”, en *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020, pp. 59-74, aquí p. 61. En adelante citado, como en otras ocasiones en este trabajo, como ArF seguido de la página.

171. El fundamento de tales criterios procede de sendas objeciones de Hegel a Kant: una primera referida a la abstracción devenida de la paradoja de la autonomía, la hemos tratado con anterioridad (2.2.); la segunda refiere a su oposición a la contraposición entre “deber” e “inclinación” o “razones” y sensibilidad (ArF 61 y 65).

172. Según el ámbito de la praxis a la que nos referamos, determinará, además, “en qué rol o en qué aspecto de su personalidad pueden en primer lugar encontrarse unos con otros” (ArF 64) y es que cada praxis ética “genera también su propio tipo de personalidad, que es relativo a las razones que la norma comúnmente aceptada permite poner en juego” (ArF 65). Este segundo argumento, que en realidad deriva del primer prerrequisito, por el que las prácticas éticas debieran reflejar aspectos o porciones de nuestra personalidad, ya se exponía en *Kamp um Anerkennung* entablando una ligazón entre praxis social y autorrelación individual y vuelve a repetirse, como hemos visto, en *LU*.

gamado con valores para que las obligaciones mutuamente atribuidas puedan verse como una “condición de su autorrealización” (ArF 66).¹⁷³

§17. Desarrollos deficientes y profundidad del análisis. Como hemos visto, la reconstrucción normativa se impone la tarea de “develar [descubrir, correr el velo, *freizulegen*]” (DRF 229 [171]) las esferas de acción de las sociedades del presente en las que estén encarnadas las obligaciones de rol que puedan satisfacer, como requisitos institucionales para una “realidad efectiva” *de la libertad*, sus propias exigencias de realización. En cada una de las tres esferas de acción relacional —relaciones personales, economía de mercado y vida público-política—, distinguidas por medio de “diferenciaciones grabadas en el mundo de la vida” (DRF 229 [171] trad. mod), Honneth se mueve, como advierte, entre “los planos de la facticidad empírica y de la validez puramente normativa” —y esto quiere decir que “no necesariamente siempre” tendrá como resultado “lo que los sujetos practican de facto en su cotidianeidad” (DRF 230 [171]). A las “desviaciones” en el plano de la facticidad empírica respecto de su validez —diferencias que deberán ser relevantes sin que puedan ser entendidas como meramente contingentes—, Honneth las define como “desarrollos sociales erróneos” o “deficientes” (*soziale Fehlentwicklungen*) que no permiten la realización efectiva de la pretensión de libertad social ya implícita en cada esfera.

A diferencia de las patologías sociales (véase 1.3.a), las esferas sociales relacionales o *sittlichen* se considera que están “totalmente libres” de las tentaciones de interpretación errónea debido a que descansan sobre reglas normativas de acción cuyo “uso racional” no depende de “prácticas externas”, sino que ya “en sí” mismas, “en la ejecución” de las prácticas intersubjetivas que las definen, se realizaría en cada caso la porción de libertad que le corresponde: las esferas éticas (*sittlichen*) son “autárquicas” precisamente porque, y en el sentido de que, “la ejercitación racional de las reglas que las constituyen no está ligada a que sea completada a través de una reconexión [*Wiederanschluß*] con el mundo de la vida” —o, dicho sintéticamente: ellas mismas son ya mundo de la vida. Es por esto que los desarrollos erróneos que pudiéramos encontrar en el curso histórico de tales esferas o instituciones relacionales “no representan desviaciones inducidas por el sistema, no son ‘patologías’ en sentido estricto”, sino que se tratan más bien, nos dice Honneth, de “anomias [*Anomien*] cuyas fuentes deben buscarse en otro lugar que no sea en las reglas constitutivas de los respectivos sistemas de acción mismos” (DRF 231 [172] trad. mod.)

La primer objeción que salta a la vista es la aparente imposibilidad de que puedan darse patologías específicamente sociales, es decir, que generalizadamente se presente la posibilidad de no entender adecuadamente el significado de las prácticas y normas de cada esfera.¹⁷⁴ Pero este es, en realidad, un problema subsidiario del que, a mi modo de ver, es el

173. Para Honneth esto último supone ceder “la validez normativa de un sistema de normas dado a un proceso histórico sobre el cual los actores involucrados ya no pueden ejercer control” pues aunque se han convertido en autores y destinatarios de una norma respectiva mediante la atribución mutua de la autoridad controladora, no tienen el poder de asegurar la “resonancia ética” de la norma en el mar de inclinaciones individuales (véase para esto la discusión sobre la ambivalencia constitutiva del reconocimiento en 4.1 §4).

174. Honneth, de hecho, ha mostrado su disposición a entender que, efectivamente también en la esfera mediada por el mercado la tendencia individualista de su comprensión implique una patología. Véase Axel Honneth, “Recognition, Democracy and Social Liberty: A Reply”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 6, 2019, pp. 694-708. Al respecto, las cuestiones que previamente le hace Giorgio Fazio en: “From He-

realmente importante: en términos de la distinción entre *concepto* y *realidad efectiva*, no sólo debe tratarse de que la diferencia entre ambos se deba o esté causada por comprensiones erróneas o fallidas del concepto, en cada esfera de libertad social, o de que las causas del desajuste entre ambos pueda producir desarrollos deficientes en la realización efectiva, sino de en qué medida la misma comprensión de libertad social en cada esfera (por decirlo así, el “concepto”) permanece como la referencia normativa inmanente e implícita a los mismos participantes —y mediante la cual y de esta forma llevan a cabo juicios críticos sobre la realidad social efectiva, pudiendo entonces mostrarse la posibilidad de que se desvelen desarrollos erróneos o deficientes.¹⁷⁵

Un análisis que quiera testear si cada una de las esferas se ha convertido en una esfera de libertad social requiere, en realidad, de dos pasos que no siempre están debidamente identificados en la reconstrucción de Honneth: por un lado, es de recibo comenzar justificando —continuamente y en cada momento o período histórico— si la referencia normativa que permite juzgar críticamente las reglas de las prácticas sociales de cada esfera como esfera de libertad social ha sido y siguen siendo una referencia inequívocamente clara para los participantes o involucrados¹⁷⁶; por otro, y seguidamente, se encuentra la labor o ejecución misma de la reconstrucción normativa, es decir, de juzgar —a través de la distinción normativa que habilita el concepto en cada caso de libertad social— la posibilidad de la realización efectiva misma (de nuevo, en cada momento histórico) de la promesa de libertad social implícita en función de las condiciones sociales que deben poder darse para ello. A mi modo de ver, la reconstrucción normativa que Honneth lleva a cabo sólo atiende a este segundo paso, es decir, a los desarrollos deficientes o erróneos, pero éstos no pueden identificar la continuidad o vigencia del primero de los pasos, es decir, aquel que se refiere a la persistencia de la referencia normativa de la libertad social en cada una de las esferas para los propios implicados.

Honneth parte en sus análisis de la tesis de la “insuperabilidad [*Unüberschreitbarkeit*]”¹⁷⁷ del horizonte normativo de la modernidad (al menos para Occidente), e identifica este horizonte normativo con la noción de libertad social para cada una de las esferas. El problema de esta tesis no se encuentra en su contenido de verdad, sino en la implicación misma que tiene para el análisis: como tal, su punto de partida interviene metódicamente de tal mane-

gel to Foucault and back? On Axel Honneth’s interpretation of neoliberalism”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 6, 2019, pp. 643-654. Para una crítica a la relación entre patología y desarrollos deficientes: Fabian Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 131-152.

175. No se trata, tampoco, de que la reconstrucción normativa de Honneth no contemple la posibilidad de “revoluciones normativas” que irruman consciente y reflexivamente en los desarrollos de las prácticas sociales. Para esta crítica a Honneth: Jörg Schaub, “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 107-130. Véase también la convincente respuesta de Honneth: Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, op. cit. p. 210-212.

176. Honneth lleva a cabo este paso *ab initio*, es decir, muestra en qué medida la distinción y diferenciación de cada una de las esferas de las relaciones sociales tiene en su origen en una formulación aproximada de una noción de libertad social. Utiliza para ello diferentes formas de acudir a “documentos fundacionales”, aportaciones sociológicas y referencias literarias que lo justifican; incluso acude a debates intelectuales que lo atestiguan. Sin embargo, a partir de ese momento, da por sentado el mantenimiento de ese referente normativo para cada esfera.

177. Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, op. cit. p. 211

ra en la justificación de la reconstrucción normativa con la que se opera que se pierde de vista la posibilidad de la pérdida de referencia normativa para los implicados. Sería mucho más provechoso partir de la posibilidad de que las transformaciones de la *Sittlichkeit* —este es el desafío que plantea la noción de segunda naturaleza de Menke— fueran de tal forma que pudiera perderse de vista (o incluso directamente desvanecerse) el sustrato normativo referido a la noción de libertad social, o dicho de otra forma, que la libertad en lo “social” no sea ya aquella referida a su fundamento autodesrestrictivo, sino que se deje guiar en tan gran medida por comprensiones diferentes de la libertad que ya no alcancen a dibujarse desarrollos erróneos o deficientes que puedan estar anclados en referencias normativa inmanentes a las prácticas de los implicados. El problema, por tanto, no sólo no podría ofrecerse en términos de desarrollos deficientes, sino tampoco en términos de “patologías”, al menos tal y como Honneth las formula. Recordemos que la referencia para la superación terapéutica de la patología era la propia *Sittlichkeit* que depende —en la formulación de Honneth— de que las referencias normativas a la realización de la libertad ya estén ahí (por decirlo así, en nuestro mundo de la vida), pero que haya que *desvelarlas* a través de una reconstrucción normativa.

En principio no parece que ninguna de las orientaciones teóricas para el diagnóstico que Honneth nos proporciona pueda dar cuenta de esta posibilidad de, digamos, modificaciones o contracciones de la *Sittlichkeit*. Por un lado, tenemos el diagnóstico proporcionado por la ejecución de la distinción normativa que proporciona la reconstrucción: en tal caso encontramos bien desarrollos erróneos o deficientes bien progreso moral, pero la cuestión aquí siempre se establece en la ponderación reflexiva de en qué grado y medida se han venido estableciendo las condiciones sociales propicias para que la esfera social de la realidad efectiva correspondiente se haya venido convirtiendo (sea desde el principio o no lo haya sido nunca¹⁷⁸) en una esfera de libertad social. Por otro lado, tenemos el diagnóstico de patologías de lo social: Honneth abrió esta posibilidad para la esfera de la acción económica mediada por el mercado allí donde cabía la posibilidad de considerar comprensiones erróneas generalizadas de la referencia normativa, es decir, esfera que se dejaran guiar o dirigir normativamente (por los implicados) por criterios de libertad negativa. Esta segunda posibilidad, como la primera o referida a los desarrollos erróneos, depende sin embargo de una formulación que vaya más allá de una teoría (crítica) de la normatividad que fije su criterio en la noción de libertad social. Si bien Honneth no ha continuado una elaboración más precisa de esta hipótesis, bien podríamos encontrarnos ante un primer paso de un análisis que atienda a las transformaciones socio-ontológicas de la normatividad, es decir, de la envoltura de la *Sittlichkeit* y de sus contracciones.¹⁷⁹

178. Este sería, a mi modo de ver, el error de profundidad de la crítica de Timo Jütten (“Is the Market a Sphere of Social Freedom?”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 187-203). Que las instituciones del mercado tan y como las conocemos no puedan, constitutivamente, realizar forma alguna de libertad social sólo hace acrecentar la distancia de la distinción normativa en su desarrollo deficiente. Aunque el mercado nunca haya sido realmente tal cosa, se puede preservar la pretensión normativa de que lo sea, y en tal caso estaríamos antes una cuestión de intención de transformación normativa del mismo.

179. Esta es la tesis que formula Christoph Menke en base a su noción de “segunda naturaleza”. Desarrollaré esto en el capítulo 4.3 y en el Entreacto del mismo capítulo. Véase por el momento: Christoph Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, 2021, pp. 117-138, aquí. p. 119.

Con la perspectiva complementaria de una ontología crítica de la normatividad social, los bloqueos o parcializaciones no sólo debieran entenderse como “desarrollos deficientes” o erróneos, sino que debería atenderse a la pérdida de peso o relevancia, o directamente al desvanecimiento mismo, de *lo normativo*. Aquí con contracción de la *Sittlichkeit* no se haría referencia a un cambio en la referencia normativa —por ejemplo, de una noción de libertad social a una noción de libertad negativa—, sino que se dirigiría la atención, como causa hipotética, a la contracción de la normatividad *en lo social*, es decir, a la contracción de los criterios adecuados a cada esfera para el ejercicio de juicios críticos sobre las normas de las prácticas sociales vigentes que estén encaminados o se dejen guiar por la idea o noción de libertad en lo social.

Capítulo 2

Dialéctica (sin superación).

Christoph Menke y la libertad como liberación

Introducción

§1. La inspiración “hegeliana”: Adorno y la negatividad. En comparación con la inspiración hegeliana de Honneth del capítulo anterior, la de Christoph Menke es una aproximación singularmente diferente —incluso por momentos opuesta—, que denota una pulsión de búsqueda de caminos no (o no completamente) desarrollados por el propio Hegel.¹ La suya es, podríamos decir, una aproximación dialéctica sin superación, o una inspiración hegeliana dialéctica y no-hegeliana sin superación, pues esta dialéctica bebe de Adorno y de su “negatividad” añadiéndole singularidad. Tomando como referencia una significativa referencia a Adorno, podría decirse que también para Menke “[u]na dialéctica que no esté ya «pegada [fijada, *geheftet*]» a la identidad provoca, si no la objeción de la falta de suelo [...], la de que produce vértigo”.² Y es que el vínculo temático y estructural que su pensamiento mantiene con lo no-idéntico, se manifiesta en no dejarse llevar por, pero tomar en serio, el diagnóstico de la cita anterior para descubrir en él, a la vez, las consecuencias epistemológicas y prácticas que con el tiempo pudieran, aparentemente, haber perdido su vigencia.

La de Menke no es, por tanto, una dialéctica marxista, sino más bien un materialismo dialéctico negativo vinculado al “vértigo” de la contradicción y dependencia mutua de estética y conocimiento como alternativa a la “mentalidad dominante”: como para Adorno, la relación entre la naturaleza que nos determina y el espíritu que determina la naturaleza es la de la indisoluble, tanto como necesaria e inalcanzable, contradicción y oposición. Como advierte Carl Hegemann, se trata de asumir “el gran desafío de pensar lo imposible y no guardar silencio al respecto”, de asumir “lo vertiginoso” y la “tragedia” inherente al pensamiento y con ello ganar “legitimidad” y “fuerza”.³ Menke asume así como propia —tras la defenestración de esta forma de pensamiento, ya sea por la “genialidad” de su autor o por la

-
1. Como veremos a continuación, empezando por una tensión trágica post-*sittliche* que debiera haber marcado su visión de la Modernidad, y terminando por una inversión de relaciones respecto al ser (griego) y al devenir (judío).
 2. La cita completa dice: “Una dialéctica que no esté ya «pegada [fijada, *geheftet*]» a la identidad provoca, si no la objeción de la falta de suelo que cabe reconocer en sus frutos fascistas, la de que produce vértigo. Esta sensación es central a la gran poesía de la modernidad desde Baudelaire; a la filosofía se le da a entender anacrónicamente que no debería tomar parte en nada parecido” (Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en *Obra Completa*. vol 6., Akal, Tres Cantos, Madrid, pp. 7-392. (trad. Alfredo Brotóns Muñoz, ed. Rolf Tiedermann), aquí, p. 40.)
 3. Carl Hegemann, “Das Geheimnis der negativen Dialektik”, en Christoph Menke, *Am Tag der Krise. Kolumnen*, August Verlag, Köln, 2018, pp. 9-22, aquí. p. 10.

supuesta incomprendibilidad resultante— la idea programática y paradójica de la filosofía como la pretensión de captar con sus propias herramientas, conceptuales, lo que le es opuesto sin violarlo;⁴ se tratará de invertir lo apresuradamente identificado como un punto débil de la teoría crítica —y la pretensión de sanarlo con lógica formal y filosofía analítica— para recuperar el “*shock* de lo abierto” y de la “negatividad” y evitar la comodidad de un “sistema de referencia” *fijado* “en el que todo encuentre su lugar”.⁵

Lo que esto pueda significar puede encontrarse también en su misma comprensión de la negatividad del espíritu, pues esta parte de una percepción del estado en sí de la negatividad de los últimos veinte años de la que emerge una aproximación distintiva. Pese a su éxito en la discusión teórica, pareciera como si la negatividad tuviera que pagar el precio de una decisiva “desdramatización” paralela a un “desvanecimiento creciente de [su] lenguaje” —lo cual la oscurece incluso allí donde todavía tiene una apariencia explícita;⁶ por lo general, la negatividad pareciera más bien algo que hay que limitar y frenar si se quiere obtener algún logro positivo pues es fundamentalmente dañino y evita el desarrollo del potencial subyacente. Esta situación de disuasión e inhibición de la negatividad, encuentra diversas estrategias que insisten en momentos de interrupción y liberación que en realidad pueden surgir de ella y que buscan reorientar o re-desarrollar su alcance de diferentes maneras. Pues bien: la de Menke responde a una forma concreta de abordaje. No se tratará de una estrategia de expansión y radicalización de la negatividad que pretende afirmar que debemos radicalizar nuestro concepto de negatividad extendiéndolo a cosas no espirituales, interpretando así la negatividad del espíritu de forma aún más negativa —como “menos que nada”⁷—; y tampoco se tratará de transgredir para abandonar la negatividad —de advertirla como insuficiente para la actualidad y abogar por dejarla completamente atrás— para, en su lugar, exponer lo que en última instancia el pensamiento de la negatividad ha desfigurado a través de la afirmación de la diferencia y la fidelidad al evento.⁸ La apuesta de

4. “La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos”, Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit. p. 21.

5. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit. p. 41. Es decir, el de “axiomas dogmáticos” en los que “toda reflexión sea localizable y el pensamiento a descubierto mantenido a distancia”. Pero el pensamiento de Adorno en este punto presentaba un dilema: si “la filosofía debe renunciar al consuelo de que la verdad no puede escaparse”, es decir, “al mandato de su principio de seguridad”, para no caer en la “tautología” potencial del pensamiento analítico, corre el riesgo de, acercándose al “abismo” terminar cayendo en la “locura” (Hegemann, op. cit. p. 11). Dicho de otra forma: querer escapar de la tautología del pensamiento analítico hacia una verdad inobjetable acudiendo operacionalmente al abismo de la negatividad, bien pudiera cargar el resultado de arbitrariedad e incomprendibilidad y convocar el aislamiento. Pues bien, a este dilema responde Menke con su concepto de “fuerza” para transformar la presunta indisolubilidad de lo tautológico no sólo confiando en la profundización y complejización de negatividad (del abismo), sino extrayendo de ello un modelo productivo y operativo en lo metodológico (véase para esto 3.3).

6. Este es el diagnóstico expuesto en la introducción a Th Khurana, D. Quadflieg, F. Raimondi, J. Rebenitsch & D. Setton. (eds.) *Negativität: Kunst, Recht, Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, (“Einleitung”, pp. 11-42), aquí p. 12. Una recopilación de estudios que, publicada con motivo de su 60 aniversario de Menke, parte de la idea de que, “sin que la negatividad sea el lema de todas sus obras, parecen tener una cosa en común: han pensado la irreductibilidad de la negatividad de una manera nueva” (Ibid., p. 41).

7. Véase Ray Brassier, *Nihil desencadenado. (Ilustración y extinción)*, Segovia, Materia oscura, 2017; Slavoj Žižek, *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2015.

8. Véase Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017; Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999 (Meditación 15: Hegel, pp. 183-194); Alain Badiou & John Van Houdt, “The Crisis of Negation. An Interview”, *Continent*, vol. 1, no. 4, 2011, pp. 234-238. La “afirmación no positiva” de Foucault sería un caso límite entre la segunda y la tercera estrategia: véase Michel

Menke es, más bien, la de una profundización y complejización del pensamiento de la negatividad que quiere advertir que su problema central es el de su “economía limitada”, la cual solo podrá desactivarse haciendo de la misma negatividad una fuerza productiva (positiva) al servicio de lo existente, y no una superación o abandono del concepto. Esta estrategia —que además de a Adorno concierne a Derrida— entiende que necesitamos volver a la relación entre negatividad y positividad —o negación y afirmación— y perseguir las consecuencias estructurales de la primera, pero aumentando o excediéndola, sino más bien profundizando y complejizando su pensamiento de una manera nueva. Se trata de una oposición a la desactivación de la negatividad para descubrir cómo no es un mero medio para la preservación y conservación calmada de órdenes normativos, sino que más bien la normatividad sólo se hace posible cuestionándola siempre desde su fundamento.⁹

Un ejemplo clarificador de esta postura filosófica, es el prólogo a *Am Tag der Krise* (2018), donde Menke advierte que lo que se encontrará el lector en la serie de artículos allí recopilados: “en el día de la crisis” es una “forma de indagación” y no su tema u objeto, es el nombre de una perspectiva de reflexión que tiene como objetivo “pensar desde y hacia la crisis”.¹⁰ El despliegue de tareas que esto implica requiere, como se dice, de una doble tarea: primero, cuestionarse si se sostienen las presuposiciones por sí misma asumidas o pretendidamente evidentes del orden vigente —es decir, del orden liberal y su presupuesto fundacional de que los seres humanos nacen por derecho libres e iguales—, y, segundo, cuestionarse si (y cómo) allí donde la descomposición de lo existente no asegura su superación —es decir, por doquier— podrían pensarse las transformaciones venideras, es decir, la revolución después de su fracaso, la persistencia de la servidumbre y —añado— la liberación de tal subyugación.¹¹

En cualquier caso, y en cuanto a su haber específicamente “hegeliano”, el camino debe comenzar con su *Tragödie im Sittlichen* (1996), pues es allí donde se despliegan dos caminos que parten de Hegel —pero quieren mostrarse como caminos no debidamente explorados: la ironía de la individualidad y la normatividad del derecho—, en el marco de una dialéctica sin superación que contrasta específicamente con la “inspiración hegeliana” de Honneth.¹²

Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, (trad. Miguel Morey), pp. 163-180.

9. Véase para esto dos trabajos de Christoph Menke: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid, 1997 (trad. R. Sánchez) y la recopilación de artículos *Spiegelungen der Gleichheit: politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Akademie Verlag, Berlin, 2000.

10. Menke, “Vorbermerkung”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen*, August Verlag, Köln, 2018 (ed. Carl Hege-mann), pp. 25-26, aquí. p. 25.

11. Esta me aparece que puede ser ya una aproximación adecuada y no sólo para la inspiración hegeliana que se dará en el presente capítulo, sino a su obra reciente.

12. En una nota al pie de página de *Leiden an Unbestimmtheit*, Axel Honneth expone brevemente la diferencia fundamental que hay entre su lectura y la de Christoph Menke en lo que respecta a la filosofía práctica de Hegel: si bien para Menke en ella se advertiría ante todo una “tensión trágica” entre dos modelos de libertad que denomina “autonomía moral” y “autenticidad individual”, para Honneth perviviría más bien el intento de “superar [aufzuheben] la unilateralización respectiva” de las dos formulaciones incompletas de la libertad en un tercer modelo de libertad que posteriormente llamará “social”; para Menke, la obra madura del Hegel de Berlín sólo podría presentarse —según advierte Honneth— como una solución falsa de la tensión trágica subyacente entre sus dos modelos de libertad (LU 51n [91n]).

2.1. Individualidad y derecho: el despliegue de la tragedia en lo ético

a) Lo trágico en lo ético: la condición post-*sittliche* de la Modernidad

§2. Dialéctica sin superación: la condición trágica de la Modernidad. En su *Tragödie im Sittlichen* (1996)¹³, Christoph Menke comienza con una experiencia: la experiencia de la tragedia de ser sometido a una “violencia irresistible” contenida en la “vieja fatalidad” de un orden de diversidad de valores que enreda a las personas en conflictos de los que no hay salida.¹⁴ Según la tesis de Hegel, esta violencia ya no sería nuestro destino, pues ha sido reemplazada, para el autogobierno común y la autodeterminación de nuestras vidas, por la *política*, la cual —pese a haber reemplazado a la “vieja fatalidad”— no la ha disuelto, sino que ella misma —la política— se ha convertido en *nuestro* destino, en la violencia irresistible sobre nuestras vidas. La “dialéctica” —que aquí se convertirá en “tragedia”— de la emancipación (política) es que la política rompe el poder del destino siendo ella el destino al que regresa: esto es lo que Hegel llamó “tragedia en lo ético” [*im Sittlichen*],¹⁵ —es decir, la disolución de la *Sittlichkeit* de la polis griega, la *Sittlichkeit* “bella”— que comenzara cuando, desde Roma, se incrementa el dominio (*Herrschaft*) (o imperio) del *derecho* independizando la política de su destino, y convirtiendo ahora la *política del derecho* en el destino de la política; si la política ya no es la forma de ejecución de lo común ético (*sittlichen*), sino que ella consiste más bien en asegurar los mismos derechos a diferentes individuos, entonces lo común político se reduce a lo “general abstracto” del derecho, que es ajeno a la “vivacidad (*Lebendigkeit*)” concreta de la individualidad.

La *tragedia en lo ético* significa que el dominio del derecho surge de la desaparición (trágica) de la bella unidad de la *Sittlichkeit* griega, la cual consiste a su vez en la escisión (trágica) de lo político común de la individualidad viviente. La mirada del diagnóstico de la “tragedia en lo ético” de Hegel, es así una mirada al derecho y a su “dominio” en la Moderni-

13. Véase Christoph Menke. *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1996. En adelante citado como TiS seguido de la página.

14. Esta es la experiencia de la reproducción del relato que Hegel hace del encuentro de Goethe con Napoleón en Erfurt: “Napoleón, cuando le habló una vez a Goethe sobre la naturaleza de la tragedia, pensó que lo nuevo difería de lo viejo esencialmente en que ya no teníamos un destino [*Schicksal*] al que las personas estuvieran sujetas, y que la política toma ahora el lugar de la vieja fatalidad [*Fatum*]. Esto, por tanto, debe utilizarse como el destino más reciente de la tragedia, como la violencia irresistible [*unwiderstehliche Gewalt*] de las circunstancias ante las que la individualidad debe doblegarse” (G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in 20 Bänden*, Vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, p. 339).

15. La composición “tragedia en lo ético”, que da título al libro de Menke, se refiere a la célebre expresión utilizada por Hegel en su ensayo de Jena *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*: “No se trata de otra cosa que de la representación de lo ético de la tragedia que eternamente juega el absoluto consigo mismo —puesto que se produce (*gebirt*) eternamente en la objetividad, entregándose en consecuencia, en esta figura suya, al padecer y a la muerte; pero de sus cenizas se eleva a la majestad”. (G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Aguilar, Madrid, 1979, pp.74-75, con introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón).

dad “desde el exterior”,¹⁶ pero una mirada del derecho basadas en el republicanismo clásico, es decir, una crítica a la violencia ejercida como desempoderamiento político de los ciudadanos: la fatídica independencia de lo político en el dominio del derecho significaría la pérdida de la posibilidad de participar en la configuración de los asuntos comunes —una pérdida de libertad política.

Esto es lo que Menke ve en Hegel (el de su propia autocomprensión), pero no las posibilidades que abre. Si la de Hegel es la posibilidad de vislumbrar una disolución o superación “dialéctica” de *esta* “tragedia” (la clásica) de desempoderamiento político encaminada —no a una mera restauración de la *Sittlichkeit* tradicional de la Polis, sino— a una reconciliación, es decir, la tesis de una superación dialéctica de la tragedia en la Modernidad,¹⁷ para Menke esta descripción no vendría a hacer justicia a la experiencia misma de la violencia del derecho allí articulada: la experiencia trágica que el propio Hegel relata va más allá de tal desempoderamiento político pues se extiende más allá de la “síntesis de lo particular y lo general”.¹⁸ Lo que la experiencia trágica descubre en el dominio del derecho será más bien una violencia que no se disuelve ni siquiera cuando se ha superado el desempoderamiento político de los ciudadanos y ellos mismos se han convertido en autores del derecho. No es la violencia que el dominio del derecho ejerce contra los ciudadanos —privándoles de sus derechos políticos—, sino la violencia contra los individuos —restringiendo y limitando las posibilidades de sus vidas y, con ello, “normalizándolos” (TiS 11): es la “violencia irresistible” que una política del derecho constituye y ante la que “la individualidad debe doblegarse”, es decir, una independencia “trágica” de lo común que no amenaza la libertad indivi-

-
16. Desde el exterior y hacia las “pérdidas que están conectadas con el surgimiento, pero sobre todo con la existencia” del dominio del derecho y que se infligen a los individuos por medio de una “violencia irresistible” de la que una política del derecho debe independizarse; una mirada que reconoce en el dominio del derecho una “tragedia” —la realización de una tragedia en lo ético— descubriendo en ella la violencia asociada al dominio del derecho (TiS 10)
17. Para Hegel, como escribió Alexandre Kojève, la “tragedia en lo ético”, en la que el “amo” políticamente gobernante y el “esclavo” trabajador y legalmente protegido se enfrentan entre sí, es un fenómeno del mundo “pagano”. A través del cristianismo, que Kojève interpreta como una antropología política de reconciliación entre amo y esclavo, de *zoon politikon* y burgués privado, la tragedia desaparece: “Dicho de otra manera, el Cristianismo encuentra la solución a la tragedia pagana. Y por eso, desde la llegada de Cristo, ya no hay una auténtica tragedia, es decir, un conflicto inevitable y verdaderamente sin salida.”. (Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, (trad. de A. Alonso Martas), p. 223).
18. Y esto quiere decir también, más allá de la antropología dialéctica de Kojève. Las intenciones, profundidad y elaboración de Menke son, ciertamente, mucho mayores de lo que daré cuenta aquí. En su despliegue del diagnóstico de Hegel de la tragedia moderna en lo ético en sus diferentes pasos, le preocupan dos cosas al mismo tiempo: una interpretación de los textos de Hegel y una articulación de una experiencia “trágica”. En esta combinación se pretende ganar claridad, contorno y nitidez en la experiencia trágica de una violencia inmanente al derecho contra la individualidad. Esta claridad la proporcionan el situar los textos de Hegel muy cerca de las articulaciones contemporáneas de la experiencia de la tragedia y la estética específicamente románticas, de forma que, desde el comienzo, no son considerados como indiferentes a la experiencia de la individualidad y la normalización. En todo ello, el entrelazamiento de interpretación de textos y articulación de experiencias no solo los textos van a vehicular la caracterización de experiencias de forma que puedan leerse en ellas, sino que tal articulación de experiencias va estar en sí misma relacionada con la lectura de textos. La lectura que Menke pretende sacar a la luz —como dice— “se puede ocultar, pero siempre seguirá siendo decisiva”, con lo que al enfatizarla y llevarla a cabo expresamente pretende ofrecer una lectura en la que se “forma, formula y agudiza” la tragedia como experiencia (TiS 13).

dual en cuanto autonomía política del individuo, sino su libertad individual en cuanto libertad de su autorrealización o autenticidad.

Es para este segundo conflicto de una tragedia moderna en lo ético para lo que no se puede encontrar ya una solución dialéctica, porque “el hecho de que los ciudadanos políticamente autónomos —como autores del derecho— se inflijan la violencia sobre sí mismos —como destinatarios del derecho—, no disminuye esta violencia” (TiS 12). El diagnóstico de Hegel de la tragedia moderna en lo ético hace su aparición como una articulación de la experiencia trágica en este segundo sentido “ya no dialécticamente superable” (*aufzuhebenden*), sino como “una experiencia de violencia cuyo dominio del derecho hacia sus destinatarios es *inmanente* a los individuos en su libertad de autorrealización auténtica” y, por tanto —esta es la tesis central de Menke— dando cuenta de un “modelo estructural de la modernidad” en su “escisión” de derecho e individualidad (TiS 12 curs. mías).

Menke reconstruye entonces el diagnóstico de Hegel de la tragedia moderna en lo ético como una articulación de la experiencia trágica en este segundo sentido —como decía “ya no dialécticamente superable”—, y exponer su utilidad recorriendo previamente un camino que lo lleva *primero* por un examen crítico de la tesis de Hegel de que la modernidad es un tiempo “nuevo”, el tiempo *después* o *posterior* (*nach*) a la tragedia: desde una redefinición (“postmetafísica”) de un concepto general de lo trágico, y contrariamente a las propias convicciones de Hegel, no habría en su teoría de la Modernidad una “superación definitiva” (*definitive Übewindung*), sino un “retorno” de lo trágico. En un *segundo* paso, profundiza en esta tesis rastreando la lectura de Hegel de la tragedia clásica de forma que ésta no sólo es explorada como un lugar de cuestionamiento de la *Sittlichkeit* tradicional (griega-clásica), sino también como la producción específicamente moderna de la subjetividad: la constitución trágica del sujeto que se describe en la lectura de la tragedia que hace Hegel daría cuenta, ésta es la clave de *corrección* de Menke, de una *doble división* o escisión del sujeto —del sujeto *de* la *Sittlichkeit* (de la Polis) y del sujeto *dentro* de sí mismo—, es decir, por un lado, la autorrealización individual orientada a la autenticidad y, por otro, la autonomía del derecho orientada a la justicia pública. Con ello nos estarían dadas las dos dimensiones de la libertad de la subjetividad moderna cuya relación forma el centro de la teoría de la Modernidad que Menke ve en Hegel, y con ello, también, un diagnóstico de la misma al modo de una “tragedia en lo ético”; un diagnóstico de una relación de *colisión* (trágica) entre el derecho y la individualidad.

§3. Tragedia y genealogía trágica del sujeto. La fijación de Menke en la posibilidad de recuperar el papel central de lo trágico para el discurso filosófico de la modernidad¹⁹ viene motivada por una presencia en ausencia: después de que —tras un aparente desvanecimiento desde su último boom (principalmente literario, de los años 50 y principios de los 60)— hubiera resurgido a mediados de los años 90 en los debates sobre los límites de la razón (principalmente en su uso práctico y ante la realidad insuperable del disenso y la fragilidad) la experiencia de lo trágico —como inevitable y “fatídico” fracaso en colisiones indi-

19. La tradición de una “filosofía de lo trágico” abarca desde Hölderlin, Schelling y Hegel hasta Nietzsche y sus primeros alumnos hasta sus difuntos sucesores, y esto tanto desde la “derecha” como desde el ala “izquierda”. (Para la tradición más antigua, hasta Max Scheler, véase: Peter Szondi, “Tentativa sobre lo trágico”, en *Teorías del drama moderno (1888-1950)*. *Tentativas de lo trágico*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 245-297).

solubles—, no habría significado en la mayoría de los casos que la categoría misma de lo trágico sirva para su caracterización.²⁰ Parte del problema sería que para la filosofía de lo trágico la experiencia de la tragedia y la autocomprensión de la Modernidad eran términos contradictorios: en la medida en que la experiencia trágica se habría entendido como una verdad transhistórica que habría olvidado una época moderna que cree que puede salir de la continuidad de la historia, lo trágico y lo moderno se habrían ubicado en oposición entre sí, y no porque pertenezcan a tiempos y mundos diferentes, sino “por la suprahistoricidad de la tragedia y lo trágicamente olvidado de la modernidad” (TiS 20). Esta comprensión ahistórica y, en realidad, antimoderna —“metafísica” (o tradicional²¹)— de lo trágico habría sido la responsable de su declive como categoría filosófica, por lo que sería necesario recuperarla junto a su experiencia sin perder su contenido, es decir, sin perder la experiencia de la conflictividad indisoluble de la acción humana.

Logrando esto, es decir, retomando la categoría y la experiencia de lo trágico como caracterización de la acción humana que, en sí misma, rechaza la alternativa entre una teoría que glorifica lo social como lo inmutablemente necesario y una teoría (crítica) que declare lo social como necesario para el cambio, la experiencia trágica podría adquirir —esta es aquí la tesis de Menke—, tanto un contenido de diagnóstico como un contenido normativo. En su contenido de *diagnóstico*, la experiencia trágica explicaría el que, y el por qué, la acción humana no solo está enredada en el azar, sino necesariamente en colisiones; su contenido *normativo*, por otro lado, lo sería porque resiste estos choques reconociéndolos como necesarios. El contenido (experiencial) de lo trágico se dispone así a mostrar la limitación del poder de la razón para resolver conflictos a través de colisiones que son necesarias (y soportables) y, en consecuencia, fijar la actitud adecuada a la experiencia trágica no como reconciliación *de* las colisiones, sino como reconciliación *con* las colisiones —ahora vividas como necesarias.

Esta *necesidad* que la experiencia trágica atribuye a ciertas colisiones podría todavía conllevar, sin embargo, que la categoría de lo trágico vuelva a una teoría tradicional o metafísi-

20. Como en la tesis de Nietzsche de la muerte de la tragedia en la Ilustración socrática —advierde Menke— “no es la presencia”, ni siquiera el aumento, de la tragedia, sino más bien su ausencia, e incluso su pérdida o su represión, lo que la mayoría de las concepciones de lo trágico ven como la configuración de la situación de la Modernidad.

21. La categoría “metafísica” de lo trágico se englobaría, según esta tesis, en aquel tipo de teoría que, siguiendo la crítica de Marx a la inversión del idealismo, Max Horkheimer describió como “tradicional”. Esta versión de la filosofía de lo trágico pertenecería a la “teoría tradicional” en el doble sentido que Horkheimer dio a esta expresión: *metafísica*, porque se atreve a obtener información sobre el “ser” del hombre, de la vida, de la existencia —de lo que es válido a lo largo de la historia— donde no se debe tener nada más que ideas históricamente escritas sobre las condiciones históricamente ubicadas, y *apologética*, porque con la inversión de lo histórico en lo suprahistórico, lo saca del acceso crítico y cambiante. La filosofía de lo trágico utiliza la idea del destino para atribuir a las “las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo” una necesidad cuasi-natural “suprahistórica, eterna”; donde “[a]firmar la necesidad absoluta del acontecer significa, en última instancia, lo mismo que afirmar la libertad real en el presente: la resignación en la praxis” (Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, 1974, pp. 223-271, aquí p. 242 y 261). Debido a que la filosofía de lo trágico es “una forma ejemplar de la teoría tradicional, su crítica también le pone fin” (TiS 21). Sobre la crítica a la metafísica trágica, véase también Walter Benjamin, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, en *Obras*, Libro 1, Vol. 1, Madrid, Abada, 2006 (pp. 217-459); véase: pp. 308-350.

ca, pues en el fondo parecería situar la “fuente de la tragedia”²² (su necesidad) en la constitución general del ser (o de la existencia, del mundo, del lenguaje). Para que esto no tenga lugar —para articular como dice Menke una “teoría posmetafísica”—, deberá comprender históricamente esa necesidad (trágica), es decir, hacerlo desde las estructuras de un mundo histórico: la necesidad trágica de los conflictos que busca no se basará entonces —nos dice— en lo que, como escribe Max Scheler, es común a “todos los mundos”²³, sino que deberá hacerlo en la constitución de un mundo particular en el que se asuma una actitud reconciliadora de la resistencia, “no en relación a las colisiones en general, sino en relación a las colisiones necesarias en un mundo histórico por su constitución específica” (TiS 22).

Esto es lo que Menke ve específicamente en la (segunda) lectura de Hegel de la tragedia: la problematización y cuestionamiento de la Polis ya no tiene allí sólo una función regeneradora de un conocimiento nomológico que ha de ser refrescado, hecho sensible, corregido y desarrollado aún más, sino que adopta una perspectiva en la que el uso del arte tiene como objetivo la mejora de la autoexperiencia de la comunidad, y esto quiere decir, para la tragedia, que se convierte en lugar cultural donde la ciudad, con un exterior y unos extraños que ella nunca podrá integrar, presenta una tensión permanece en la que las contradicciones no se superan y no se pueden superar. El resultado no es otro que el de un “contraste” emergente: por un lado, “la justicia ética [*etische*] de la polis con su base de homogeneidad ética [*sittliche*]”, y por otro, “la ‘ley’ de la comunidad privada, de la familia y el parentesco, [que] es lo singular” cuya justicia “es una justicia hacia el individuo” —no una justicia ética (*sittliche*), sino una justicia singular (TiS 123).

Este papel central que la teoría de la tragedia clásica de Hegel jugaría sobre el surgimiento de la modernidad no sería, sin embargo, el de un único o “exclusivo” medio de explicación o descripción, sino el de un medio “ejemplarizante” (TiS 77): se trataría de utilizar los contenidos y formas de la tragedia para visualizar las experiencias y cambios a través de los cuales se conforma la Modernidad, de tal manera que estas experiencias y cambios no solo existirían en y *a través de* la tragedia sino *en ella*, es decir, la tragedia misma es la que mostraría —por así decirlo, de forma concentrada— los cambios que crea la Modernidad y las características básicas que la componen. La tragedia de esta forma “genera modernidad” —según la lectura de la tragedia de Hegel— y lo hace en un doble y entrelazado sentido: describe su surgimiento como transformación de la justicia —de la justicia ética o *sittliche* de la Polis a la justicia igualitaria del “estado-del-derecho” (*Rechtszustand*)²⁴— y como diferenciación de la libertad en *autonomía* y *autenticidad* —respectivamente, una diferencia-

22. Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba*, Valencia, Pre-Textos, 1993, (trad. R. García Pastor), pp. 27-41. Al igual que Benjamin y Hegel, a quienes se refiere, Schmitt es visto aquí como un crítico de la metafísica trágica; véase, respectivamente, pp. 51-55 (para Benjamin) y p. 53 (para Hegel).

23. Max Scheler, “Sobre el fenómeno de lo trágico”, en *Gramática de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 203-226 (aquí, p. 214).

24. Según lo entiende Antonio Gómez Ramos, con la acepción “*Rechtszustand*” —que debe ser traducida como “estado jurídico”— “no se trata del Estado de Derecho como entidad política, sino de la situación, la condición determinada por el derecho abstracto de las personas, que Hegel ve en el Imperio Romano, a continuación de la *polis* griega” (véase G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, Abada y Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010 (trad. Antonio Gómez Ramos), p. 567 (nota 128)). Manteniendo la referencia a “Recht” y a la polisemia del concepto “derecho”, he preferido traducirlo como “estado-del-derecho”. Esto se verá más claro una vez que, en el apartado c) de esta sección, entremos a considerar el despliegue de la violencia de la forma derecho.

ción de la autodeterminación en la orientación hacia la “justicia pública” y de la autorrealización en la orientación hacia lo bueno para uno mismo.

Ambos procesos descriptivos del surgimiento de la Modernidad — la transformación de la justicia y la diferenciación de la libertad— no serían, sin embargo, paralelos, sino interdependientes entre sí; es más, serían dos caras de un mismo proceso: el proceso de transformación de la justicia ética (*sittliche*) en justicia del estado-del-derecho es a su vez el proceso de transformación de la libertad de autorrealización individual (o “auténtica”) *por* la libertad (“autónoma”) de la generación de justicia pública. No sólo, dice Menke, “no hay formación del estado-del-derecho sin orientación hacia la autenticidad”, sino que “la orientación hacia la autenticidad sólo surge a través de una transformación de la justicia” que denomina “justicia singular” (TiS 77).²⁵ La lectura de Hegel de la tragedia clásica nos presentaría, por tanto, no sólo una exploración del lugar de cuestionamiento de la *Sittlichkeit* tradicional, sino también el momento de producción de una subjetividad específicamente moderna: la constitución trágica del sujeto que tiene como resultado la doble escisión del sujeto —la escisión de sujeto y *Sittlichkeit* (de la *polis*) y la del sujeto *dentro* de sí mismo— es la escisión de autorrealización individual orientada a la autenticidad y autonomía jurídica o del derecho orientada a la justicia pública.²⁶

En su segundo costado, este proceso de doble escisión de la subjetividad produce una divergencia de dos dimensiones de la libertad *en* el sujeto —su autonomía en la orientación hacia la igualdad jurídica y su autorrealización en la orientación hacia la autenticidad indi-

25. Con el fin de explicar cómo Hegel describe estas dos líneas del surgimiento de la Modernidad y cómo se entrelazan entre sí, Menke emprende (articulando lo que llama “justicia singular” [*singulären Gerechtigkeit*]) en los tres capítulos de la parte II de su libro una lectura “extensa e intensiva, una *close reading*” de dos breves secciones de la *Fenomenología del espíritu* (con recurso ocasional a las *Vorlesungen* de Hegel sobre estética, religión e historia de la filosofía). Adaptando una sugerencia de Alexander Kojève respecto a las secciones VI (“El espíritu”) y VII (“Religión”), Menke entiende como “paralelas” aquellas dos secciones referidas a “Die Sittlichkeit” (PhG, 327-359 [552-429]) y “Das geistige Kunstwerk” (La obra de arte espiritual) (PhG, 529-544 [829-851]) que le asigna a la tragedia un papel central en el surgimiento de la modernidad; con este punto de partida interpretativo, se aproxima a la constitución y la crisis de la justicia *sittliche* de la polis griega (capítulo 3), para luego mostrar la experiencia de la tragedia como formación del individuo — como su libertad de autorrealización (capítulo 4)—, y dilucidar, finalmente, la transformación de la “justicia pública” en “justicia jurídica” (capítulo 5). (Para la sugerencia de Alexander Kojève, véase de su *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, p. 241).

26. Es conveniente señalar que lo que Menke pretende exponer va, en realidad y en cierto grado, más allá de Hegel: aunque sea la experiencia de la tragedia la que le sirve a Hegel para justificar su modelo de comprensión ética, “la experiencia de la tragedia, también con Hegel, *no* resulta en tal transformación de la eticidad”, sino que, de hecho, “es más radical” pues en la experiencia de la tragedia que Hegel muestra se encuentra “la disolución de la comprensión ética que la produjo” (TiS 112). El cuestionamiento o problematización que Menke extrae de la comprensión ética tiene lugar a través del “fundamento trágico” [*tragische Grund*] que encuentra en la lectura misma de la tragedia de Hegel en contra del objetivo que el propio Hegel afirma tener: en su texto escrito, el propio Hegel habría vislumbrado una interpretación de la tragedia como “escena de colisiones y como el medio de transformaciones”, a través del cual no sólo la forma tradicional de eticidad, sino la idea misma de una autonomía y justicia “éticas” (de autonomía y justicia en lo común ético) “*en absoluto*” terminan por disolverse. En esta “segunda lectura” de la tragedia de Hegel —según Menke— su lugar en la filosofía de la historia y el contenido político que presentan son completamente diferentes: la tragedia se convierte en el medio, o lugar cultural, de una problematización y cuestionamiento de la *polis* no para su regeneración, sino para la mejora de la experiencia vivificada de la comunidad (TiS 113).

vidual—²⁷ que Menke formula como la “genealogía trágica” del sujeto y su libertad —por tanto, como resultado; una genealogía que está destinada precisamente a invertir lo que la tradición kantiana entiende, por otro lado, como un comienzo, como un hecho, referido al conocido concepto (doble) de *persona*.²⁸

La lectura genealógica de la tragedia que Menke encuentra en Hegel sigue ofreciéndose como la escena primordial de la subjetividad moderna de la tradición kantiana, pero ya *no* como un punto de partida *seguro* desde el que se pueden rastrear todas las consideraciones normativas adicionales (ya sea como una constante antropológica o como un hecho cultural), sino como una genealogía de la subjetividad moderna con consecuencias sistemáticas. No sólo sería capaz de proporcionarle al concepto dual de persona de la tradición kantiana una base histórica, sino que, más bien, a través de su misma consideración genealógica de la división de la subjetividad moderna *de* la *Sittlichkeit* tradicional arrojaría también una luz diferente sobre la división *en* la subjetividad moderna. Ahí radica el verdadero significado de la observación genealógica de Hegel que Menke quiere explotar: desde esta perspectiva se nos aparece la *tensión* misma de la relación *entre* las dos dimensiones de la libertad entendidas como autonomía (jurídica) y autorrealización (auténticamente propia). Estas dos orientaciones básicas de la subjetividad moderna siguen manteniendo ahora una “dialéctica natural” kantiana, pero en ella Menke no sólo aprecia una ilusoria disolución de la relación contradictoria entre las dos orientaciones de la libertad subjetiva —en la que la “razón humana común” se enreda y que la filosofía disuelve—, sino que, contra la solución de Kant, Hegel habría asumido tal “dialéctica natural” de la libertad en la reflexión filosófica pero desarrollándola en su conflictividad: “El sentido de la genealogía de la libertad escindida es el despliegue de los conflictos de la libertad escindida” (TiS 244)

El concepto de Hegel de “tragedia en lo ético” combina así dos significados: al significado de una genealogía trágica de la Modernidad se le superpone el de una estructura trágica de la misma. En ambos sentidos, el lugar y el tiempo de la tragedia *en* la *Sittlichkeit* se determinan de manera diferente: la tragedia en lo ético tiene un significado *genealógico* para la modernidad como crisis de la tradición y subsiguiente producción de la *Sittlichkeit* moderna, mientras que tiene un significado *estructural* como división conflictiva del sujeto moderno y su libertad. Ambos significados —el genealógico y el estructural— están relacionados: la imagen de Hegel de una tragedia en lo ético se contrapone aquí a la imagen kantiana de una *resolución* de las contradicciones dialécticas, porque con la genealogía trá-

27. Incluso al margen de la mayor o menor conveniencia de las interpretaciones de Hegel, me interesa específicamente el resultado de la forma en la que Menke introduce la lectura de la tragedia de Hegel para trazar un proceso de “experiencia de la tragedia” procedente de una crisis de la *Sittlichkeit* (tradicional) que termina por desembocar en una doble forma de libertad subjetiva; la experiencia de la tragedia se entiende aquí como una “doble escisión” de dos aspectos de uno y el mismo proceso: la escisión o separación del sujeto *de* la eticidad y la división de la libertad *en* el sujeto.

28. Este es el núcleo de la propuesta de John Rawls. Como posición paradigmática desde esta tradición, la “justicia como equidad” o imparcialidad reserva un lugar privilegiado a la “persona”, a la que se le dota de un doble interés y habilidad: “la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien” o lo bueno; en tanto que posee los “dos poderes morales”, aun siendo elaborada “mediante idealizaciones y simplificaciones”, es considerada, al mismo tiempo como “una idea intuitiva fundamental que es aceptada ya que está implícitamente contenida en la cultura pública de una sociedad democrática” (John Rawls: “Justicia como equidad”, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid, 2012³ (ed. M.A. Rodilla González, trad. E. Kelly), pp. 18-39)

gica de la subjetividad moderna (de la *Sittlichkeit* tradicional) emerge al mismo tiempo la estructura trágica de la subjetividad moderna (en la *Sittlichkeit* moderna).

La estructura trágica de lo ético moderno que Menke reconstruye a partir de la tragedia en lo ético y sus elementos básicos sería la de las dos dimensiones de la libertad subjetiva cuya relación articula Hegel en su conflicto trágico. Sin embargo, también el concepto de *Sittlichkeit* de Hegel —como la *Sittlichkeit* de la modernidad— apunta a la reconciliación o “integración” de las dos dimensiones de la libertad subjetiva. Esto es lo que representa el concepto de lo “bueno” de Hegel como lo bueno ético (*sittlich*), que ya no es justicia pública o lo que ya es bueno para uno mismo, sino que es su relación. Esto no significa, empero, que lo bueno ético (*sittlich*) sea la justicia pública y lo bueno para uno mismo: la relación correcta entre las dos dimensiones de la libertad subjetiva no es su añadido o adición, pues la reconciliación o la integración ética (*sittlich*) no pueden ser (presupuestas), sino que deben construirse *a partir de* la “*Unsittlichkeit*” (no eticidad). Esta relación de “*Unsittlichkeit*” es la que Menke denomina la relación de las colisiones trágicas entre las dos dimensiones de la libertad subjetiva (para esto *TiS* 239-241).

§4. Colisiones trágicas y condición post-*sittliche*. La tesis de Menke era que la imagen de Hegel de una tragedia en lo ético no sólo estaba *genealógicamente* relacionada con la Modernidad, sino que lo está también *estructuralmente* en el sentido de que traza las “colisiones trágicas entre las dos dimensiones de la libertad”.²⁹ Sin embargo, y al mismo tiempo, va a distinguir algo “inadecuado” [o insuficiente, *Unzureichende*] en la imagen misma de la tragedia que allí se presenta —en el *Tratado sobre el derecho natural* de Hegel— y que radica en el hecho de que, aunque se refiere a la lucha ineludible de dos dimensiones de la libertad, allí “estas libertades no determinan a *ambas* en su forma específicamente moderna” (*TiS* 242): si bien un costado de la imagen de Hegel de la tragedia formaría la libertad de la autorrealización individual —que describe como la “nulidad política” de la burguesía (*TiS* 141)—, por otro lado, está la autonomía del sujeto como libertad de formarse y mantener la justicia pública que Hegel entiende, como segunda dimensión de la libertad, no como derecho —como hará en la *Fenomenología del espíritu*—, sino como autonomía ética (*sittliche*), es decir, como aquella libertad política republicana que se realiza en la participación en lo común ético (*sittlichen*) de la *polis*.³⁰ En lugar de la división *en* la libertad subjetiva, en realidad Hegel se refiere aquí a la división *entre* la *Sittlichkeit* tradicional y la libertad subjetiva.

Aquí es donde emerge la apuesta de Menke: al explicar la tragedia de la modernidad sobre el modelo de *Sittlichkeit* de la *polis*, Hegel malogra el potencial teórico que su misma

29. En el primer tratado sobre el derecho natural, donde Hegel habló de una “tragedia en lo ético” para describir la “lucha” entre sí de las dos formas fundamentales de libertad, se muestra —en contraste con todos los intentos de resolver la disputa de la(s) libertad(es) dando prioridad a una de sus dos figuras sobre la otra— que la “relación auténtica y absoluta” entre ellas “consiste en que la una resplandezca seriamente en la otra, en cada una se halle en relación material (*leibhaft*) con la otra y en que venga a constituir recíprocamente su destino serio; la relación absoluta se alinea sí en la tragedia” (G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, op. cit. pp.74 y 78).

30. Mientras la imagen de la tragedia que Hegel presenta en su *Tratado sobre el Derecho Natural* tiene la intención de satisfacer la realidad efectiva de la modernidad, es solo la crisis de la *polis* la que presenta como una colisión entre justicia ética y justicia singular (Véase *TiS* cap. 3).

imagen de la tragedia tendría para la Modernidad, es decir, la posibilidad misma de articular en torno a tal imagen de la tragedia *el contra-modelo* mismo a la tesis de la primacía jerárquica unilateral de la tradición kantiana de la “dialéctica natural” entre justicia y autenticidad, entre autonomía e individualidad. Esta malograda articulación puede remediarse; la “imagen de la tragedia” de Hegel todavía podría exponerse de tal manera que pueda recuperarse su referencia diagnóstica a las colisiones de la modernidad si se entiende, más bien, como la “lucha por negar unilateralmente esta imagen”, como la lucha “entre las dos dimensiones de la libertad subjetiva, entre la autonomía jurídica y la autorrealización individual” (TiS 243). Si se describen estas dos dimensiones de la libertad en el sentido de la genealogía que Menke ve expuesta por Hegel, emerge entre ellas una “situación trágica de un nuevo tipo”³¹ —específicamente moderna— que manifiestan las colisiones trágicas entre autonomía y autenticidad.

Conviene dejar claro, en todo caso, que Hegel no habría formulado una tesis clara e inequívoca sobre las colisiones entre las dos dimensiones de la modernidad ni en su (temprano) *Tratado sobre el derecho natural*, ni en su (posterior) *Filosofía del derecho*: en ninguno de los dos llegó a entender las colisiones de la modernidad “como colisiones *en* la libertad subjetiva, *entre* sus dos formas” (TiS 264). Por un lado, no aúna una definición conjunta de justicia pública como lo autónomamente deseado por el estado-del-derecho y, por otro lado, la relación misma del bien individual con el evento de la autorrealización termina quedando desdibujada. Para Menke, en Hegel no hay, por tanto, visos de una “comprensión adecuada” de la tragedia de la modernidad en su orden de libertad subjetiva. Lo que Menke viene a proponer, sobre la base de una lectura, sobre todo, de la estética hegeliana y del concepto de “necesidad trágica”, es más bien la posibilidad de dibujar las condiciones en las que se puede hablar de lo trágico de una colisión serpenteando y enlazando los textos de Hegel de una forma altamente compleja, entrelazada e ingeniosa, que tiene como resultado —al margen de la valía de su interpretación— el cómo llega a comprender lo que debe ser *necesario* —en un doble sentido— de las colisiones trágicas:

por un lado, lo que esté colisionando [*Kollidierende*] debe ser necesario, es decir, debe estar (igualmente) justificado. Por otro lado, el colisionar [*Kollidieren*] debe ser necesario, es decir, debe ser consecuencia de la relación general de lo que esté colisionando [*Kollidierenden*]. (TiS 264)

Estas dos condiciones, o este doble sentido de la necesidad trágica de las colisiones —“justificación y consecuencia”—, sólo pueden cumplirse *en* un mundo, en un cierto “estado del mundo”: “trágicas son, por tanto, las colisiones que pueden entenderse como consecuencia de la división entre los ‘poderes esenciales’ de un mundo” (TiS 265).

El hecho de que la “lucha” de las dos dimensiones de la libertad de la modernidad cumpla la primera condición de la necesidad trágica —la (igual) justificación de lo que esté colisionando (*Kollidierenden*)— se argumenta a través de la genealogía trágica de la libertad de Hegel en el hecho de que ambas tienen *el mismo origen* en la decadencia de la *Sittlichkeit* bella de la Polis griega y en su representación en la tragedia: las dos dimensiones de la libertad subjetiva tiene igual justificación en tanto que son aspectos *diferentes* de una misma

31. Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 105. Menke aquí identifica hasta cinco “nuevos tipos” de tragedia (TiS cap. 6b).

justificación. La cuestión ahora está en si (y hasta qué punto) la segunda condición de la necesidad trágica se aplica también a su colisión, es decir, si la diferencia entre las dos dimensiones de las libertades subjetivas *tienen que* llegar a un punto crítico en el conflicto y la lucha para darse tal colisión. Para Menke, este tener que (“agudizado” [*Sich-Zuspitzen*]) *no* debe ser entendido como una implicación *lógica*, ya que, en la relación entre las dos libertades, su colisión sólo estaría lógicamente implícita si una literalmente significara la exclusión de la otra. Esto no se aplica a ninguna de ellas: el derecho en su aplicación autónoma es constitutivo de la relación con el individuo en lo que es bueno para tal individuo; y el concepto de autorrealización individual no está relacionado negativamente con el de todos los otros individuos.

Sin embargo, el hecho de que la diferencia entre las dimensiones de la libertad no implique lógicamente la colisión no significa que su colisión dependa únicamente de las circunstancias aleatorias de una situación. En este sentido, que es el de la contingencia meramente situacional, la *posibilidad* de la colisión pertenece necesariamente a cualquier mundo en el que exista una pluralidad de puntos de vista legítimos:

No es el hecho general de la variedad, sino la relación especial de los muchos *absolutos* lo que justifica la necesidad de sus colisiones. Esto es cierto incluso cuando la pluralidad de los valores éticos (*sittlichen*) se convierte en la dualidad de puntos de vista de la libertad subjetiva, la justicia jurídica y la autenticidad individual: es [...], no el significado literal de los términos individuales, sino la “gramática” de su relación, la que necesariamente deriva en su colisión (TiS 265 curs. mía).

El hecho de que se metan en la lucha y el conflicto no se debe, por tanto, a su variedad, sino a su “absolutización”; por tanto, la “conceptualización” ética (*sittlichen*) puede disolver las colisiones de valores sin disolver su variedad. La cuestión entonces es: ¿podemos evitar la “absolutización”? La colisión trágica que caracteriza la relación entre las dos formas de libertad subjetiva (autonomía y autorrealización) o entre la justicia pública y autenticidad individual se aleja en principio de esta posibilidad: la colisión trágica deberá entenderse como una transgresión y limitación infinita cuya lesión respectiva que conduce a la necesidad de conflicto y violencia.

Además de aspectos diferentes del ejercicio de diferentes formas de libertad subjetiva, la justicia pública del estado-del-derecho y el bien individualmente auténtico son *también y sobre todo*, “descripciones diferentes de lo *mismo*” (TiS 265). Si, por un lado, la autenticidad se aplica a un individuo como tal, es decir, concreto y particular —lo auténticamente propio está relacionado con un individuo, tal como se entiende a sí mismo—, por otro, la justicia del estado-del-derecho no sólo considera a los individuos como iguales, sino que también los describe o “se dirige” a ellos, a todos, como a iguales —los individuos son tenidos en cuenta en el estado del derecho solo en la medida y solo en el sentido en que son iguales. Menke llama a esto una “diferencia entre el abordamiento justo [*gerechter Adressierung*] y la autodescripción individual [*individueller Selbstbeschreibung*]” y de ella proceden sus respectivas perspectivas: “el abordamiento del individuo en el estado-del-derecho *debe* ser abstracto (en comparación con la autocomprensión del individuo), porque no puede haber una justicia pública que tenga en cuenta a todos *como* individuos concretos por igual —porque no puede haber armonía natural o artificial de los individuos” (TiS 265-6).

Tal mera diferencia descriptiva inicial (entre el abordamiento abstracto y la autorreferencia concreta) no debe esconder, sin embargo, la relevancia *normativa* que también presenta. Al conformar la materia de la igualdad de derecho, la misma descripción de los individuos como igualmente tenidos en cuenta en el estado-del-derecho implica que estos deban abordarse *como* abstractos, y ésta abstracción es normativa. Dicho de otra forma: el primer aspecto de la tensión entre los dos puntos de vista —el del derecho y el de lo bueno— surge del sentido normativo de la justicia que deviene de considerar a los individuos como individuos “abstractos”, y se despliega en la misma posibilidad del ejercicio “concreto” de su libertad y su auténtica autorrealización. La tensión misma se produce, por tanto, al ver que lo que está asegurado y garantizado en la misma medida para los individuos descritos en abstracto no sólo incluye, sino que también *limita*, su bien o lo que es bueno para ellos, precisamente porque “no abarca el bien *como* concreto, en todo su alcance”; parte de la diferencia en la descripción, en el abordamiento de derecho y la autorreferencia individual, es que, por tanto, “la justicia restringe [*einschränkt*] la autorrealización y la autorrealización transgrede [*überschreitet*] la justicia” (TiS 266).

Dibujada la lesión mutua —como la restricción o limitación de la autorrealización y transgresión de la justicia— un paso más en la especificación de esta relación es la forma infinita que alcanza entre ambas. La “lesión infinita” [*unendliche Verletzung*] entre justicia pública y bien individual no solo se da como transgresión de las normas jurídicas de un individuo cuando sucede en nombre de una persona, sino que la lesión de un individuo también tiene lugar como lesión de la justicia *en su conjunto*. También es cierto para la limitación de la autorrealización a través de la igualdad jurídica que puede ser una lesión del bien individualmente auténtico si la limitación jurídica consiste en la prohibición del acto mismo que es una “expresión” de lo auténticamente propio, por lo tanto, *es parte* de la relación entre las dos libertades que se lesionan mutuamente en su limitación mutua para su logro —el de la justicia y el de la autorrealización. De la diferencia entre la justicia pública y la autorrealización individual se desprende que no es que siempre tienen y que tengan que lesionarse a sí mismas en lo individual, ni que sólo pueden ocasionalmente lesionarse a sí mismas por circunstancias contingentes externas, sino que “la estructura de su relación está determinada por el hecho de que se lesionan entre sí” (TiS 267).

La lesión mutua e infinita de justicia y bien que conduce a su colisión procede en última instancia de su “(igual) justificación”. En la igual justificación de la dualidad moderna de los aspectos normativos de ambas formas de libertad subjetiva, lo *absoluto* se repite en una forma cambiada respecto a lo que (según la visión de Hegel) debió ser el que en la *Sittlichkeit* tradicional la pluralidad de valores se convirtiera en conflictos trágicos. Es cierto que, como indica Menke, las dimensiones de la libertad se basan en “romper reflexivamente la absolutización [...] de los valores individuales”, es decir, ambas “transgreden [*überschreiten*] las apreciaciones absolutas [...] en dos direcciones diferentes” (TiS 267), sin embargo, los dos aspectos —la justicia del derecho y la autenticidad individual— de una reflexión tal sobre valores “no son en sí mismos valores”, es decir, no es posible elegir o sopesar nuevamente entre ellos como pudiera hacerse entre valores y de acuerdo con un punto de vista superior: los dos aspectos de la libertad subjetiva son igualmente “absolutos”, ya que la libertad del sujeto, que disuelve la absolutización heroica de los valores, se divide en los dos

aspectos igualmente originales e (igualmente) “últimos” de la justicia jurídica y de lo bueno propio. En palabras de Menke:

Contrariamente al diagnóstico en términos de filosofía de la historia de Hegel de una modernidad posterior a la tragedia, en su cultura de la libertad subjetiva se repite, y ello de manera fundamentalmente diferente, precisamente la duplicación en diversidad y lo absoluto [*in Verschiedenheit und Absolutheit*] de orientaciones prácticas que ya establecían la tragedia de sus colisiones en la eticidad tradicional (TiS 267).

Esta repetición de la duplicación en la cultura de la libertad moderna “no es ni relativizada ni homogénea”; tampoco la ejecución de la libertad subjetiva es relativizante —porque “en su disolución de valores sustanciales redescubre lo que es absolutamente válido”— ni homogénea —porque “descubre lo que es absolutamente válido en dos aspectos irreductiblemente diferentes”. Así planteado, la situación nos deja en que la libertad subjetiva de la modernidad se rige por “una *dualidad de lo incondicional*” en la que no puede haber “disolución de su ‘dialéctica natural’ en una primacía de principios de uno sobre el otro. Por la dualidad de las figuras de libertad subjetiva que Hegel describe en su lectura de la tragedia, se aplica [...] que la igualdad aquí significa violencia y conflicto” (TiS 267-268).³²

Los elementos básicos del significado *estructural* de la división conflictiva del sujeto moderno y su libertad son las dos dimensiones de la libertad subjetiva cuya relación reconstruye Hegel en su conflicto trágico. El concepto de *Sittlichkeit* de Hegel, sin embargo, también como la *Sittlichkeit* de la modernidad, apunta o se dirige a la reconciliación, una “integración” de las dos dimensiones de la libertad subjetiva. Esto es lo que para Menke representa el concepto de lo “bueno” de Hegel: lo bueno ético (*sittlich*) no es la justicia pública o lo que ya es bueno para uno mismo, sino la “correcta relación” entre ambas; pero esto no significa que lo bueno ético (*sittlich*) sea la justicia pública y lo ya bueno para uno mismo; la relación correcta entre las dos dimensiones de la libertad subjetiva no es su añadidura o adición: de acuerdo con la comprensión de Hegel de la reconciliación o la integración ética (*sittlich*) que Menke quiere exponer, ambas dimensiones de la libertad subjetiva no pueden ser presupuestas, sino que deben construirse *a partir de* la “no-eticidad” (*Unsittlichkeit*). Y esta relación de “Unsittlichkeit” es la relación de *colisiones trágicas* entre las dos dimensiones de la libertad subjetiva (TiS 241).

El libro de Christoph Menke expone, en definitiva (aquí salvando de forma algo burda la complejidad de su argumento), cómo en Hegel la sociedad moderna, después de la sustitución de la *Sittlichkeit* griega-clásica por el estado del derecho, se habría caracterizado precisamente por aquella situación distintivamente trágica “sin salida” (o de no salida) teorizada ya por la *Fenomenología del espíritu*. La introducción del derecho, a partir de la época romana, habría implicado una marcada distinción entre lo que es universalmente válido (las normas jurídicas y la “persona”) y la concreción de la vida histórica. Los individuos no pueden reconocerse a sí mismos en la imagen abstracta de la “persona jurídica” que los trata a todos como iguales, ignorando sus particularidades. Dado que la identidad de un individuo proviene del contexto en el que crece, de los valores y la historia que comparte con los demás, cuando este contexto tiende a caracterizarse solo por relaciones intersubjetivas

32. Véase también TiS 80-1. Para esta afirmación de igual validez como “violencia” y “conflicto”, véase René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama 2005.

anónimas y jurídicamente iguales, se desvanece el suelo sobre el que determinar quién se es realmente. Si la única identidad es la igualdad con los demás, se disuelve toda identidad.

Para Menke, el diagnóstico de la época que es posible extraer de Hegel es que el final de la “eticidad bella” de los antiguos no encuentra una solución “verdadera” en el mundo moderno, sino tan sólo una *compensación*, es decir, una compensación por la desaparición de las relaciones solidarias de la comunidad tradicional, y lo hace otorgando libertad universal a los individuos en la forma de derechos subjetivos. El resultado de la intersección entre el derecho (romano, subjetivo) y la valorización (cristiana) de la libertad individual que permite al sujeto moderno percibir el derecho, no como una imposición externa, sino como un producto de nuestra libertad —en el mundo moderno el conflicto entre la libertad individual y la coerción jurídica o legal del derecho ya no tendría sentido—, recibe sin embargo un nuevo problema: mientras que con el estatus jurídico moderno se logra resolver el problema de la *igualdad* y del respeto a la *autonomía* individual, se desvanece la capacidad de dar respuesta al problema de la *autenticidad*, es decir, a la necesidad de identidad del sujeto moderno. Las relaciones intersubjetivas fundadas en el criterio de igual respeto por el otro no pueden responder a la exigencia de saber qué es una vida buena y qué valores hacen posible que el individuo se realice auténticamente. Así, una vez resuelto el conflicto entre la igualdad jurídica y la autonomía individual, en el mundo moderno estalla de nuevo el conflicto entre la dimensión universalista de la autonomía y la esfera particular de la autenticidad. Aunque (jurídicamente) autónomo, el sujeto moderno no puede encontrar su realización en esta igualdad de la libertad, no encuentra lo que los antiguos habrían considerado su “bien” (o lo bueno individual para sí mismo). Aquí, el esquema moderno (menos solidaridad pero más libertad, menos ética común pero más autonomía individual, justicia igualitaria como sustituto de la vida buena) parece encontrar su límite estructural.

Para el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, con la consecución de la *Sittlichkeit* moderna — y en particular con la esfera del Estado — la dialéctica de la libertad y de la Ilustración llegaría a su fin: autenticidad y autonomía, vida buena y derecho, alcanzan finalmente su *reconciliación* en el Estado;³³ sólo la forma moderna del Estado contiene las bases concretas y los fundamentos para poner fin al distanciamiento producido por la racionalización y hacer posible, así, una *forma de vida libre como hábito o segunda naturaleza*. Sin embargo, es también ante este tipo de articulaciones frente a las que Christoph Menke se posiciona: la solución “sittlich” de Hegel no es, de hecho, capaz de superar la “tragedia” de la modernidad, sino que esencialmente implica un retroceso a la *fase premoderna y pre-trágica*; la solución de Hegel, dicho de otro modo, no es otra cosa que una reproposición del ideal de la *Polis* como remedio para las disrupciones de la Modernidad.

33. Parte de esta aseveración debe mucho a Rüdiger Bubner, para quien a menos que y hasta que el proceso moderno de racionalización dé paso a “una forma de vida ampliamente aceptada en la que la razón se articule visiblemente como tal para todos”, es decir, a menos que y hasta que la razón corrija su subjetivismo y asuma las características de la eticidad institucional, “la dialéctica de la Ilustración se reforzará”. (véase Rüdiger Bubner “Rousseau, Hegel y la dialéctica de la Ilustración”, en *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, Mexico. D.F.: FCE, 2010 [1989], pp. 337-358). Bubner sostiene que, para Hegel, el proceso de *Bildung* no se completará mientras continúe siendo administrado por la razón subjetiva, es decir, por la comprensión. De ahí que, en su interpretación, Hegel proponga sustituir la regulación intelectualista de los procesos culturales y sociales por un régimen de razón objetiva. El estado moderno, aunque es un producto de la *Bildung*, realiza esta misma transición de la comprensión a la razón, y esto implica el fin de la dialéctica.

Hegel entiende la forma ética [*sittliche*] de lo bueno como la idea central normativa de una modernidad *más allá* de lo trágico. Hegel sólo puede crear esta imagen de una modernidad postrágica siguiendo en secreto el modelo de una eticidad *pretrágica*. (TiS 304)

Ciertamente esta no es una posición completamente *anti-reconciliadora*; Menke acepta de la solución de la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel la idea del bien como una reconciliación de la justicia y la vida buena, pero, al mismo tiempo, la encuentra aceptable sólo en su *inflexión moral* y no en su *inflexión ética*³⁴: el desplazamiento de la síntesis de la autorrealización y la vuelta al nivel subjetivo evitaría la imposición de un modelo objetivista de *Sittlichkeit*, dejando así a cada individuo libre el encontrar, para cada caso, su propia y mejor solución. El resultado —una solución “pluralista” a los conflictos de la modernidad, sin anclarla a un orden objetivo—, tiene por supuesto un precio: no habría una *solución garantizada* a estos conflictos, sino solo la *posibilidad* de encontrar “una *corrección* para sus ‘infinitas lesiones’” (TiS 305). En lugar de presentar una idea de “vida buena” *más allá* de lo trágico, la propuesta de Menke se presenta, por tanto mucho más modestamente, como *post-trágica* y, obviamente, no en el sentido de superarla sino en el de asumirla como condición.³⁵

b) Individualidad y derecho: más allá de Hegel

§5. La ironía trágica de la individualidad y la justicia pública del derecho. Al interior del significado *genealógico* de la tragedia para la Modernidad como crisis de la tradición y subsiguiente producción de la *Sittlichkeit* moderna, no sólo va a poder vislumbrarse la tesis de la “libertad de la individualidad” por la que la libertad del sujeto se convierte en una individualidad auténticamente propia. Una segunda tesis aparece una vez que se comprende que la libertad de la individualidad se produce como “una ironía en relación con lo común ético” [*sittliche Gemeinwesen*].(TiS 142-143). En una aproximación decididamente romántica, la lectura que Menke hace de Hegel se aleja de lo habitual también allí donde el concepto de ironía que despliega tendría ahora, no un uso evaluativo, sino el sentido de una deter-

34. Esta es la aguda apreciación de Lucio Cortella en *The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, SUNY Press, Albany, 2015, pp. 104-105.

35. La valía de la posición de Menke sería, por un lado, el haber visto en los textos de Hegel un esfuerzo por tratar este aspecto fundamental de la condición moderna. Aquí, incluso si cabe la posibilidad, sin embargo, de que Menke subestime —al menos en *Tragödie im Sittlichen*— la solución que Hegel pretendía dar con su teoría de la *Sittlichkeit*, en todo caso la cuestión sería si la solución propuesta por Hegel en la *Filosofía del Derecho* puede efectivamente responder a la pregunta planteada por Menke y por las teorías contemporáneas de la autenticidad, es decir, si puede la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel posicionarse como la solución “moral” a los conflictos de la modernidad que plantean los teóricos de la autenticidad. De nuevo Lucio Cortella, ha puesto en duda la interpretación de Menke al menos allí donde considera que la teoría del Estado de Hegel no es más que una “restauración” de la *polis* antigua. Las diferencias decisivas entre el modelo griego y el hegeliano — como el nuevo fundamento del Estado, a saber, la *libertad* — le confiere a la *Sittlichkeit* hegeliana no sólo un *universalismo* desconocido en la antigüedad, sino que sobre todo vuelve a poner en juego el papel fundamental de la *subjetividad*. (Lucio Cortella, *The Ethics of Democracy*, *op. cit.* p. 105). En cualquier caso, me interesa más el resultado teórico de la interpretación que la interpretación en sí misma.

minación *estructural*: la determinación de la ironía como “inversión” (*Verkehrung*) de la relación de expresión ética (*sittlichen*) del individuo en “lo común [*Gemeinwesen*]” que surge en el “trabajo” de la virtud aristotélica (TiS 149-150). Con ello quiere referirse al contenido que el concepto de ironía gana en la genealogía trágica de la libertad subjetiva que Hegel proporcionaría y que, como concepto específicamente “teórico” de ironía referido a la “individualidad” (*individualitätstheoretischen*), se distinguiría del concepto también teórico de ironía ahora referido a la “reflexión” (*reflexionstheoretische*). Según lo entiende Menke, es en contra de este último sentido, el “reflexivo”, que Hegel aplica repetidamente una *crítica* que va dirigida contra la ironía como principio general (de una reflexión) que disuelve todo lo inadecuado, incluso todo lo determinado, en apariencia.³⁶

La consecuencia que esta precisión tiene sobre la crítica de la ironía de Hegel —desplegada en la transición a la *Sittlichkeit* en la *Grundlinien*— sería entonces que esta se refiere a una especie de escepticismo y relativismo referido a la reducción de la “verdad *objetiva*” a la “fe mala” subjetiva en una reflexividad vacía (GPhR §140Z [231]), mientras que la ironía del individuo hacia lo común que Hegel describe en su genealogía trágica no está dirigida contra una pretensión de validez general de lo práctico, sino contra la afirmación de la primacía de lo común y sus valores éticos (*sittlichen*) sustanciales hacia los individuos. Con esta tesis —la ironía no se debe a un punto de vista de la reflexión absoluta—, Menke coincide con la crítica de Karl-Heinz Bohrer a la “mala interpretación de la ironía romántica como subjetividad vacía” de Hegel,³⁷ pero en contraste con Bohrer, no intentará extraer una reconstrucción estética, sino una reconstrucción *ética* (*ethische*) de la ironía (TiS 149n). Es esta *forma* del sujeto particular como individuo —en contraste con el del sujeto de una reflexión vacía— en la que se basa el *derecho* de la ironía, es decir, el que se dirige a que sólo una determinación adecuada de la libertad individual puede indicar de dónde obtiene su justificación la “inversión irónica de la eticidad” (TiS 150).³⁸

La explicación de la “ironía de la individualidad” —que se entiende como “relación”— se refiere en principio a la *justificación* de cada bien propio individual hacia a lo común, hacia el bien común, hacia las determinaciones comunes de lo que es bueno para todos nosotros, y la contundente afirmación a la que llega es que “el bien común sólo se justifica de acuerdo con la medida del bien individual: siempre que sea juzgado por los individuos como siempre bueno para ellos y parte de su vida auténtica” (TiS 198-199). Sin embargo, esta “relación” de la ironía no sólo es relación de distancia —la del individuo respecto del bien común—, sino también relación constitutiva respecto de lo común; la ironía del individuo tiene que *determinarse* como contenido para uno mismo, y lo que es bueno para uno mismo sólo puede determinarse en la misma relación irónica. Debe ganarse, por tanto, con y frente a al bien común: lo que es bueno para uno mismo no se nos presenta ya inmediata-

36. Menke fundamenta esta lectura, principalmente, en la comprensión de Hegel de la ironía de sus *Vorlesungen über die Ästhetik* (véase, G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 1989, pp. 49-53, trad. de A. Brotón Muñoz).

37. Karl-Heinz Bohrer, *La crítica al romanticismo*, Prometeo, Buenos Aires, 2017, p. 171-187, trad. V. Galfione.

38. Esta conexión entre forma (individual) y derecho (irónico) de la subjetividad particular la ilustra Menke a través de los intentos de Hannah Arendt (en la *Condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 55-70 y 78-82) y Hegel (en su *Filosofía del derecho*) de negarle al individuo la ironía (véase TiS 150-156).

mente allí o aquí, sino que primero debe ser determinado y ganado, y sólo en relación con lo común —en las determinaciones comunes de lo bueno— podrá tomar contenido.

Devenir sí mismo, ganar, determinar, lo que es bueno para uno mismo como auténtico, sólo puede tener lugar, por tanto, en el horizonte y el uso de determinaciones comunes y predeterminadas de lo bueno. En palabras de Menke:

La individualidad consiste en un desvío (irónico) a través de formas (extrañas) hacia una identidad (propia). La ironía como desvío del individuo a través de lo común hacia sí mismo [...] denota [...] la limitación de la ironía en su uso ético [*ethische*] frente a [*gegenüber*] su fuerza estéticamente posicionada como libre (TiS 199, véase también TiS 67 y 103).

La ironía aquí no es, como se aprecia, la disolución de cada resultado en un proceso infinitamente retardante, sino que describe al individuo como un proceso de búsqueda o ejecución de la propia persona auténtica o individual.³⁹ El tipo de desvío que el individuo debe tomar a través del bien común para llegar a lo suyo propio necesario no es lo generalmente determinado, sino que necesariamente es lo diferente.

Esta diferencia en la determinación del desvío es lo que termina configurando el marco de algunos modelos básicos de autorrealización o individualidad —modelos de *cómo* se obtiene (o *debe* obtenerse) el bien auténtico en relación con el bien común. Pero sea cual fuere el modelo de individualidad o autorrealización⁴⁰, lo relevante es que su “ironía hacia lo común” no se describe en la dimensión del derecho, sino en la *determinación* del bien propio: lo que se entiende de diferentes maneras es el *cómo* se lleva a cabo esta determinación en relación con el bien común; como modelos de autorrealización individual, es *en lo que* consiste lo que se entienden de manera diferente —en lo cual el concepto de autorrealización o autenticidad individual no hace ninguna definición sustantiva de lo bueno. Las diferencias no son descriptivas, sino *normativas*: se refieren al entender de manera diferente cómo se puede llevar a cabo la determinación de lo que es bueno para uno mismo en relación con el bien *común* con el fin de lograr cada uno el propio bien individual. A diferencia del *concepto* mismo de autorrealización, los modelos sólo están conectados con disposiciones relacionadas con el *contenido* de la propia vida buena y auténtica en la medida en que son modelos generales de lo bueno individual. Como tales, como modelos de autorrealización individual, mostrarían debida consideración sólo en la forma en la que colisionan con

39. La “libertad irónica” del individuo no es ningún tipo de posesión o expresión de arbitrariedad, sino el desarrollo de lo que es necesario, y así, lo que está irónicamente abierto, lo es no porque sea general, sino porque es (o, mejor dicho: *hasta ahora* ha sido) enteramente individual: lo auténticamente propio de un individuo es aquello en lo que, y a través de lo cual, consiste sólo este individuo, aquello que lo define y cuya pérdida lo disolvería. Para este individuo no hay alternativa a algo para lo que no hay otra posibilidad; por tanto, no es sólo una posibilidad en sí misma, pues lo que es obtenido irónica e indirectamente como lo auténticamente propio es algo justo absolutamente necesario y como lo es tal individuo.

40. De acuerdo con la lógica de esta relación, se pueden distinguir tres modelos: aquellos que determinan el bien auténtico como una “adopción afirmativa” [*bejahende Übernahme*], como una “superación final” [*endgültige Überwindung*] y como una “transgresión incesante” (perpetua o continua) [*unaufhörliche Überschreitung*] del bien común (TiS 200). Aquí, no me interesa tanto esta distinción como lo común a todos estos modelos, es decir, el cómo y no el qué.

la “justicia pública”,⁴¹ pero no por el hecho de que colisionen o no —pues siempre colisionan.

La justicia pública, en principio, no se dirige hacia los individuos, sino hacia todos (nosotros). La *polis* griega realiza la justicia pública *solo* sobre la base de la integración ética (*sittliche*), y la consecuencia directa de este modo de realización fue que no puede evitar enredarse en colisiones con cualquier otra forma de justicia que esté dirigida a los individuos más allá de su pertenencia a la comunidad ética (*sittlichen*), es decir, con formas de justicia “singular”. La forma ilimitada que, en la tragedia, adquiere la justicia singular (la justicia de la esfera “privada”) lo es precisamente porque los individuos aparecen a sus ojos como individuos que se preocupan por su bien auténtico; al mismo tiempo, las consecuencias que su radicalización tiene para la justicia pública son precisamente las de la singularización de una justicia, la singular, que no se limita al ámbito privado, sino que conduce a una “revolución” en la justicia ética (*sittliche*), en la justicia de la comunidad pública. Esta “revolución” —que, por tanto, tiene su motor en la justicia singular— es la revolución del “derecho”: frente a la justicia singular, la justicia pública tomar la forma de (o del) derecho, perspectiva esta que —a partir de la lectura de la tragedia de Hegel— viene a ofrecerse como la *solución* a la colisión trágica que irrumpe entre la justicia ética (*sittliche*) —al interior de un “pueblo”— y la justicia singular —hacia los individuos.

Lo primero que esto pone en marcha es la identificación de un *doble origen* del derecho, que, como la individualidad de la autorrealización, Menke ha desplegado más allá de su *Tragödie im Sittlichen*.⁴² Este doble origen del derecho integra la afirmación general de la justicia pública y la individualidad de la justicia singular (1), pero significa también, seguidamente, que el derecho se ejecuta como proceso, pues las colisiones entre justicia ética (*sittliche*) y justicia singular sólo podría resolverse de tal manera que los sujetos llegaran ser autores del derecho y, con ello, autónomos (2).

1. *Fundamento doble y discordante del derecho*. Las colisiones trágicas entre valores (heroicamente unificados) tienen su “origen” *genealógico* en la justicia ética (*sittlich*) de la Polis (TiS 83-110), pero este “origen” genealógico también tiene un significado sistemático: el hecho de que la justicia *sittlich* se desarrolle sólo como la resolución de estas colisiones significa que está determinada tanto en su constitución estructural (como una “comprensión” o conceptualización *sittlich* en lugar de como una “articulación”) como en su pretensión normativa (como “integración” en lugar de como “politeísmo” de los valores) por el hecho de que efectivamente resuelve estas colisiones (y de cómo lo hace). Al mismo tiempo, las colisiones trágicas —ya no entre valores heroicamente unidos, sino entre tipos incompatibles o “leyes” de justicia— no sólo son origen, sino también final (tanto objetivo como fina-

41. Véase el despliegue de Menke en TiS cap. 6.

42. Me refiere especialmente a: *Recht und Gewalt*, August, Berlin, 2011 [trad. *¿Por qué el derecho es violento? (y debería reconocerlo)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2020 (trad. M. Gualdrón Ramírez)] y *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Berlin, 2015 [trad. *Crítica de los derechos*, Comares, Granada, 2023 (trad. Verónica Galfione)]. En adelante citado como *KdR* seguido de la página y, entre corchetes, la traducción al castellano. En realidad, el despliegue de artículos y trabajos relacionados con el “derecho” es singularmente amplio y abarca mucho más de lo que pueda dar cuenta aquí. Además de los trabajos que se citarán a continuación en lo que resta de sección, véase sus primeras aproximaciones (que marcan lo posterior) en: “Subjektive Rechte: Zur Paradoxie der Form”, *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, vol. 29, no. 1, 2008, pp. 81–108, y “Subjektive Rechte: Die Form der Differenz”, *MRM —MenschenRechtsMagazin*, vol. 2, 2008, pp. 197–204.

lización), de la justicia *sittlich* (TiS 111-136). Así, debido a *este* mismo origen —no sólo genético, sino sistemático— en el *conflicto* originado en las colisiones entre los dos tipos de justicia, el estado-del-derecho (*Rechtszustand*) está determinado tanto en su constitución estructural como en su pretensión normativa por la disolución del conflicto.

Pero el origen genealógico y las consecuencias sistemáticas del conflicto no sólo dan fundamento o razón al derecho, sino que la específica formulación de este fundamento —como doble fundamente genético y sistemático— de la genealogía trágica del derecho contempla una segunda idea igualmente central. El fundamento del derecho no solo es doble (o tiene un doble origen), sino que es *discordante* (*Zwiespalt*) (TiS 226): el fundamento del derecho que la genealogía trágica trae a colación y al que atiende no es un hecho fijo, sino la (post)ejecución de una experiencia (o la ejecución del derecho posterior a la experiencia) de la colisión entre justicia singular y la justicia ética (*sittlich*). Esta (post)ejecución de una experiencia de colisión —que no es la ejecución que tiene como resultado la disolución de la colisión— constituye la razón del estado-del-derecho. La experiencia de colisión entre las pretensiones de generalidad y de particularidad —que rompe en su forma *sittliche* y su forma individual concreta— no pertenece por tanto a la *pre*-historia, sino a la estructura misma del estado-del-derecho. El estado-del-derecho sólo existe emergiendo constantemente a través de una *integración* de las dos dimensiones de la justicia, y lo hace exigiendo una y otra vez una *abstracción* en ambas dimensiones de la justicia. Esto se refiere a la inmanente procedimentalidad del derecho y sólo puede explicarse por el concepto de una forma *postética* (*postsittlich*), y por tanto “de derecho”, de la autonomía, es decir, la forma que la autonomía adopta tras la colisión trágica de dos formas de justicia (*sittlich* y *singulare*) sólo puede ser, así dice el argumento, una autonomía *rechtliche*, jurídica, de derecho.

2. *La doble abstracción de la autonomía del derecho.* La determinación formal de la autonomía del derecho —como (post)ejecución libre del destino— proporciona un primer indicio de su constitución: en general, el concepto de autonomía (tanto *sittlichen* como *rechtlichen*, tanto ética como del derecho) se refiere a la facultad de autodeterminación del sujeto que, orientándose por la justicia, tiene en consideración a los demás. En contraste con la autonomía ética, la determinación más detallada de la autonomía del derecho resulta ahora de concretar a quién se tiene en consideración y de cómo se tiene en consideración a los otros. De hecho, su definición más detallada resulta del hecho de que la autonomía del derecho debe entenderse como el “poder” del sujeto para poder llevar a cabo, él mismo, en libertad, la resolución de los conflictos trágicos de la justicia *sittliche* y singular. Para poder hacer esto, la autonomía del derecho debe ser también la facultad de realizar una “doble abstracción” capaz de resolver por sí sola la colisión entre justicia *sittliche* y justicia *singular*: la abstracción en la dimensión de la generalidad de la concreción ética (*sittlichen*) —en la consideración de todos los individuos singulares— y abstracción en la dimensión de la particularidad de la concreción individual —en su consideración de cada individuo particular. Desde la perspectiva de la autonomía del derecho, la igualdad doble y abstracta de “todos como cada uno [*aller als jeder*]” no es un estado seguro. Sino que la autonomía jurí-

dica se basa en la idea de que “los procesos de abstracción que constituyen el derecho deben repetirse una y otra vez. Y consiste en la facultad de hacerlo” (TiS 232)⁴³

Llegado a este punto —podríamos decir, la base de su posterior trabajo— conviene centrarse en especificar el camino que siguió en este asunto la comprensión de Menke del derecho, pues esta no va a ser sólo una exploración de su específica violencia en o como parte de una teoría de la modernidad, sino que atañe a lo que pueda comprenderse por normatividad. Antes de abordar esta cuestión, expondré en qué consiste, en realidad, la aporía postromántica de la autenticidad que atesora el ideal normativo de la autorrealización romántica —pues para Menke, ir más allá de Hegel con cierta vuelta al romanticismo temprano de Herder, no es suficiente.

§6. Ironía de la autorrealización: la aporía postromántica de la autenticidad. En la comprensión de la relación irónica estructural entre lo individual y lo común, planea la objeción planteada por los teóricos románticos de la autenticidad al concepto moderno de autonomía (o a que la libertad deba ser entendida como autonomía), en la que, en realidad, se “desplaza el foco” desde el derecho a hacer las propias normas al derecho a vivir la propia vida; pese a que plantea (o refleja) una nueva forma de subjetividad —un sujeto que no solamente aspira a, o desea, obedecer sus propias normas, sino que aspira a, o desea, vivir su propia vida— no se opone a la idea de la libertad subjetiva, sino que le da una configuración diferente: lo que importa no es si soy el creador o autor de la norma que obedezco y por la que guío mis actos, sino *cómo* vivo al adherirme a tal norma —cómo es realmente mi vida en virtud de esta norma o de acuerdo con ella.

La formulación positiva de la autonomía moral kantiana como autolegislación —que veremos en la siguiente sección⁴⁴— es entendida por los críticos románticos y los teóricos de la autenticidad de tal manera que si bien la autonomía me convierte en el autor de la norma, no cambia nada sobre mi relación *con* esta norma que yo mismo establezco o me autoimpongo: sigue siendo una relación de *subyugación*, aunque ahora es de subyugación vo-

43. La nueva imagen del derecho que con ello se esboza a partir de su genealogía trágica “licua [*entwirft*]” el estado de congelación en el que la “ideología del derecho” ha dejado al derecho: el derecho existe sólo en “*la ejecución completa*” [o, en la compleción, *im Vollzug*] del derecho. Al mismo tiempo, la genealogía trágica de Hegel disuelve el vínculo ideológico entre estado-del-derecho y despotismo: el derecho existe sólo cuando es aplicado por *sujetos autónomos*. Aun al contrario de lo que Hegel expresó en algunos momentos de su teoría, ser persona destinataria de derecho y sujeto autor de la justicia no se excluyen mutuamente, sino que en su misma comprensión genealógica del derecho la igual consideración de todos en el derecho se combina con la igual participación de todos en el derecho (TiS 235-236).

44. Como veremos en la siguiente sección, desde Rousseau se traza un camino de la autonomía, en sentido amplio, asume como propio resolver el problema de su paradoja desde la autolegislación. Sin embargo, también desde Rousseau, se puede trazar un camino que pretende afrintar esta paradoja, sino que la rechaza; en este caso estamos ante lo que Honneth entiende como el ámbito de la idea moderna de libertad reflexiva, pero ahora en una segunda “versión” que correspondería a la senda que emprenden los que siguiendo a Rousseau lo hacen por su figura de representante de la reflexividad como “sinceridad” y que muy generalmente es caracterizada como un “ideal de autorrealización” que “se opone a la idea kantiana de la autonomía moral al anteponer normativamente el bien propio al bien general” (DRF 65-66 [53]). Entender esta corriente o senda como “oposición” a la autonomía kantiana, no deja de ser correcto; la cuestión está más bien en cómo aprovechar la enseñanza de este recorrido cuando se entiende como un desplazamiento (normativo) de lo que es relevante para la comprensión de la libertad.

luntaria.⁴⁵ *Aquí* es donde comienza el *ideal* de autenticidad o autorrealización: no se trata de rechazar el contenido de una norma autoimpuesta, sino de rechazar su *forma*, es decir, de rechazar una comprensión de la libertad subjetiva como facultad que primero elabora la norma y luego la obedece. La libertad entendida en sentido romántico —la cual se erige también como crítica de la autonomía— se dirige, más bien, a una relación de *expresión* o correspondencia entre lo que hago y lo que soy, y con ello rechazando la imposición de normas sobre uno mismo y abriendo el significado de ser libre al llevar una vida propia o de la que soy autor porque expresa o realizo en ella quién soy realmente.

El ideal de autorrealización está anclado, por tanto, en la experiencia de que la autoría de la norma que obedezco no elimina la “extrañeza” o heteronomía dentro de la relación entre norma y sujeto⁴⁶: una norma autoimpuesta puede pesar sobre el sujeto con una fuerza particular como algo extraño porque el sujeto de hecho juega el rol de “sujeto” incluso con respecto a la norma que se ha impuesto a sí mismo; y esto es porque el rol del sujeto sigue siendo el del subyugado o subordinado a la norma. El problema de la heteronomía en la relación entre norma y sujeto no puede, por tanto, limitarse a la cuestión de qué autor o *autoridad* crea la norma, sino que debe considerar el *cómo* se aplica la norma, es decir, la realidad y realización de la norma.

Hasta aquí, podría decirse que este, que es el planteamiento de Menke, sigue en gran medida los pasos de la tragedia en lo ético que descubre en la versión no oficial de la Modernidad de Hegel, si bien ahora elevando la noción de autenticidad o autorrealización a ideal normativo. Sin embargo, como tal, como ideal normativo, para Menke debe también advertir en su formulación las “dudas postrománticas”, e incluso incluirlas, del entendimiento romántico de la autorrealización.⁴⁷ Al dilucidar sus fundamentos dedica gran parte un esfuerzo por marcar la diferencia con lo que *no* es una correcta comprensión de la autorrealización, para después, en un segundo paso, delinear un modelo de dos estadios o pasos en el que, sólo en el último, podrá entenderse cómo la duda postromántica y moderna puede incrustarse —como “ambivalencia”—, generando con ello lo que denomina “aporía de la autenticidad”.

45. Observese como este motivo de una subyugación voluntaria, aquí vinculado a la autenticidad o autorrealización romántica, emerge posteriormente como *leitmotiv* de la forma de libertad como liberación, como devenir de la libertad.

46. El concepto de autorrealización o autenticidad toma así el camino opuesto al paradigma de la autolegislación en las dos etapas o niveles en las que se define: respecto al mundo social y respecto a la naturaleza interna. Se enfrenta a la perspectiva unilateral o abstracta que adopta el paradigma de la autolegislación allí donde éste último entiende la relación entre norma y sujeto únicamente desde la perspectiva de la elaboración de la norma y, por tanto, reduciendo el problema de la heteronomía *en* la relación entre norma y sujeto a la cuestión del origen de la norma; lo ajeno, lo extraño, lo heterónimo del sujeto, provocado por la norma, debe *y puede* ser superado únicamente por el sujeto que se convierte, en origen, en el ‘autor’ de la norma: “[...] frente a la idea moderna de autolegislación, el ideal romántico de la autorrealización produce un cambio de perspectiva: de la producción a la aplicación y, por ende, del contenido a la realidad efectiva de la ley [*Wirklichkeit des Gesetzes*]” (IN 324n)

47. Para esto y lo siguiente: Christoph Menke, “Innere Natur und soziale Normativität: Die Idee der Selbstverwirklichung”, en Hans Joas & Klaus Wiegandt (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 2005, pp. 304-352. En lo que sigue citado como IN seguido de la página.

Marcando distancia con las articulaciones (patológicas) posteriores más bien trazadas a partir de un modelo del núcleo interno,⁴⁸ el primer paso en la comprensión del ideal (romántico) de autorrealización o autenticidad es el de ver que la acción y la vida de un sujeto como la “expresión” o “realización” de su propia “naturaleza interna” implica, en realidad, dos tesis: por un lado, si una acción es *expresión* (o realización) de la naturaleza interna de un sujeto, ésta se convierte en un criterio para evaluar sus acciones; por otro lado, si una *acción* (o modo de actuar) es expresión de la naturaleza interna de un sujeto, esto significa que el sujeto está en relación con las normas de acción socialmente dadas y determinadas. Por lo tanto, en el ideal de autorrealización o autenticidad, el sujeto se considera no desde una perspectiva normativa simple, sino desde una dual: “[...] en su acción, el sujeto se relaciona, primero, con el mundo de las normas socialmente determinadas y, segundo, con las demandas normativas de su naturaleza interna. [...] [el sujeto] está sujeto [*ausgesetzt*] a las demandas duales de su mundo social y su naturaleza interna”(IN 322).

Ciertamente, en esta tesis se mantiene un antagonismo: aquel que, aunque la coexistencia entre mundo social y naturaleza interna debe entenderse en términos de un “movimiento sucesivo” (*de* la naturaleza interna *al* mundo social), se establece al mismo tiempo entre ellos (*entre* naturaleza interna y mundo social); pero lo que no se produce es una proyección del juicio guiado por el ideal de autenticidad hacia la normatividad social sobre la cual el sujeto se relaciona como un “mundo” *fuera* del sujeto y con ello confrontar este mundo con su naturaleza “interna” de una manera comparativa y evaluativa (es decir, referida a una relación entre lo interno y lo externo). La forma de esta relación normativa es la de “el sujeto mismo, en su ‘ser interno’”, constituido ya a través de su relación con la normatividad social. Sólo así puede entenderse (adecuadamente) que:

La forma social que adquiere de esta manera [el sujeto] no es menos una determinación interna del sujeto de lo que lo es su naturaleza (interna). En este sentido [...] la noción de “autenticidad” o “autorrealización” se refiere de hecho a una relación *dentro* del sujeto: a la relación entre su forma social y su naturaleza interna e inherente. (IN 323)

Con ello, la doble tesis adquiere los dos significados (o niveles, pasos) en la comprensión misma de la noción “autorrealización”: en un primer paso, se descubre que la normatividad solo existe como subjetividad,⁴⁹ en un segundo paso, se descubre que el yo es tanto sujeto

48. Para una crítica al modelo del “núcleo interno”, además de la de Menke (IN 309-316), véase: Rahel Jaeggi, *Entfremdung*, Suhrkamp, Berlin, 2016², pp. 103-144. Honneth elabora una misma línea de crítica allí donde en *Verdinglichung* (2008) descarta el modelo “detectivesco” (de D. Finkelstein, *La expresión y lo interno*, KRK, Oviedo, 2010, cap. I.1) o “cognitivist” para aproximarse a un modelo “expresivista” en la relación del individuo consigo mismo (véase: Axel Honneth, *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Berlin, 2015, pp. 80-83 [trad. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007 (trad. Graciela Calderón), p. 112-116). Véase también, de Honneth: “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung”, en *IW*, pp. 202-221.

49. Hablar de ‘autorrealización’ sólo es posible aquí respecto a las normas socialmente determinadas: una norma existe solo en la medida en que se realiza mediante la aplicación en cada caso concreto. La norma no existe antes, sino sólo en su aplicación; su realidad es su realización. La norma es la expresión secuencial y concreta en eventos específicos, en la que, sin embargo, conserva su propia identidad, de hecho, existe solo como “ella misma”. En este sentido, la realización de la norma es su *auto*-realización (de la norma). Pero esto también es en el sentido de que la norma solo si se convierte en yo puede realizarse como ella misma, solo así puede retener su identidad en medio de la riqueza de sus diversas aplicaciones:

capaz de realización de la norma como contenido de la parte normativa de su realización.⁵⁰ Al interior mismo de esta doble tesis de la autorrealización se podrían observar ya los términos de la secuencias de un proceso histórico de subjetivación —o se entiende ya *dentro* de la historia de la experiencia o la conciencia en la que se ha desarrollado la idea del sujeto—, de forma que la misma noción de autorrealización puede entenderse, en el primer paso, como el momento en el que el sujeto adquiere conciencia de sí mismo de tal manera que depende de él si existen, primero, las normas socialmente determinadas —el sujeto descubre que sus deseos y acciones son las únicas instancias de las normas socialmente definidas—; y en el segundo paso, que requiere y radicaliza al primero, el sujeto también adquiere la autoconciencia de que en cada acción en la que realiza las normas socialmente determinadas se realiza también a sí mismo —que sus acciones, las cuales cumplen con las normas socialmente determinadas, expresan y desarrollan al mismo tiempo quién es él mismo. En el ideal de autorrealización o autenticidad, esta segunda experiencia se convierte en una demanda explícita.

El problema de una formulación de la autorrealización o autenticidad no surge, en cualquier caso, de estos dos estadios, niveles o pasos. Si, como ideal, la autorrealización o autenticidad se refiere a una vida como “expresión” de aquello en lo que consiste la (su) “naturaleza” de un individuo,⁵¹ ya dijimos que es precisamente el cómo debe pensarse la relación con tal naturaleza interna lo que determina el ideal de autorrealización: no debe pensarse como la *observación* de un hecho que puede tener un impacto como causa subyacente (el modelo del yo del núcleo interno), sino como una *relación normativa*, es decir, como criterio o estándar de evaluación. Dicho de otro modo: al convertirse en el punto de referencia para determinar cómo actuar o vivir, a la naturaleza interna del individuo se le atribuye “fuerza normativa”, es decir, la fuerza de hacer demandas o afirmaciones sobre la propia vida (y no la “fuerza causal” del querer producir una acción o un actuar). En la formulación de Menke:

No se trata de normatividad en lugar de naturaleza, sino de la normatividad de la naturaleza (interna). La tarea de explicar el ideal de autorrealización o autenticidad es hacer comprensible este pensamiento: que la naturaleza interior del individuo puede, de hecho, debe, ser una medida para el juicio y la guía de su vida. (IN 317)

La “naturaleza” (interna) de un individuo no puede, sin embargo, ser un criterio normativo individual para evaluar lo que se hace y cómo se vive ya que, en sí mismo, no es más que un orden de cosas y eventos, de hechos (y por tanto, no normativo). Esta paradoja de la autorrealización —que aquí pudiera anticipar el problema de la paradoja de la autonomía— no es, sin embargo, tal cosa, ya que en realidad se salva —como veremos a continuación— afinando qué se quiere decir con tener un criterio normativo interno; lo problemático en

la norma como sustancia también es sujeto. La norma existe solo *a través* del yo y por ello la normatividad existe solo *como* subjetividad.

50. Autorrealización significa *auto*-realización del sujeto: el sujeto, al realizar la demanda normativa determinada socialmente, también se realiza, al mismo tiempo, *a sí mismo*. Siendo agente de la realización de la norma y en sí mismo parte del contenido normativo, el sujeto debe comprender el contenido. La realización del yo se entiende como realización *subjetiva* llevada a cabo por el yo, pero también adquiere su significado *objetivo* como el yo que está siendo realizado (por sí mismo). La autorrealización significa, primero, que el yo es el que realiza la norma y, segundo, que el yo también se está realizando.
51. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 505 y ss (cap. 21: ‘El giro expresivista’).

realidad, es que tampoco por este camino se puede evitar, en última instancia, caer —no en una paradoja, sino— en una “aporía” (post-romántica) sobre cómo, en qué contexto y de qué manera surge la pregunta sobre la naturaleza inherente e interna del yo.

En la conocida tesis de Charles Taylor sobre el desarrollo del ideal de autenticidad o autorrealización como una perpetuación de la “ética del todo”,⁵² el realizar o expresar en mi querer y actuar según aquello que constituye mi naturaleza interior es una nueva forma de explicar lo que significa querer y hacer algo en sentido pleno. Con ello se refiere Taylor a la manera de querer, no a su contenido; se refiere a cómo uno debería querer o hacer algo —no al qué. Si es cierto, como sugiere, que el ideal de autenticidad o autorrealización puede entenderse como una variante tardía de esta “ética del todo”, esto también se aplica a la idea de una realización o expresión de la naturaleza interna propia: expresar mi naturaleza interna no sería entonces una definición alternativa de lo que quiero, sino de *cómo* quiero, lo que sea que quiero, y los ideales de autorrealización y autenticidad en consecuencia no implican definiciones del contenido de los deseos, acciones y vida —“no son metas o fines”—, sino que se refieren a “la forma en la que una persona tiene y persigue metas o fines”. Como ideal, la autorrealización o autenticidad:

[...] exige que el yo, *con referencia a* la sustancia normativa determinada socialmente, exprese o realice su propia naturaleza interna. [...] [E]s un juicio sobre la relación entre individuo (y su naturaleza interna) y normas sociales. [...] [N]o es ni remotamente posible más que *con referencia a* las normas sociales, incluso, quizás especialmente, cuando se dirige contra las normas sociales. Y es solo a través de esta relación con las normas sociales que la naturaleza interna del individuo puede ganar fuerza normativa, es decir: una contrafuerza normativa. (IN 319 y 321-2)

Aquí se formula, como es fácil apreciar, una crítica a la perfecta equiparación de subjetivación y socialización: como concepto, la autenticidad o autorrealización se opone a la práctica de la estandarización y el disciplinamiento, evaluando la forma del sujeto según un *criterio distinto* (interno, es decir, el de las fuerzas natural-individuales) al de la habilidad de éxito o logro de una práctica socialmente definida.

En la línea de Taylor —aunque de forma diferente— Menke expone esta idea fundamental desde una reinterpretación de la perspectiva “genealógica” de J.G. Herder: todo sujeto o individuo contiene un terreno *oscuro* de “fuerzas naturales” individuales *anteriores a* la “forma social” adquirida en el proceso de socialización. Esta “fuerzas” son “naturales” (o

52. Del trabajo de Charles Taylor sobre la prehistoria de la autorrealización o la autenticidad (es decir, con la crítica romántica de la idea de libertad subjetiva como la imposición de leyes sobre uno mismo) (Véase: Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 161 y ss (cap. 5. Topografía moral) y pp. 493-495; también: Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 61-65.), queda claro que su aparición se hizo posible sólo con la emergencia de la idea de un *criterio interno* como guía para evaluar y liderar la vida del individuo; pero, al mismo tiempo, también es parte de la tesis de Taylor el incrustar esta emergencia dentro de una tradición —la de la “espiritualidad agustiniana” (Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., p. 199-202: esta tradición de la “espiritualidad agustiniana” que experimentó “un inmenso florecimiento [...] a través de todas las diferencias confesionales” en las fases formativas del período moderno, en los siglos XVI y XVII, y que se remonta hasta la patrística). Desde este punto de vista, la reconstrucción de Taylor es un complemento —y viceversa— de la historia, relatada por Schneewind, de la “invención de la autonomía” (J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía*, op. cit.), como aquella cuestión que ha estimulado y definido la historia de la filosofía moderna (desde la *Renaissance*): la relación entre norma y yo, cumplimiento de la ley y gobierno de sí mismo.

son experimentadas como tales) no por algún tipo de indagación filosófica acerca de la naturaleza humana, sino por ser *categorialmente diferentes* de las habilidades subjetivas socialmente adquiridas en el proceso de socialización: no existen para cumplir con los estándares normativos, no incluyen ningún *telos* normativamente definido, sino el potencial de un esfuerzo o aspiración y un impacto normativamente inespecíficos e “indefinidos”. Al menos según la interpretación de Menke —es decir, como un ejemplo “[d]el recuerdo del sujeto de su prehistoria natural”—, la perspectiva genealógica de Herder “no tiene principalmente el sentido objetivo de un examen filosófico de las dotes naturales del ser humano, sino que es un aspecto de la forma en que los individuos se observan a *sí mismos*”(IN 340), es decir, el de indicar la dimensión histórica de la autoconciencia individual. La perspectiva “genealógica” de Herder intenta demostrar que tales fuerzas existen, es decir, que asumimos un “fondo oscuro” de nuestra alma, como medio de entender la historia de nuestra ejercitación social de habilidades subjetivas y que, en ello, nos atribuimos a nosotros mismos una “naturaleza” que puede ser cultivada en la forma social del sujeto.⁵³

Sin embargo, en la misma postura genealógica de Herder, Menke detecta una tensión con la que, en realidad, empieza la “historia postromántica de la autenticidad”. Su modelo de un lenguaje auténtico —supuestamente único para el individuo— y de una totalidad individual que se dice que es entera y cohesiva, nos engaña acerca de una “tensión” que es fundamentalmente postromántica: las fuerzas naturales introducen en el sujeto una “incomprensibilidad irremplazable” que es “tanto fundamento como abismo para la forma social del sujeto”, y esto viene a decir que

las fuerzas naturales del individuo nunca se absorben por completo en su forma socialmente adquirida y, por tanto, van siempre más allá de su forma socialmente adquirida. Hay una tensión entre el terreno natural y la forma social del individuo, que puede aliviarse pero que, por razones conceptuales, debido a su diferencia categorial, nunca puede ser totalmente resuelta. (IN 347)

La correspondencia que el ideal normativo de autenticidad o autorrealización quiere lograr entre las fuerzas naturales de los individuos y la forma socialmente adquirida del sujeto, no se enfrenta, por tanto, a una paradoja. El problema que surge es en realidad el de la necesidad de asumir una “diferencia ontológica” inevitable entre aquello cuya correspondencia se pretende conseguir: entre naturaleza y cultura, entre naturaleza y normatividad, o entre naturaleza interna y forma social del sujeto. Incluso la explicación del logro de tal correspondencia “auténtica” que Herder expone para los modelos de la “lengua materna” y de la totalidad individual “corre el riesgo de perder de vista la diferencia que su [propia] reflexión ‘genealógica’ sobre la subjetivación estaba tan centrada a demostrar” (IN 346).

La historia post-romántica de la autenticidad tiene, a partir de esta tensión, un carácter diferente. Es post-romántica en el sentido de que su concepción de la subjetividad pondrá en duda la posibilidad de una correspondencia total entre el terreno natural-individual y la forma social adquirida del sujeto y será consciente de la grieta —ontológica— entre naturaleza y cultura que atraviesa el centro del sujeto. No obstante, será una idea de autorrealización ya que aun cuando la comprensión post-romántica ponga en duda el paso final de las concepciones románticas de la autenticidad —es decir, el paso de creer en la posibilidad de

53. Para esto véase el capítulo 3.3 y Christoph Menke, “Geist und Leben. Von der Phänomenologie zur Genealogie”, en *Autonomie und Befreiung*, op. cit., pp. 91-96

tal correspondencia completa—, seguiré atribuyendo a las fuerzas naturales propias una pretensión normativa con la que medir las formas de subjetividad social adquiridas. Las objeción post-romántica, y el problema con el que se enfrenta el sujeto “auténtico”, es en definitiva que la exigencia normativa de sus fuerzas naturales solo se puede satisfacer a través del logro social de una habilidades subjetivas que no satisfacen esta exigencia, que las restringen e incluso rompen con el desarrollo de sus fuerzas naturales. En esto consiste la “aporía de la autenticidad”, es decir, una situación de la que no hay forma de salir:

Desde un punto de vista post-romántico, “auténtico” se dice de una perspectiva que juzga la forma social del sujeto por sus fuerzas naturales y es consciente de la imposibilidad de su correspondencia total. (IN 349)

Pero, ¿qué hacer ante esta aporía de la autenticidad (o de la autorrealización como autenticidad)? Menke bosqueja dos figuras a través de las cuales la cultura post-romántica ha pensado sobre y practicado esta resolución de la tensión relacionada con la autenticidad. La primera figura concibe la tensión como “perfeccionista” —es decir, como estímulo y espacio para el incesante perfeccionamiento de la cultura; la segunda figura concibe la tensión como “trágica”—es decir, como límite, “o incluso abismo” respecto de toda cultura.⁵⁴

La pretensión de cambiar la práctica social de tal manera que la participación en ella tienda o se acerque a la demanda normativa de desarrollar las propias fuerzas naturales puede conducir a la invención de formas nuevas, individuales y originales de realización de la práctica social. La prioridad aquí no sería una realización diferente a los demás, sino una realización característica, es decir, propia, de forma que se corresponda con la propia naturaleza interior: el intento de encontrar una realización propia diferente de la convencional —de la característica de la norma o de la forma social— que no es diferente de la de los demás, porque poder acometer la exigencia normativa de desarrollar las fuerzas naturales sólo es posible participando en una práctica social en la que todo intento de cambiar su realización es también una propuesta de mejora social de su realización. Este acto, creativo propio, no puede ser *sólo* en términos de lo que se convierta en algo propio, ya que en tal caso estamos ante una mal-comprensión de la práctica social misma que erra en captar que cada vez que creo o invento una forma de realización propia debe probarse desde la creación de una realización generalizadamente mejor, y eso significa mejor para todos. Una cultura postromántica de la autenticidad —una cultura formada por personas preocupadas por su autenticidad— no es exclusivamente una cultura privada, sino una cultura que desarrolla su propia forma de realización de las prácticas sociales. Como advierte Menke, haciendo uso de Stanley Cavell, estamos ante una esfera pública que no se comprende como un “medio homogéneo”, sino como un “medio de contestación” en el que nunca se puede ganar individualmente y en el que la participación —que es lo relevante para hacerlo propio— pretende determinar el camino a seguir de un “lenguaje [que] sea ‘característico’ y aceptable para todos los demás” (IN 350).⁵⁵

Tanto el entendimiento perfeccionista del ideal de autenticidad como el entendimiento trágico verían la incomprendibilidad constitutiva de lo individual en la medida en que está

54. Para Menke, el primer camino lleva a la formulación de la autenticidad como núcleo interno, mientras el segundo nos lleva a la consideración de la autorrealización como liberación en Hegel.

55. Véase para esto: Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago; London, 1990, cap. 3.

anclada en el carácter indefinible de sus fuerzas naturales, y aun así la verían como una fuente de innovación y transformación de las prácticas sociales a través de la participación en aquello en la que los individuos se convierten sujetos de capacidades.⁵⁶ La diferencia no sería otra que la consciencia de que este es sólo un lado de la experiencia de la tensión entre fuerzas naturales y capacidades subjetivas que está en el centro del ideal post-romántico de la autenticidad. El otro lado, del que la imagen trágica sí es perfectamente consciente, es la experiencia de que las fuerzas naturales no sólo son capaces de ser social o culturalmente productivas, sino también asociales y, por tanto, destructivas:

[...] tienen el potencial de ser social o culturalmente productivas sólo porque son asociales y por lo tanto destructivas. Este es el abismo que el ideal de autenticidad ha abierto en el sujeto a través de su referencia normativa a la naturaleza interna – y que ni el primitivismo romántico ni el perfeccionismo post-romántico pueden volver cerrar. (IN 351)

Con esta conclusión de una aporía *postromántica* de la autenticidad —a la que ni la aproximación romántica ni el por momento extendido modelo del núcleo interno pueden hacer frente— podemos trazar un hilo directo con Hegel (y contra Hegel).

A la luz de lo visto hasta ahora, la crítica de Hegel a la ironía romántica —que ocupa un lugar inmensamente importante en su *Rechtsphilosophie*, ya que es con ella donde busca demostrar la necesidad de una “transición” de la *Moralität* a la *Sittlichkeit*— muestra la necesidad entenderla según el papel que tiene en su realización de una eticidad democrática. Centrar la atención en los “hilos” del argumento de Hegel marcadamente críticos con la ironía —esta es la tesis de Juliane Rebentisch⁵⁷— puede mostrar de manera particularmente aguda los costes para una eticidad democrática que emergen cuando la ironía no es entendida como un elemento constitutivo de la eticidad moderna, sino como una autocomprensión de la libertad humana que necesita de *terapia*.⁵⁸ Desde este punto de vista, no terapéutico, sino dialéctico, la crítica de Hegel a la ironía crea una tensión entre, por un lado, su proyecto declarado de desarrollar una teoría de la eticidad moderna en la que se respetan la libertad subjetiva (y la diferencia entre sujetos) y, por otro, los argumentos —de tinte más claramente conservadores— que se oponen a un proyecto tal como resultado de la comprensión de que la crítica de Hegel a la ironía distorsiona el nivel de moralidad. El planteamiento de Rebentisch implica que sólo podemos ser fieles al planteamiento de una eticidad moderna y, más allá, democrática “corrigiendo” —“con y contra Hegel”— “los hilos críticos con la ironía de su argumentación”, ya que en el fondo para Hegel “la ironía ro-

56. Así pues, las facultades naturales se experimentan aquí como conducentes al cambio del sujeto, y a través de él la sociedad o la cultura. Para un ejemplo, G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, 1993, p. 237-244 (Parte III: La persona: 28. La creatividad social y la persona emergente)

57. Para esto y lo siguiente haré uso exhaustivo de: J. Rebentisch en: “Die Moralität der Ironie: Hegel”, en su *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Suhrkamp, Berlin, 2012, pp. 91-149.

58. Esta interpretación de Hegel de la ironía como una autocomprensión errónea de la libertad humana que necesita de terapia es inevitable en muchas partes de su obra. Una lectura en este sentido de la ambición terapéutica de Hegel en la *Grundlinien*, se encuentra en dos trabajos de Andrew Norris: “Willing and Deciding: Hegel on Irony, Evil, and the Sovereign Exception”, *Diacritics*, vol. 37, no. 2/3, 2007, pp. 135-156 y “Beyond the State of Exception: Hegel on Freedom, Law, and Decision”, en G. Edmondson & K. Mladek (eds.) *Sovereignty in Ruins: A Politics of Crisis*, Duke University Press, Durham, 2017, pp. 239-272.

mántica sería sólo la culminación de una divergencia, característica de la moralidad en su conjunto, entre la libertad subjetiva y la generalidad ética (*sittliche*)”.⁵⁹

Las objeciones de Hegel de una falta de mediación entre libertad subjetiva y generalidad ética ciertamente puede afectar a la forma moderna de moralidad más conocida: el principio moral de Kant.⁶⁰ Contando con ello, y aun tomando para sí la crítica de Hegel a Kant, para Rebenitsch la malcomprensión de la moral socrática impide al propio Hegel proponer una formulación alternativa de las intuiciones básicas asociadas con el principio moral sobre la base de su propia crítica a la moralidad kantiana; para Hegel, la moralidad en su conjunto solo tiene el significado de una unilateralidad subjetivista que se manifiesta de forma crecientemente explícita. Con y contra Hegel, Rebenitsch quiere mostrar, primero, que es posible defender una interpretación alternativa del principio moral de Kant: *con* Hegel, su interpretación operaría sobre la base de la crítica de Hegel a Kant, *contra* Hegel, se argumenta en contra tanto de la crítica de Hegel a la ironía socrática como a la ironía romántica: “Ambas ironías —tanto la socrática como la romántica—, arrojan luz sobre aspectos de la moralidad que conducen a una concepción de la eticidad en la que, en realidad, habría lugar para la libertad subjetiva”.⁶¹

§7. La violencia de la *forma* “derecho”: el problema de toda normatividad. El punto de partida de la exploración del derecho, más allá del trabajo de *Tragödie im Sittlichen*, será la dinámica de su violencia que Walter Benjamin expuso sobre la base de su distinción entre la violencia de hacer o establecer el derecho y la violencia de mantenerlo, y cómo al hacerlo

59. Rebenitsch, “Die Moralität der Ironie: Hegel”, op. cit., p. 92. En la medida en que la ironía romántica, según Hegel, simplemente continúa e intensifica un desarrollo anterior que procede de Sócrates, su defensa también debe comenzar antes: con la ironía socrática. La cuestión a la Rebenitsch quiere dirigirse es, por tanto, si la argumentación planteada por Hegel es convincente en todos sus pasos y si finalmente se trata por ello de “un proceso que caracteriza la moralidad como un todo de la oposición cada vez más radical entre libertad subjetiva y universalidad ética” (Ibid. 92). En lo que sigue, no me centraré en todos estos pasos, sino que intentaré dirigirme directamente a la comprensión resultante de la ironía romántica como mediadora entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. La cuestión me parece singularmente relevante porque, aunque la de Honneth es inicialmente una lectura “terapéutica” (véase cap. 4 de LU y cap. 1.4 de este trabajo), no puede sino asumir una relación “irónica” o necesariamente “rota” (Erw 317) entre el sujeto y sus roles sociales una vez emprende el proyecto de una eticidad democrática en DRF.

60. Los argumentos que Rebenitsch expone como la visión de Hegel sobre la comprensión de la reflexividad socrática (Rebenitsch, “Die Moralität der Ironie: Hegel”, 2012, p. 92-103), muestran en última instancia cómo, con buenas razones (aunque a partir de una lectura errónea), tal reflexividad socrática se interpone en el camino del proyecto de Hegel de elaborar una teoría de la eticidad moderna: la libertad subjetiva socrática (según Hegel la entiende) parece estar permitida sólo en la medida en que la eticidad se identifica con lo existente. Rebenitsch pasa entonces a contrarrestar tales argumentos, haciendo frente al diagnóstico que los motiva; en otras palabras: la reflexión socrática sobre el caso individual debe liberarse explícitamente de la sospecha (que vierte Hegel) de configurar una falsa relativización de las leyes y los imperativos; sólo así se podría demostrar que la reflexión moral no va necesariamente de la mano de una oposición abstracta entre libertad subjetiva y generalidad ética (*sittlich*) — que es en última instancia lo que Hegel diagnostica, y que tiene consecuencias problemáticas para su propio proyecto de una eticidad moderna.

61. Rebenitsch, “Die Moralität der Ironie: Hegel”, Ibid., p. 104. Aunque en lo que sigue no continuaré con este hilo argumentativo (con y contra Hegel), vale la pena señalarlo precisamente porque parece ser el punto en el cual, con posterioridad, Honneth parece aproximarse a las consecuencias de la lectura de Menke sobre la ironía una vez que tiene que responder a la posibilidad de la autorrealización en su derecho de la libertad (véase Interludio)

específicamente en términos de una crítica de la violencia del mantenimiento del derecho,⁶² puso encima de la mesa una malograda relación cuya ambivalencia fundamental llamó “violencia mítica”.⁶³ Resumido a grandes rasgos, esto significa que la violencia del derecho nunca puede ser contenida definitivamente, ya que la violencia de su origen, la del acto de su establecimiento, “no renuncia”⁶⁴, sino que permanece permanentemente, en el derecho.⁶⁵ El concepto de derecho incluye necesariamente un potencial de violencia, es decir, la capacidad del derecho para hacer valer su validez normativa en caso de crisis por medio de la violencia estatal.

De acuerdo con la imagen que el derecho moderno tiene de sí mismo —y la ideología liberal que la sustenta— su potencial violencia está legitimada por el hecho de que sirve a la realización de un propósito del derecho: el medio para un fin justo. Esta es la suposición del modelo liberal: la violencia del derecho se legitima por el hecho de que persigue como medio el propósito de mantener un orden justo de derecho o, en palabras de Benjamin: “pueden alcanzarse fines justos mediante medios legítimos, y unos medios legítimos se pueden aplicar a fines justos”.⁶⁶ Esta visión liberal es precisamente la que malinterpreta el verdadero problema —y, por tanto, el carácter real de la violencia del derecho— pues la violencia de mantenimiento del derecho nunca puede ser simplemente un medio para un fin justo. Más bien, la diferencia entre medios y fines es en sí misma inestable, de modo que los medios y los fines siempre amenazan con convertirse el uno en el otro.⁶⁷

62. Walter Benjamin, “Hacia una crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II. Vol.1*, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 183-207. (trad. Alfredo Brotons Muñoz, eds. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann), aquí p. 201 y ss.

63. Benjamin, op. cit., p. 202.

64. Benjamin, *Ibid.*, p. 201.

65. Menke no sólo sigue los pasos de Benjamin, también los de Jacques Derrida, quien siguió el concepto de violencia mítica y desarrolló el concepto de justicia infinita: la pretensión de justicia del derecho nunca puede realizarse plenamente porque cada decisión y cada sentencia del derecho interrumpe el proceso de juicio justo; por ejemplo, el juez no puede saber hasta el final si se descubrirá una prueba decisiva o si aparecerá un testigo decisivo que demuestre que la sentencia realmente anunciada es injusta. Al mismo tiempo, el veredicto o sentencia no puede retrasarse indefinidamente; la justicia requiere de una decisión. La lógica de la decisión sigue paradójicamente una racionalidad categorialmente diferente a la del proceso que se supone debe conducir a ella. La decisión es la interrupción, incluso el cese, de la búsqueda procesal de justicia en los tribunales. En el trasfondo de las investigaciones de Derrida está la idea de Benjamin de que existe necesariamente una brecha imposible de cerrar entre el derecho y la justicia. Véase Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El ‘Fundamento místico de la autoridad’*, Tecnos, Madrid, 1997 (trads. P. Peñalver Gómez & A. Barberá). Helge Dedek lo expone así: “Como conquistador de la violencia, el derecho depende de la violencia y está fatídicamente atrapado en una eterna repetición como un eco de su propio posicionamiento violento. Se trata de la reverberación de una violencia concreta y física de la lesión, que encuentra su expresión final, arcaico-terrible, en la pena de muerte” (Helge Dedek, “Zur ‚Legalisierung des Natürlichen‘. Subjektives Recht und Gewalt”, in: Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki & Johan Horst (eds.) *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 81–107).

66. Benjamin, op. cit., p. 184.

67. Benjamin, *Ibid.*, p. 201. Benjamin cita la violencia policial como ejemplo de esto. Según Benjamin, la policía se caracteriza por “la separación imprescindible de una violencia instauradora de derecho y una violencia mantenedora de derecho” (*Ibid.*, p. 192). Aunque la policía como institución sirve ostensiblemente al propósito de preservar el derecho, en su acción policial se emancipa de los propósitos originales del derecho con los que sus operaciones parecen ser idénticas, y tiende a independizarse y a establecer su propio derecho y propósito, es decir, “todo edicto que ella misma pueda publicar empleando el respaldo de la ley” (*Ibid.*, p. 192 [189]). En consecuencia, no hay medios puros en absoluto para Benjamin; la relación liberal entre fines y medios, según la cual los medios legítimos son compatibles con los fines justos, es un

La brecha entre la justicia del mantenimiento del derecho como fin y la justificación de la violencia como su medio, no tiene respuesta definitiva, e incluso si la violencia de la primera fuera un medio puro para realizar el justo propósito de mantener el derecho, esto no dice nada en absoluto sobre las razones por las cuales debe ser considerada como un medio legítimo para lograr el fin. La legitimación del mantenimiento del derecho como un fin justo no puede explicar por sí solo, por tanto, la cuestión de la legitimidad de la violencia como su medio legítimo.⁶⁸ El abismo que separa el derecho como fin y la violencia como medio superarse, pues la justificación de la violencia como medio de mantenimiento del derecho presupone siempre el derecho como marco de esta justificación de manera circular.⁶⁹ La doble estructura aporética que este argumento de Benjamin refleja en el concepto de derecho, requiere entonces —así lo entenderá Menke— que cualquiera que quiera entender el derecho se vea obligado a mirarlo desde dos perspectivas radicalmente diferentes, pero no por ello menos relacionadas: por un lado, el derecho es un orden normativo, una práctica de justificación normativa; por otro lado, en su forma de normatividad, es decir, como una instancia o instanciación de poder, como una forma no-normativa de coerción y violencia: “El fundamento de esto se encuentra en la lógica que ya rige el establecimiento del derecho: el establecimiento del derecho es su oposición a lo exterior-al-derecho o al no-derecho” (KdR 404 [350] trad. mod.).

La crítica de la violencia de Benjamin es sólo el primer paso en la argumentación de Menke,⁷⁰ pues en realidad, el alcance va más allá. Ciertamente, en su forma *práctica* el derecho tendrá un carácter paradójico, incluso aporético —ya que su ejercicio sólo puede constituirse separado de otra práctica, la de “no-derecho” (*Nichtrecht*)—, pero esta estructura paradójica de la práctica del derecho (o del derecho en la práctica) no solo expresaría la “forma-de-derecho” (*Rechtsförmigkeit*) que adquiere la normatividad *del* derecho, sino que también muestra que *toda* forma de normatividad tiene un costado que adquiere la forma-de-derecho, es decir, que “el derecho es un rasgo estructural de la normatividad como tal”.⁷¹ La forma-de-derecho de los órdenes normativos siempre se manifiesta en el

engaño, incluso una distorsión ideológica del derecho. Como concisamente advierte Daniel Loick: “Es tan evidente que la ley está conectada con un poder coercitivo porque la ley y la coerción se relacionan entre sí como fines y medios. La coerción es el medio del fin de la ley, es la ejecución de la legislación” (Daniel Loick, *Kritik der Souveränität*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 2012, p. 182). Lo que muestra la crítica de la violencia de Benjamin es, por tanto, hasta qué punto este acoplamiento evidente y aparentemente no problemático de fines y medios se revela, si se examina más de cerca, como insostenible y contradictorio.

68. O como dice Daniel Loick: “La cuestión de la legitimidad de la violencia como medio nunca es respondida por la legitimidad del derecho como fin” (Loick, *Kritik der Souveränität*, op. cit., p. 182).

69. En este contexto, Judith Butler afirma que “En realidad, la institución de la ley es la que primero crea las condiciones para los procedimientos y deliberaciones justificatorios sobre acciones a suceder. En otras palabras, la ley es el marco implícito o explícito dentro del cual consideramos si la violencia es o no un medio justificado para alcanzar determinados objetivos preestablecidos, pero también si una fuerza dada debe calificarse o no como «violencia». Una vez fundado, el régimen legal también establece esquemas justificatorios y prácticas nominativas. En verdad lo hace por medio de decretos y es parte de lo que se considera violencia en la fundación de la ley” (Butler, “La ética y la política de la no violencia”, op. cit. p. 148)

70. Véase, para esto: Christoph Menke, *Recht und Gewalt*, op. cit, pp. 51-59 [trad. ¿Por qué el derecho es violento?, op. cit., pp. 111-120].

71. Christoph Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, no. 2, 2018, pp. 143-161, aquí, p. 144.

momento en que la pretensión de dominio de una norma se impone a través de un acto de suspensión de la praxis social concreta, es decir,

[...] donde una norma se separa de la praxis para poder intervenir en ella de una manera juiciosa: para poder gobernar la práctica desde el exterior — en nombre de su interior o ser que ha emergido al mundo exterior. Este es el momento en que todo orden normativo está determinado por una “economía de la violencia”, es decir, fuerzas interactuantes unas sobre otras —fácticas, no normativas. La formalidad de derecho [*Rechtsförmigkeit*] de la normatividad consiste en su pretensión de gobernar (una norma que no gobierna no lo es).⁷²

La normatividad del derecho se inscribe necesariamente con un momento de violencia. Para Menke, la violencia es generalmente entendida como la influencia real de un poder o fuerza sobre el sujeto, en la medida en que esta influencia es experimentada por el sujeto como coerción, como desempoderamiento o violación.⁷³ En consecuencia, el carácter violento del derecho —relacionado con su posicionamiento, establecimiento o instauración (Benjamin⁷⁴)— se encuentra en su origen: al instituirse a sí mismo como derecho, y esto quiere decir, como práctica normativa, el derecho determina al mismo tiempo lo que está fuera del derecho como no-derecho y, por tanto, como lo necesariamente opuesto a la normatividad del derecho, como no-normativo o, como dice Menke, *como naturaleza*.⁷⁵

Desde la perspectiva del derecho, la sociedad burguesa es natural, pues la práctica normativa del derecho, para ser una práctica normativa, debe diferenciarse de lo que es externo a esta práctica. La violencia entra en juego en este contexto porque este proceso de distanciamiento y demarcación del no-derecho no sólo se basa en el derecho mismo, sino que el derecho en su propio acto constitutivo co-posiciona (co-instaura, co-establece) al no-derecho como su otro y lo determina como tal. Al establecerse *como* orden normativo, el derecho es al mismo tiempo una práctica no-normativa de externalización en relación con todo lo que no es derecho, es decir, “permanece atrapado en esta oposición” debido a que el propio derecho plantea ya la oposición entre derecho y no-derecho.⁷⁶

72. Ibid. p. 144-145.

73. Como advierte Dedek —en referencia a la entrada “Macht, Gewalt”—: “Independientemente de su legitimidad, la violencia es abrumadora y superadora [*Überwältigung und Übermacht*]” (Dedek, “Zur ‚Legalisierung des Natürlichen‘. Subjektives Recht und Gewalt”, op. cit., p. 94: para la voz “Macht, Gewalt”, de Karl-Georg Faber, Karl-Heinz Lüting & Christian Maier, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhard Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 817-935, especialmente, pp. 817-8 y 835-6.

74. “La instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia” (Benjamin, “Hacia una crítica de la violencia”, op. cit., p. 201). En la misma línea: “En efecto, la violencia de la ley instauradora de violencia se encuentra en el imperativo con el que comienza: «Esto será ley» o «Esto es ahora ley»” (Judith Butler, “La ética y la política de la no violencia”, en *La fuerza de la no violencia*, Paidós, Barcelona, 2020, pp. 125-176, aquí, p. 148).

75. Para una acentuación alternativa del concepto de naturaleza siguiendo a Hannah Arendt, véase: Thomas Khurana, “‘Recht auf Rechte’ – Zur Naturalisierung und Politisierung subjektiver Rechte nach Arendt”, *Rechtsphilosophie*, vol. 3, no. 1, 2017, pp. 15–31.

76. Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Berlin, 2015, p. 404 [trad. *Crítica de los derechos*, Comares, Granada, 2023 (trad. Verónica Galfione), p. 350, trad. mod.]. En adelante citado como *KdR* seguido de la página y, entre corchetes, la traducción al castellano. La relación entre derecho y no-derecho es en sí misma no-normativa —es decir, violenta. Es sólo en su diferencia con el no-derecho que el derecho puede establecerse a sí mismo como derecho y, dado que el planteamiento de esta diferencia entre derecho (normativo) y no-derecho (no-normativo) es interna al derecho mismo, el derecho permanece fijado por

En esto consiste la constitución paradójica del derecho: como orden normativo, depende de presupuestos no-normativos, que no puede garantizarse con sus propios medios normativos,⁷⁷ con lo que el establecimiento de un orden normativo no puede restablecerse dentro de esta normatividad, porque su establecimiento es posicionado o puesto ahí y, por tanto, el posicionar —excluyente— de todo lo que es normativamente externo, es decir, no normativo.

Propongo llamar la ‘violencia’ del derecho al potencial de esta efectividad no normativa [*nichtnormativen Wirksamkeit*]: el derecho limita, combate o suprime el no-derecho [*Nichtrecht*]. La relación entre derecho y no-derecho solo *puede* ser una relación de violencia.⁷⁸

El derecho es necesariamente ambas cosas al mismo tiempo: un orden de normatividad y una instancia no-normativa de violencia (de hecho, el derecho sólo puede ser una forma de normatividad en la medida en que ejerce al mismo tiempo y paradójicamente un dominio no-normativo sobre el no-derecho). Este dominio violento lo ejerce el derecho constituyendo el no-derecho como no-derecho y excluyéndolo de la normatividad del derecho.

La paradoja del derecho se deduce, por tanto, de su necesaria de doble definición: “El derecho *debe* ser normativo y no-normativo al mismo tiempo, pero no *puede* ser normativo y no normativo al mismo tiempo”.⁷⁹ Estos dos lados, que constituyen el derecho, no pueden disolverse el uno en el otro, sino que se encuentran en una relación dialéctica, incluso antagónica, de tensión entre sí. El carácter de derecho de la normatividad consiste en la pretensión violenta de dominio, porque todo orden normativo se constituye a través del trazado de una línea divisoria entre lo que es interno a la normatividad y todo lo que le es “externo, ajeno o incluso hostil”.⁸⁰ La violencia de su establecimiento es la condición de existencia y la función de la normatividad.

Como advertía, Menke introduce el concepto de *naturaleza* como antítesis de la norma, de forma que —en el contexto de su filosofía del derecho—, normativo significa siempre y exclusivamente *desde* la perspectiva normativa del derecho. Desde la lógica interna de la normatividad del derecho, la sociedad burguesa sería, por tanto, no-normativa, ya que es de *no-derecho*, es decir, *externa* a la normatividad del derecho; los conceptos de naturaleza y no-derecho son aquí prácticamente sinónimos. Las relaciones sociales exteriores-al-derecho siguen ordenamientos normativos distintos a los del derecho (por ejemplo, los sistemas de valores económicos, religiosos o pedagógicos), por lo que, desde el punto de vista

la necesidad de tener que imponerse una y otra vez sobre el no-derecho: debe imponerse por violencia contra el exterior de no-derecho, porque sus reglas normativas no tienen necesariamente validez en relación con el no-derecho. La escisión no-normativa, es decir, violenta, entre derecho y no-derecho *debe* introducirse en el momento del establecimiento del derecho y repetirse implícitamente en todo acto normativo de derecho.

77. En una dirección diferente, el famoso *Böckenförde-Diktum*, que el jurista constitucionalista y filósofo del derecho Ernst-Wolfgang Böckenförde planteó de manera destacada en su ensayo *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, dice: “El Estado liberal y secularizado vive en condiciones que no puede garantizarse a sí mismo. Este es el gran riesgo que asumió en aras de la libertad” (Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, en *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1976, pp. 42–65, p. 60)

78. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 155.

79. *Ibid.*, p. 156.

80. *Ibid.*, p. 154.

del derecho, lo social es *naturaleza*, es *no-normativo*, es decir, *no-normativo en el sentido de la normatividad del derecho* (KdR 57 [45-46]).

Aquí no puede haber intercambio directo, no puede haber comunicación directa entre derecho y no-derecho, es decir, entre norma y naturaleza; ninguno de los dos tiene algo normativamente en común con el otro, es decir, no forman parte del mismo orden normativo: la norma del derecho debe prevalecer sobre la naturaleza de no-derecho y se relaciona con ella en el medio de la “juridificación” [*Verrechtlichung*]. Si desde el punto de vista del derecho la naturaleza no es normativa —es decir, es no-normativa—, para comunicarse con el derecho —es decir, para aparecer en el derecho—, la naturaleza debe primero ser juridificada, es decir, traducida en conceptos normativos y categorías de derecho. Sin embargo, esta operación no puede llevarse a cabo normativamente, sino sólo por medio de la coerción; el paso de la ontología pre- o exterior-al-derecho a la ontología de/l derecho no puede tener lugar normativamente, sino sólo compulsiva y violentamente, es decir, bajo la forma de la imposición de un orden normativo desde el exterior, sobre un otro externo, de no-derecho. La “naturaleza” debe ser forzada a adoptar una forma de derecho y reformulada y redefinida para poder aparecer en (o parecer) derecho, es decir, para ser reconocida como derecho.

El derecho, por tanto, no puede dejar de actuar exclusivamente desde su propia perspectiva interna. A pesar de que tiene en cuenta constantemente la intrínseca o contranormatividad de la naturaleza —de lo contrario, la “autoridad de la violencia” [*Gewaltbefugnis*] del derecho carecería de sentido—, desde un punto de vista epistemológico, es sordo y ciego a la lógica normativa del no-derecho —por ejemplo, en la forma de la normatividad de los mercados o la normatividad de las cosmovisiones culturales y religiosas— y necesariamente debe confrontar a la naturaleza con la coerción. No hablamos solo, por tanto, de un sistema moralmente ilegítimo de derecho que parece ser normativamente problemático, sino que, por el contrario, el mismo establecimiento o instauración del derecho, en sí mismo —es decir, el mero establecimiento de un régimen de derecho—, ya contiene un problema teórico normativo en sí mismo, aunque la normatividad del respectivo ordenamiento del derecho sea igualitaria y justa. Porque este establecimiento es siempre al mismo tiempo la antítesis de la naturaleza y, por tanto, se caracteriza inevitablemente por una forma interior de violencia que el derecho ya no puede compensar por razones estructurales.⁸¹

Cualquier forma de normatividad está ligada a una reivindicación del gobierno sobre la naturaleza. En el caso del derecho, su normatividad obliga a toda vida exterior-al-derecho —y en la heurística de Menke, por supuesto, toda vida en cuanto vida tiene un carácter exterior-al-derecho, es decir, natural— a adoptar e interiorizar las reglas normativas del juego del derecho, en la medida en que quiere vivir protegida por el derecho y no exenta de derechos, es decir, fuera del derecho. El derecho, como economía de la violencia, no puede tolerar el establecimiento de formas alternativas de socialización, ya que es parte constitutiva

81. Daniel Loick ha llamado la atención en otro lugar sobre esta dinámica de violencia utilizando el ejemplo de la introducción colonial del capitalismo en la América aborigen del imperialismo temprano: “Aquí también queda claro que es demasiado miope ver el proyecto colonial sólo como una expropiación, es decir, como un desprecio por las reivindicaciones de propiedad. Más bien, consiste en el *establecimiento* de un sistema de reclamaciones de propiedad que excluye otros modos de uso no propietarios” (Daniel Loick, *Der Missbrauch des Eigentums*, August, Berlin, 2016, p. 44).

del concepto de derecho, incluso de la legalidad de la normatividad misma, hacer una pretensión general y, por tanto, exclusiva al gobierno con respecto a la organización normativa de la sociedad. Por lo tanto, desde el principio, el derecho se ocupa de la relación entre norma y naturaleza. La diferencia entre lo normativo y lo natural, entre gobierno del derecho y vida natural, constituye la distinción constitutiva básica y, por tanto, la estructura conceptual fundamental del derecho.⁸²

2.2. El devenir de la libertad: la libertad como liberación

§8. Norma y libertad: de la libertad a la liberación. Desde una serie de artículos recopilados posteriormente en *Autonomie und Befreiung* (2018)⁸³ Menke ha venido reorientando su línea de trabajo desde la libertad hasta la liberación mostrando específicamente la paradoja a la que se enfrenta la primera y la no menos complicada relación que guarda la segunda. El punto de partida lo ofrecía el paradigma de la autonomía como inicio de la filosofía moderna precisamente en la medida en que representa una ruptura tanto respecto a la tradición de los derechos naturales clásicos como (tal vez, sobre todo) respecto a la de los derechos naturales modernos.⁸⁴ Esta ruptura lo sería, en gran medida, porque quiere pensar la obligatoriedad de las leyes o normas en un sentido amplio (que incluye ideales, valores y reglas) *conjuntamente con* la libertad del sujeto que está *sujeto* ellas,⁸⁵ con lo que, a la vez

-
82. Ciertamente filosofía o teoría del derecho da mucho más de sí que la mera exposición de su forma y dibujar algunas consecuencias para una teoría de la normatividad. Mi interés se centra más bien en poder contar con los mimbres adecuados para poder, con posterioridad (véase 4.3.), estar en condiciones de exponer adecuadamente una forma de crítica que, por momentos, va más allá de la crítica inmanente de Honneth. Sin lugar a duda, esta exposición carece, por tanto, de exposiciones tan relevantes para el planteamiento de Menke como el punto de partida del “enigma de Marx”, la condición “autorreflexiva” del derecho moderno respecto del derecho tradicional, la distinción entre derecho privado y derecho social o el genuino ejercicio de dominación social que ejerce la forma “derechos subjetivos”. Para todo esto remito a los dos primeros capítulos de: Simon Faets, *Biopolitik und Recht. Christoph Menkes Kritik rechtlicher Normativität im Spektrum biopolitischer Theorien*, Nomos, Baden-Baden, 2023 (cap. 1 y 2). Aquí se encontrará, además, una extensión de la propuesta de Menke en relación con Foucault y Butler en términos biopolíticos.
83. Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung - Studien zu Hegel*, Shurkamp, Berlin, 2018. En lo que sigue me referiré principalmente a los dos primeros ensayos (reelaborados y modificados respecto a sus originales) de esta recopilación: “Autonomie und Befreiung” (pp. 19-50) publicado originalmente con el mismo título en 2010 (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 58, no. 5, pp. 675-695) se cita en lo que sigue como AuB seguido de la página; “Freiheit und Gesellschaft. Die Dialektik der Bildung” (pp. 51-81) fue publicado con otro título por primera vez en 2013 (en G. Hindrichs & A. Honneth (eds.) *Freiheit: Stuttgarter Hegel-Kongress 2011. Geist und Geschichte. Band 1.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., pp. 301-320) se cita en lo que sigue como FuG seguido de la página.
84. Véase J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, México. D.F., 2009 (trad. J. H. Ruiz Rivas), cap. XXII.
85. Esta quiebra pasa por Rousseau y su comprensión de la *relación* entre libertad y norma en una doble dirección: por un lado, se debiera poder entender las normas (y si es necesario cambiarlas) de modo que, al estar sujeto a ellas, “uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”; por otro lado, y tanto a la vez como a la inversa, la libertad deberá requerir entender la norma (e incluso transformarla) de tal forma que, como el dejar atrás “el impulso del simple apetito [que] es esclavitud”, uno se convierta “auténticamente [en] dueño de sí mismo” en “la obediencia a la

que ser libre sería seguir la norma, también, a la inversa, sólo algo sería propiamente una norma —en el sentido normativo y no solamente causal, es decir, como fundamento para actuar— cuando seguirla significa ser libre: en la dilucidación de la *relación* de la libertad y la norma a través del concepto de autonomía, la voluntad libre y la obligación vinculante deben entonces coincidir.

El contraste respecto de la forma en que deben entenderse las relaciones entre libertad y norma da forma también al pensamiento moderno sobre el orden normativo. Aquí, no ‘la’ norma (subjetiva) sino la determinación básica moderna del orden normativo (o su pretensión y fundamento) es también la libertad de sus sujetos (o de los individuos sujetos a ella): sus leyes o normas son (o deben ser) leyes o normas de libertad, o de libertad para las normas. Esta *relación* de norma y libertad que rige el orden moderno puede, en consecuencia, entenderse de dos maneras diferentes. En una primera comprensión, las normas expresarían libertad: *regulan* las relaciones entre los sujetos de tal manera que éstos puedan realizar su libertad simultáneamente y de forma igualitaria entre sí. En la segunda comprensión, las normas producen libertad: *establecen* prácticas e instituciones para que los sujetos puedan ganar su libertad participando en ellas.⁸⁶ En la primera, la constitución del orden procede de la libertad de los sujetos y se llama, por ello, “fundamento de la libertad”: es la condición para mantener a largo plazo la libertad. En la segunda, la constitución del orden es la que debe determinar la libertad de los sujetos y se llama, por ello, el “acto de liberación”: es el medio en el que se forma la libertad.⁸⁷

La controversia que desvela el concepto de autonomía y a la que se refiere el orden normativo moderno puede entenderse como la decisión sobre la *prioridad* en la relación o atajarse —como sugiere Menke— desde su base como “una contradicción en la ontología de la libertad” —es decir, en la “la forma de ser de la libertad”— que impele a que la libertad deba entenderse en su devenir, es decir, *como* liberación —o que existe únicamente en o como proceso de liberación.⁸⁸ En esto Menke sigue el motivo de Adorno, quien define la libertad como “la negación determinada de cualquier expresión concreta dada de no libertad”,⁸⁹ y lo despliega con Hegel, que hace la misma afirmación al caracterizar el espíritu como el creador de la libertad. *Tras (nach)* Hegel —esta es la afirmación filosófica central de Menke⁹⁰— la libertad tiene que ser entendida como liberación porque su ser es el proceso de su devenir —su devenir a través de sí misma, su generarse a sí misma desde fuera o contra la no libertad: “Esa liberación del espíritu por la que él camina para alcanzarse a sí

ley que uno se ha prescrito” la cual “es libertad” (Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1998 (trad. Mauro Armijo), Libro I, cap. VI, p. 38 y Libro I, cap. VIII, p. 44).

86. La de Honneth entre “formas” —institucionalizadas— de libertad es una distinción similar: las formas de libertad jurídica y moral “regulan”, mientras que la forma social de la libertad es “constitutiva”.

87. Para estas dos designaciones, véase Hannah Arendt. *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006 (trad. Pedro Bravo), cap. 4 y 5.

88. Para este comienzo: Christoph Menke, “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus”, *Hegel-Studien*, vol. 52, 2019, pp. 9-30, esp. p. 9-10. En adelante citado como DdB seguido de la página.

89. Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2019 (trads. Mariana Dimópulos & Miguel Vedda), p. 454.

90. *Nach* se refiere a “con”, “después de”, “siguiendo a” Hegel. Incluso para Menke “la reflexión filosófica”, en general, “no puede comenzar con la libertad y convertirla en su punto de partida” (DdB 13). Este punto de partida es, en este sentido, el de Honneth —un ‘derecho de la libertad’.

mismo y realizar efectivamente su verdad, y la tarea de esta verdad es el *derecho* supremo y absoluto” (Enz III, § 550 [903])

Además de en la *Enciclopedia*, la comprensión procesual de la libertad como liberación también se deja ver en las *Grundlinien* donde la determinación fundamental —que motivaba la libertad para Honneth— según la cual ser libre significa ser “en su limitación, en ese otro, [estar] consigo mismo”;⁹¹ pero donde la libre voluntad —este es el hincapié que hace Menke— no es ya “*sujeto* presupuesto” (GPhR, §7A [89]), sino exclusivamente proceso de su propia autogeneración. Por un lado, esto significa que la libertad no es un atributo de los estados o actos internos, sino que estos solo pueden ser libres si obtienen “existencia [*Dasein*]” y, esto es, “en cuanto quedando frente a ella” (GPhR §23 [102]), lo que puede ocurrir en el nivel del individuo a través de una “purificación de los impulsos”, o en lo colectivo a través del desarrollo de instituciones libres. Pero si la libertad de la voluntad consiste solo en realizarse, entonces, por otro lado, *surge* solo cuando se realiza y no puede, como proceso que define el ser de la libertad, producir un estado de libertad completamente realizada. Hay “libertad” como tal, o hay libertad solo como su autogeneración, si tiene que generarse a sí misma siempre y de nuevo contra la no libertad; esto es lo que significa decir que la libertad se entiende como liberación: pensar la libertad no como el *ser*, sino como *devenir*; pensar la libertad no como un *estado*, sino como un *proceso* que va a consistir exclusivamente en la repetición sin fin de la negación de la no libertad: “[e]l devenir de la libertad es infinito [...]. Que la libertad sea liberación define su fuerza de negatividad” (FuG 52).

Para exponer esta comprensión de Hegel la libertad como liberación, Menke recoge su crítica al entendimiento kantiano de la libertad como autonomía (o a la afirmación del concepto de autonomía como la determinación “positiva” de la libertad). La determinación *negativa* de la libertad como “independencia de su determinación por impulsos sensibles”⁹² se realiza positivamente —de acuerdo con Kant— en la libertad como autolegislación o libertad como autonomía, la cual ya no requiere un acto de negación más: la libertad de autonomía o autolegislación tiene tras de sí la liberación y, con ello, la (pre-)historia en la que el sujeto autónomo ya *es, ya se ha* liberado a sí mismo. Por el contrario, la libertad para Menke —con Hegel, pero también con Adorno— al definirse sólo a través de o como liberación, es decir, en lo que ella *deviene* (en lo que ella solo alguna vez —o nunca— deven-

91. La “libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo general.” (GPhR §7Z [89]), y su ser, el de la libertad, es el ser-con-uno-mismo-en-el-otro (o cabe sí mismo en el otro, *das Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*)— es decir, consiste en una actividad. La voluntad libre “no es algo acabado y universal con anterioridad a su determinar y a su suprimir y superar [*Aufheben*] ese determinar y a la idealidad de él, sino que sólo es voluntad como actividad que se media en sí [*in sich*] y como retorno a sí [*in sich*]” (GPhR, §7A [89]).

92. La sentencia completa dice: “La *libertad* del arbitrio [*Willkür*] es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal”. Kant explica “la independencia de su determinación por impulsos sensibles” en la sentencia anterior así: “El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no determinado; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura” (Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008 (trads. Adela Cortina Orts & Jesús Conill Sáncho), p. 17)

drá), se encuentra en el tiempo de la posterioridad (o retrospectiva, es *Nachträglichkeit*) de la libertad.

Este punto de inicio de la crítica de Hegel a la autonomía tiene la forma del diagnóstico de una paradoja: la “paradoja de la autonomía” que es la paradoja misma de la libertad. Esta paradoja requiere pensar la libertad como un proceso de liberación pues, con Hegel, el modo de ser (*Seinsweise*) de toda ley o norma es “ser”: sólo hay leyes o normas (incluso, normatividad) allí donde son, pero allí donde estas —y los sujetos que las cumplen, realizan o ejecutan— son, *no son libres*. Con ello la pretensión del concepto de autonomía —del pensar conjuntamente norma y libertad— parece, precisamente impensables. La salida a este callejón sin salida, según Menke lo expone con Hegel, es entender el ser de la ley o norma, como segunda naturaleza social, pues, en el camino hacia la socialidad del sujeto, el problema que debe resolverse se repite de esta manera una vez más: la paradoja de la autonomía vuelve como una paradoja de la liberación social —la liberación a través de y en la sociedad: la liberación de lo social.

La tesis de Menke —aquí en contra de Honneth— es que entender la libertad como social no resuelve el problema porque, como sabe Hegel, no hay sociedad sin disciplinamiento del sujeto, es decir, sin no-libertad (*Unfreiheit*). Por tanto:

[...] la liberación del sujeto solo puede lograrse mediante una apropiación repetitiva [*wiederrholende Aneignung*] —cada vez más precisa y de mayor alcance: a través de la transformación radical— de su formación [o forma, *Formierung*] disciplinaria. (FuG 53-54)

a) La paradoja de la libertad:

la *relación* entre norma y yo

§9. Un camino y dos costados: la salida de Hegel de la paradoja de la autonomía. Ciertamente, la formulación de Rousseau de la autonomía como autolegislación — el acto mismo de autolegislación (de poner en práctica la ley o norma) —, cae en una *paradoja* al suponer que la libertad pueda consistir en la obediencia a una ley o norma dada a sí mismo por uno mismo: que el acto de autolegislación sea a su vez un acto de obediencia a una ley no otorgada por uno mismo (y, por tanto, no libre) y un acto de libre elección arbitraria (y, por tanto, no una ley o norma generalizable). Y esta “paradoja de la autonomía”⁹³ que contiene la formulación de Rousseau —la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad— cuando es entendida como autolegislación —un acto de legislación que no es autónomo en sí mismo—, es la recuperada por Kant:

No resulta sorprendente que, si echarnos una mirada retrospectiva hacia todos los esfuerzos emprendidos desde siempre para descubrir el principio de moralidad han fracasado en su conjunto. Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a

93. Véase Terry Pinkard, “Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung”, en Thomas Khurana & Christoph Menke (eds.) *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, August Verlag, Berlin, 2011, pp. 25-60. Véase también, además de la introducción de Thomas Khurana al volumen anterior, el muy instructivo: Thomas Khurana, “Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Normativity”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 17, no. 1, 2013, pp. 50-74. Par una interesante visión alternativa: Pauline Kleingeld & Marcus Willaschek, “Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law”, *Philosophers’ Imprint*, vol. 19, no. 6, 2019, pp. 1-18.

nadie se le ocurrió que se hallaba sometido *sólo a su propia* y sin embargo *universal legislación* [*eigenen ... Gesetzgebung*] y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad.⁹⁴

Para Menke, sin embargo, la discreta, pero significativa, distinción lingüística que aquí puede apreciarse, debe interpretarse ya como el signo de una reformulación fundamental del concepto de autonomía: Kant no habla de “*autolegislación*” (*Selbstgesetzgebung*) sino de “su propia legislación” (*eigenen Gesetzgebung*), y es esta distinción, que en principio solo concierne a la naturaleza de la legislación, la que habría producido en verdad una ruptura con la perspectiva jurídica o *legislativa* de que la ley o norma está ahí y es vinculante para el yo.

Esta es también la decisiva observación de Christine Korsgaard:⁹⁵ el propio Kant ya da un paso más allá de la figura de autolegislación de Rousseau, rompiendo con ella. Al mismo tiempo, cuando Kant introdujo el concepto de autonomía, lo explicó al afirmar que el sujeto se convierte en *miembro* de un “reino de los fines” en el que cada sujeto está al frente, a la “cabeza”, de este reino, es decir, es soberano en el sentido de que como legislador, no está sujeto a la voluntad de ningún otro ser. Esta definición —aun “negativa” e insuficiente— de un sujeto autónomo y de su libertad, también debe pronunciarse respecto a su otro costado —el “positivo”— de ser “miembro” del “reino de los fines” porque al mismo tiempo que legislar sus leyes universales, también está sujeto a estas leyes. La distinción lingüística anterior permitiría, sólo en principio, esquivar la paradoja para la articulación kantiana de la autolegislación pues en la observación de Korsgaard no solo se advierte de que para Kant la idea de la autolegislación debe complementarse con la afirmación de que debe hacerse por una buena razón, sino que, más bien, se cuestiona como tal la definición de autonomía como autolegislación.

Por supuesto, este cuestionamiento no niega que los sujetos tengan la libertad de entregarse por razones o fundamentos a tal o cual regla, ni que por las razones que los conducen allí surja la pregunta de cuán convincentes son; el cuestionamiento del paradigma de la autolegislación se refiere aquí a la presuposición que simultáneamente se hace y se oculta en esta imagen de la libertad como una elección racional entre esta o aquella norma: para poder elegir entre diferentes normas, el sujeto ya debe tener alguna norma, y esto significa que sus pulsiones, inclinaciones e necesidades deben haber sido conformados o configura-

94. Ibid., p. 145. El original dice: “Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausföndig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sähe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ sich aber nicht einfallen, daß er nur *seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln”. (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke in sechs Bänden*, vol. IV (ed. Wilhelm Weischedel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2016⁸ (1956), p. 65 La cursiva responde a la separación pronunciada en el original y a la cursiva en la traducción).

95. Para esto (y para lo siguiente) véase el concepto de identidad práctica en Christine Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, UNAM, Mexico D.F., 2000, pp. 129-131; para su formulación sistemática, véase: Ch. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2009. Para articulación interpretativa de Korsgaard sobre Kant: Ch. Korsgaard, “Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”, en *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2008, pp. 100-128 (concretamente: p. 109 y ss.).

dos por normas que ya han reemplazado su mera eficacia causal por la fuerza normativa de un fundamento. Las normas nos obligan a justificarnos, pero no como un mandato de respuesta, sino como una regla a seguir. La libertad de elección entre esta o aquella norma, por tanto, se encuentra ante la libertad de darse a sí mismo, a sus propios impulsos, la forma de la norma o de una norma. La libertad de elección está precedida por la libertad de “autoformación” [*Selbstformierung*, o darse forma a sí misma] —“la libertad de auto-transformación” [*die Freiheit der Selbsttransformierung*] en un ser que ya no es conducido causalmente, sino que, a través de “máximas” o “imperativos”, se da razones para actuar y es libre en ellas (AuB 24).⁹⁶

El vínculo liberador entre el yo y la norma, que proporciona el paradigma de la autolegislación, no sería para Kant la obediencia a una norma que me he dado, sino la obediencia a la norma en la que *soy yo mismo*⁹⁷: la ley autónoma es la propia ley, donde “auto” no significa “yo” (*Selbst*) o hecho por uno mismo, sino “propio” (*eigen*); la ley autónoma es aquella ley por la cual el yo es lo que es y ser autónomo no significa que el yo hace una ley, sino que sigue la ley que hace *al* sujeto. La ley, en la observancia de la cual el yo permanece libre (e incluso: es libre), es la ley que constituye el yo.⁹⁸ Para Menke, que alinea aquí las posiciones de Korsgaard y Hegel, esta es la visión kantiana que lleva al segundo a postularse contra la equiparación utilitarista de la voluntad y la elección hasta el punto de que la libertad de la voluntad no se realiza en el querer esto o aquello, ni siquiera esta o aquella ley, sino en querer la ley de la voluntad.⁹⁹ De acuerdo con Hegel (y Korsgaard), la reformulación de Kant de la idea de autonomía no puede entenderse como un complemento de la idea de Rousseau de la autolegislación de la razón, sino que la autodeterminación autónoma debe pre-

96. Para Menke, este es el primer paso para salir del paradigma de la autolegislación en el que encalla Rousseau. Al señalar Kant la libertad de “autoformación” [*Selbstformierung*] que precede a toda elección posible, incluso a la de una norma, el concepto de autolegislación adquiere un sentido completamente diferente: en su nivel fundamental, la “autolegislación” no significa darse a sí mismo tal o cual norma, sino darle a sus impulsos la *forma* de la ley o norma. El segundo paso, es la explicación de Kant de por qué y cómo debe entenderse el concepto de autonomía en el acto de la auto-formación para salir del paradigma de la auto-legislación: si la norma de la libertad de auto-formación es la norma de la norma, y aunque la norma que da las normas no pueda haber sido producida por un acto de auto-legislación, el sujeto que se forma al obedecerse a sí mismo es libre en la norma —la auto-formación es el acto de la autonomía.

97. Y como aclara Menke: “Ese es el antiguo sentido de autonomía” (AuB 24). Por esta razón, Korsgaard (*Las fuentes de la normatividad*, op. cit., p. 129) se refiere a un pasaje del segundo capítulo (2:14) de la “Carta a los romanos” de Pablo, es decir, a un pasaje de la historia premoderna de la idea de autonomía. Otro lugar, según ahora Menke (TiS 83-93) sería la *Antígona* de la *Tragedia* de Sófocles (en su traducción de Hölderlin).

98. Además de Menke (AuB 24-25), véase, para esto los trabajos de Sebastian Rödl: “Selbstgesetzgebung”, en Th. Khurana & Ch. Menke (eds.), *Paradoxien der Autonomie*, op. cit., pp. 91-112 y “Reason, Freedom, and True Materialism”, en *Self-Consciousness*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 2007, pp. 105-132 (esp. 117 y ss). Especialmente útil y clarificadora es la reconstrucción de los pasos de “la autolegislación a la autoconstitución” que proporciona, de nuevo, Thomas Khurana en su *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie* (Suhrkamp, Berlin, 2017, p. 327-341).

99. Para Hegel: “[E]l concepto abstracto de la idea de la voluntad es *la voluntad libre que quiere una voluntad libre*” (GPhR §27 [106]). Esta es, por cierto, la afirmación que Honneth quiere resolver, en un principio, con una “elaboración a fondo” de la estructura motivacional del ser humano y que haría que Hegel fuese más allá de Harry Frankfurt (Véase 1.1 §4).

suponer un punto de libertad sin norma u obligación ya dada, y por tanto de una de sus dos formas de heteronomía.¹⁰⁰

La formulación de la autonomía como autolegislación, incluso siguiendo este conato “expresivista”, lleva sin embargo de nuevo a la contradicción descrita anteriormente como la “paradoja de la autonomía”; en palabras de Terry Pinkard: “la paradoja surge de la exigencia de Kant de que, si vamos a imponernos un principio (una máxima, la ley moral), entonces presumiblemente debemos tener una *razón* para hacerlo; pero, si hubiera una razón previa para adoptar ese principio, entonces esa razón no sería en sí misma autoimpuesta; para que fuera ya vinculante para nosotros, tendría que ser (o al menos “considerarse” [...]) autoimpuesta”.¹⁰¹ Sin la necesidad de acudir a la versión específicamente “legislativa”, la paradoja de la autonomía se mostraría ahora en que si la libertad consiste en seguir una razón propia, el acto o acción misma de ponerla en marcha, de actuar según ella (o de poner en práctica la norma que de ella se deriva), sigue pudiéndose entender, bien como un acto de seguir una razón no propia y por lo tanto no libre, bien como un acto de libre elección arbitraria de la razón y, por tanto, sin vínculo con una regla o norma. En la medida en que ninguna de estas fuentes del acto de autolegislación o de una razón satisface la comprensión de la autonomía como la unificación de norma y libertad —ambas son formas de heteronomía: la heteronomía externa de las leyes, normas o razones impuestas o la heteronomía interna de decisiones meramente arbitrarias—, se entiende que la autonomía (según todavía la fórmula inicial de Rousseau de una “obediencia a la ley que te has dado”) presupone un acto que no es autónomo en sí mismo: entendida como “autolegislación” o como seguir una razón propia, la idea de autonomía es entonces “paradójica” porque su fundamento es heterónimo.

En lo que sigue quisiera exponer —primero brevemente (1 y 2) y después más extensamente (§10 y 11)— la forma específica en la que, de la paradoja de la autonomía, Menke hace emerger —con Hegel— la necesidad de entender la libertad como liberación. Esta forma específica tiene, digamos, *dos costados* que corresponden a la crítica de Hegel a Kant: la crítica del sujeto “moral” (1 y §10) y la consideración del “ser de la ley” (2 y §11).

(1) Desde el primero de los costados, la crítica al sujeto “moral”, es decir, a que el sujeto sea resultado de la constitución conjunta de sujeto y norma deba ser entendido como “moral”,¹⁰² conforma el punto de partida de la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel, y, para Menke, la interpretación “expresivista” de Kant del concepto de autonomía es su punto de partida.

100. Kant ya no veía la autonomía como una autolegislación, sino como una “autorrealización”: obedecer la norma que uno es; realizar lo que importa. El juicio o acción autónoma no consiste en que el *yo* produzca la norma, sino en expresar la *propia* norma: conviértete en quién eres. Por esta razón, siguiendo a Charles Taylor (*Hegel, Anthropos*, Barcelona, 2010 [1978], p. 25 y ss.; *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 503-534]), Terry Pinkard habló de un concepto “expresivista” de acción en Kant (véase Terry Pinkard, “Liberal Rights and Liberal Individualism Without Liberalism: Agency and Recognition”, en E. Hammer (ed.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, London & New York, 2007, pp. 206-224, concretamente: p. 210).

101. Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 59. Véase también Terry Pinkard, “Das Paradox der Autonomie. Kants Problem und Hegels Lösung”, op. cit. p. 25-59.

102. En este sentido, el del rechazo al sujeto como sujeto “moral”, Hegel coincide con Nietzsche y Heidegger. Para esto, Christoph Menke, “Werte, Wertungen und das Politische. Ein Kommentar zu Kurt Röttgers”, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, vol. 2009, no. 3, 2009, p. 149-154.

Si una norma sólo puede ser vinculante para el sujeto cuando ya lo constituye como sujeto —así se plantearía la crítica—, el único campo de normatividad que podrá comprender la “moralidad” —la *Moralität* de las *Grundlinien*— estará ya ligado estructuralmente a una concepción determinada de subjetividad (la “moral”) que entiende sus propias normas —es decir, las que constituyen al sujeto— tan sólo como criterios de racionalidad *formalmente* ya definidos que a posteriori se aplican a determinaciones que ya le son dadas. El sujeto “moral”, que se ve a sí mismo como una instancia o autoridad capaz de una “aplicación sin errores” de tales criterios formalmente definidos y, por tanto, con derecho a un juicio concluyente o resolutorio sobre ellos, presenta por este camino el problema de que “no permite llegar a un juicio o decisión” (AuB 27).¹⁰³

La ruptura así postulada contra el sujeto moral kantiano —aquello que Hegel expone como “transición” (*Übengang*) de la *Moralität* a la *Sittlichkeit*— la formula Menke en dos “pasos”: el primero hacia lo “social”, y el segundo hacia lo “histórico”,¹⁰⁴ a partir de los de los cuales, sin embargo, se muestra también algo más: la necesidad de ir —siguiendo a Hegel— más allá de ellos. Si bien el primero se refiere a qué quiere decir que el sujeto se constituye socialmente en la participación práctica —y esto incluye, también, qué puede significar la apropiación subjetiva de la normatividad social—, el segundo paso, aun siendo acertadamente histórico, no logra salir todavía de la paradoja de la autonomía. Esto sólo podrá ser así si la misma libertad como autonomía o autonomía de la libertad se articula en la contingencia de su devenir —y por ello, como dice Menke, yendo “más allá” de la izquierda hegeliana, y en el “volver” a Hegel con “Marx, Nietzsche y Freud” (AuB 22).

(2) El segundo de los costados de la crítica de Hegel a Kant que Menke reproduce cae del lado de la norma. Vinculado directamente a la motivación ética (*sittliche*) que la mueve, llega a convertirse en una crítica *inmanente* del concepto de autonomía una vez que, bajo el signo de su comprensión del “ser de la ley” (o de las normas), articula en verdad una caracterización de *lo normativo*: la norma solo *es* cuando ya se designa con ella el *modo mismo de existencia* de lo normativo, es decir, no es solo que las normas sean ante todo éticamente buenas solo una vez que “son” —una vez que pueden ser vividas por el sujeto, si son propias—, sino que, más bien, las normas solo pueden *existir* si ya “son” —si no simplemente deben ser, sino si ya son, realmente efectivas. Una norma que solo prescribe y exige no es en absoluto una norma; una norma lo es sólo cuando se realiza.

103. Ante la cuestión práctica por excelencia —“¿qué es [mi] *deber*?” (GPhR §134 [212]), es decir, ¿qué hacer?— la moralidad o la comprensión moral del sujeto sólo pueden responder con un criterio “*de fuera*” (GPhR §135A [214]) y, por tanto, heterónimo.

104. Con su crítica a la determinación social de la autonomía, Hegel habría buscado completar la superación expresivista de Kant de la paradoja de la autolegislación de Rousseau explicando la constitución subjetiva mediante la “apropiación subjetiva” (o el “hacerlas-propias” [*Sich-zu-eigen-Machen*]) de las normas, es decir, como apropiación *en* la participación social. Derivado del anterior, el segundo paso consistiría en entender esa misma apropiación de las normas en la participación práctica social como esencialmente “histórica”, es decir, el comprender la constitución del sujeto como el “haberlas-hecho-propias” [*Sich-zu-eigen-gemacht-Haben*] de las normas (AuB 27). Estos dos pasos —directamente ligados a la motivación “ética” (*sittliche*) de Hegel de la crítica a la comprensión kantiana como meramente “abstracta”— mostrarían cómo la autolegislación no presenta una relación lograda del sujeto consigo mismo en la que son superadas la violencia y las lesiones infligidas de la subyugación “voluntaria” a la ley o norma. Para esto, véase también: TiS 244-267.

Esto lo vemos —según lo entiende Menke— una vez que entendemos que el “ser-en-sí” (*Ansichsein*) de las normas que Hegel postula significa al mismo tiempo la identidad inmediata o no-mediada del yo con la norma: si bien la norma que *existe* se define en su identidad con el yo y por ello no hay *relación* de dominio o subyugación entre ambas, esto no significa que pueda haber en ella una relación de libertad: la norma que existe o “es” —en el sentido indicado— no es la norma libre (y por tanto no puede responder a la pregunta que impulsa la idea de la autonomía); lo que haría, en su caso, es indicarnos el comienzo del camino, es decir, que “la historia de la libertad comienza justo *después* del ser de la ley [o la norma, I.V.]” (FuG 59); un camino en el que “el ser de la ley es tan necesario como no libre: necesario para dar las leyes; no libre porque excluye el actuar” (FuG 61).¹⁰⁵

§10. El yo en la norma: pre-historia del sujeto (o, más allá de la izquierda hegeliana). La tesis fundamental de la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel dice que solo en un “mundo” de prácticas el sujeto puede ser libre. El mundo del cual el sujeto autónomo es parte o miembro es, por lo mismo, un mundo de realizaciones prácticas de lo bueno; más precisamente: consiste en una pluralidad de contextos de acciones o “prácticas” se definen, estructuran y delimitan entre sí como realizaciones específicas de lo bueno.¹⁰⁶ Las prácticas son la unidad básica de lo práctico —propósitos, fundamentos, normas, acciones, logros—, y lo práctico solo existe dentro de las prácticas; la relación práctica fundamental es ser parte de una práctica o participar en ella¹⁰⁷ lo que conlleva la posibilidad de juicios prácticos a través de un estatus normativo: *algo* es el *objeto* y *alguien* es *autor* (o sujeto) de un juicio práctico en la medida en que es parte (objeto) o se es participante (sujeto) en una práctica. Tales juicios prácticos se hacen con referencia a las normas que constituyen las prácticas y que especifi-

105. Desde este segundo costado se plantea también su contrario: el “acto de ruptura irónica”, es decir, cómo debe ser pensada la libertad en relación con la norma, pero de forma que no se siga el concepto de autonomía, de forma que no se siga la visión teórico normativa del ser de la norma. Esto es lo que marca la crítica de Hegel al individualismo romántico y, concretamente, a la ironía romántica como radicalización misma de la ironía socrática: la libertad no puede pensarse como realizada en el establecimiento o aprobación de normas porque esto o disuelve las normas en actos subjetivos o repite la obediencia esclavizada a la norma interior del sujeto. La libertad debe ser pensada, debe consistir, en disolver la identidad inmediata del yo con la norma desde dentro de la norma o en sí misma; debe consistir en la negación de esta identidad. La liberación es, en este sentido, la “ruptura” del ser de la norma y, en consecuencia, de la inmediatez o no mediación de la identidad del sujeto con la norma. La puntualización de Menke aquí es que “[e]sto no es una ruptura *con* el ser de la ley – ya que sin el ser de la ley no hay ley –, sino [una ruptura, I.V.] *en* la relación (y por tanto *dentro*) del ser de la ley. Con la liberación se abre una diferencia en la ley: una diferencia entre las leyes y su ser” (FuG 62).

106. Para Hegel el sujeto autónomo o libre es parte o “miembro” de un “mundo”, con ello un momento del “bien viviente” [*lebendigen Guten*], y lo bueno “vive” cuando “realidad [efectiva, *Wirklichkeit*]” en acciones (GPhR, §142 [243]).

107. La tesis de que el mundo es un mundo de realizaciones prácticas es también la tesis ya clásica de Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud* Espasa, Barcelona, 2013 (trad. A. Valcárcel), cap. 14. Además de Menke, Rahel Jaeggi ofrece también una panorámica de esta tesis en su *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014, pp. 95-104. Corresponden igualmente al mismo ámbito de comprensión de las prácticas sociales los trabajos de Terry Pinkard: “Virtues, Morality, and Sittlichkeit: From Maxims to Practices”, *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2, 1999, pp. 217-238 y “Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein”, en M. Quante & Ch. Halbig (eds.), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2004, p. 254-294.

can lo bueno particular que las define y estructura;¹⁰⁸ se juzga algo que es parte de una práctica —como bueno o malo— al medirlo frente a la norma, y con ello el juicio práctico mismo también es parte de la práctica, también la constituye.¹⁰⁹

Lo bueno o “bien viviente”—como norma que se ha convertido en “mundo existente y naturaleza de la autoconciencia” (GPhR §142 [243])— es un conjunto de prácticas que ya incluye al sujeto como participante en ellas: está presente “objetiva” o “externamente” en las prácticas sociales y “subjetiva” o “internamente” en la autoconciencia de sus participantes.¹¹⁰ Sólo cuando el sujeto es concebido como un momento en la unidad de lo interno y lo externo, la relación práctica fundamental de la participación tiene su propia norma, y esta le proporciona fundamentos para los juicios. Solo entonces es un sujeto: un agente o el individuo que ahora ya es capaz de actuar sobre la base de motivos o fundamentos.¹¹¹ El sujeto se constituye, como participante en una práctica, solo a través de las normas que constituyen esta práctica de forma que tales normas y, por tanto, el sujeto que participa en ellas, son, primero, normas *determinadas* —articulan lo bueno que define la práctica respectiva— y, segundo, siempre ya normas *realizadas* —aplicadas o cumplidas. En contraste con una mera regla regulativa —que se oponen como demandas de la realidad—, las normas de la *Sittlichkeit* existen como reglas constitutivas de y en la realidad que ellas constituyen: la *normatividad* que fundamentan es inmanente —no establece una oposición entre norma y realidad, sino entre dos realizaciones, es decir, entre una buena y una mala realización de la norma que constituye la práctica respectiva. Actuar autónomamente significa, por tanto, realizar lo que ya es realmente efectivo en la práctica social en la que participa el sujeto de forma que sabe cómo debe actuar cuando sabe cómo otros ya han actuado. La norma que es propia de un sujeto participante, “no es otra cosa que la norma del ‘mundo presente’”¹¹².

Puede plantearse la alternativa entre seguir la propia norma y seguir la norma racional; sin embargo, esta alternativa debe ser considerada “correcta y, a la vez, una alternativa fal-

108 En el sentido de las “reglas constitutivas” de John Rawls en: “Dos conceptos de regla”, en Philippa Foot (ed.) *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, pp. 210-247. (trad. Manuel Arbolí); véase también: Michael Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 2008 (Parte III: „Practical Generality”).

109. El “realizar” de manera adecuada su “esencia” no es más que ser parte de la práctica social y alguien que hace tal juicio como participante en una práctica se refiere a la norma que la define, así como a los que son juzgados, como un participante en esta práctica; al juzgar algo de acuerdo con su propia norma, se sigue también la norma propia: “ambos son lo mismo”. Para esto y lo siguiente: Menke, “Autonomie und Befreiung”, op. cit, pp. 29-30.

110. Véase para esto 1.2 §6, donde la referencia básica allí es: Jean-François Kervégan, *The Actual and the Rational*, Harvard University Press, Cambridge, 2018, cap. 12.

111. “No se puede decir que nadie tenga tipo alguno de razón práctica efectiva para hacer algo si se concibe como un agente autodeterminado puramente racional”, porque es “solo qua participante que se me puede decir que tengo razones prácticas” (Robert B. Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 263 y 247).

112. Para esto y lo siguiente Menke: AuB 30-33. No se justifica aquí la sospecha de que, en verdad, lo que se produce es un sometimiento o subyugación del sujeto o una pérdida de libertad, pues si seguir una norma propia quiere decir que el sujeto expresa su identidad, *cualquiera* que sea, diferente a la norma —lo propio es aquí lo diferente o lo otro, de la norma, la suya propia— esto es, como decía, estar fuera o salirse de la práctica que ya lo constituye. Si el sujeto es quien, por decirlo así, proporciona un criterio al margen o diferente del criterio de la práctica, esto es estar fuera de la práctica, ya que es sólo al estar dentro de ella cuando en el sujeto que expresa su identidad propia lo hace como sujeto ‘racional’: la voluntad del sujeto, en cuanto racional, sigue la norma racional.

sa”. Por un lado, el sujeto como sujeto racional se expresa “solo *en* (la forma y el modo de la participación” en esta o aquella práctica, de forma que, como participante, no se enfrenta “desde afuera” con demandas de racionalidad; aquí, la participación en una práctica social ya está internamente determinada por la demanda de una ‘razón práctica’ que es, por tanto, inmanente a la participación práctica. Gobernarse a sí mismo sólo es posible participando en la práctica social a través del ejercicio del juicio, y este sólo puede basarse en normas que ya son propias y los fundamentos de su juicio. Que algo sea fundamento significa que un sujeto puede verlo como un fundamento; determinar que algo es fundamento es a la vez el acto de un sujeto que reconoce el fundamento *como* fundamento.¹¹³

La mejor forma de definir esta combinación de participación y sujeto es como “apropiación [*Aneignung*]” (AuB 32): como apropiación de la práctica por el sujeto. El sujeto “da testimonio”, como propias, de las normas que constituyen una práctica¹¹⁴ en el sentido de que son más bien las normas propias del sujeto solo al *convertirse* en las normas propias del sujeto —al “ser apropiadas” por el sujeto. La apropiación de lo bueno y de las normas que rigen una práctica por un sujeto significa el *reconocimiento* de estas normas como fundamentos propios; solo entonces es posible la acción autónoma o libre, es decir, una acción que procede estrictamente de la norma propia. Al apropiarse de una práctica social, el sujeto la reproduce como un contexto de normas que puede reconocer como fundamentos.¹¹⁵

La teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel, muestra entonces que la autonomía del sujeto y la autonomía de las prácticas son dos momentos en uno solo y el mismo proceso de apropiación de las prácticas. El sujeto solo puede ser autónomo, juzgar y actuar de acuerdo con sus propias normas cuando participa en prácticas que, en el proceso participativo de apropiación, se constituyen en contextos autónomos de acción según fundamentos.

La autonomía de las prácticas, su reproductibilidad como contextos racionales [*vernünftige*], es la condición de la autonomía de los sujetos; la autonomía de los sujetos,

113. El concepto de fundamento ya implica el concepto de un sujeto con derecho a decidir si es un fundamento y, por lo tanto, “digno de reconocimiento” (AuB 31). Pero para Menke Hegel nos está diciendo algo más: este derecho no necesita ser entendido como “moral” [*moralisch*] —es decir, como el derecho a aprobar según criterios de racionalidad formalmente definidos—, sino como el “derecho subjetivo” a tener “con *buenas razones* [...] una obligación” (GPhR, § 132A [211]) que se realiza solo en su participación en las prácticas. La alternativa (moral o kantiana) —que el sujeto no exprese cualquier identidad como participante en esta o aquella práctica, sino más bien su identidad como sujeto racional— es falsa porque ser participante en una práctica ya *significa* realizar su identidad como un sujeto racional. Ser un participante en una práctica no significa otra cosa que reconocer sus normas como fundamentos: esta es la realización práctica específicamente “*sittliche*” y, por tanto, la única realización práctica verdadera de una demanda de derecho “*moralisch*” del sujeto; el derecho del sujeto a tener “una obligación basada en *buenas razones*” —o que no se reconozca como una obligación— *ya* se realiza y *solo* lo hace en la participación en una práctica. Esta no más que una aplicación práctica, o a la participación práctica, de aquello que en 1.2 definía como la racionalidad del orden social.

114. Si las normas constitutivas de una práctica “no son algo *extraño* [o ajeno, *Fremdes*] al sujeto”, sino que es el sujeto el que, como espíritu, da “*testimonio*” de ellas como “su propia esencia” (GPhR §147 [245]), entonces la determinación de la libertad es aquel “estar-cabe-en-el-otro” [*Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen*] que Honneth ubica en el centro de su noción de libertad.

115. Esto es lo que el concepto de “espíritu” de Hegel pretende describir: en la teoría de la *Sittlichkeit*, “espíritu” designa la forma que adopta una praxis cuando, a través de la acción autónoma de un sujeto, se reproduce como “un contexto racional de conceptos normativos” (AuB 33). Sin la apropiación subjetiva de una práctica, a través de la cual sus normas pueden ser reconocidas como fundamentos, no hay espíritu. Espíritu es “la sustancia concreta mediante la subjetividad *como forma infinita*” (GPhR §144 [243]).

su reproducción apropiativa-reflexiva, es la condición de la autonomía de las prácticas. Esta doble autonomía de sujeto y práctica es ‘espíritu’. (AuB 33)

La estructura del espíritu es así un *criterio normativo* tanto para las relaciones sociales como para las formas de subjetivación. Así es, también, como lo ve la “izquierda hegeliana”: el entrelazamiento entre participación práctica y apropiación subjetiva también es lo central en su interpretación de la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel. Con ello lo es, también — incluso característicamente— la *historicidad* del espíritu, pues ella es la que permite pensar en conjunto la determinación del sujeto (como participante en prácticas sociales) y la libertad como autonomía (como la forma libre e infinita de la subjetividad): esta unidad por medio de la historicidad consiste en la procesualidad de la apropiación libre de lo social, que adquiere su forma racional como un orden de razones o fundamentos solo en esta apropiación.¹¹⁶

Hegel, sin embargo, —esta es la afirmación decisiva de Menke— “no es un hegeliano de izquierda” (AuB 35). La forma concreta en la que Menke distingue a Hegel de los hegelianos de izquierda va a poner en marca, en primera instancia, la noción de segunda naturaleza. El espíritu de Hegel no es evidentemente un telos de la naturaleza y su formación no es un desarrollo natural —sino, más bien, el “producto” de su autoproducción— y, por tanto, las personas no son “libres *por naturaleza*”; interpretar a Hegel a la manera de la izquierda hegeliana significa dar el primer paso —que es el del concepto aristotélico de segunda naturaleza: eliminar la “existencia natural inmediata”—, pero no el segundo (“darse a sí mismo una existencia [...] libre”);¹¹⁷ y este segundo paso es el que promete explicar el concepto de segunda naturaleza. El espíritu —la forma autónoma y simultánea de sujeto y prácticas sociales— es segunda naturaleza porque debe formarse y, como formado, constituye la esencia del sujeto; sin embargo, el espíritu no es segunda naturaleza en el sentido de que su formación sea en sí misma *natural*, sino que su formación es, como (auto)producción de su existencia libre, *histórica* (AuB 35-36).

La historicidad del espíritu de Hegel afirma que su ser autónomo como libre significa *devenir* o llegar a ser libre, y con ello hablamos de un proceso de “liberación” (*Befreiung*) hacia la autonomía o la libertad en el que el espíritu implementa dos tareas simultáneas e incompatibles que incurren en una circularidad de la que hay que escapar: a la vez consecuencia o resultado y presupuesto o condición previa del proceso de liberación, debe conducir primero hacia la libertad sin ser un acto libre, pero sólo puede hacer esto si no está

116. Aun sin connotación revolucionaria para con la filosofía de la praxis, la etiqueta de “izquierda hegeliana” procede aquí de Robert Pippin —quien la reclama para sí mismo. Véase: Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy*, op. cit, p. 58. Para una distinción más sistemática entre hegelianismo de izquierda y de derecha, véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008 (trad. M Jiménez Redondo), pp. 63-72. Para la connotación no revolucionaria de Honneth: Axel Honneth, “Gegenrevolution”, en Th Khurana, D. Quadflieg, F. Raimondi, J. Rebutisch & D. Setton (eds.) *Negativität: Kunst, Recht, Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2018, pp. 341-348.

117. El lugar central donde se apreciaría esta distinción sería el § 57A de las *Grundlinien*; allí Hegel nos dice que: “El espíritu libre consiste precisamente (§ 21) en no ser como el mero concepto o solo *en sí* [*an sich*], sino en superar [*aufheben*] este formalismo de sí mismo y con ello la existencia natural inmediata y en darse él la existencia solo como suya, como existencia libre” (GPhR § 57A, p. 123 [138] trad. ligeramente mod.).

predeterminado desde fuera, sino siendo el acto propio, es decir, ya libre, de autoliberación.¹¹⁸

La forma de salir de esta circularidad podría ser la de entender la historia como un *proceso de aprendizaje* en el que, dada la libertad, el resultado es una mayor o más libertad.¹¹⁹ Por este camino, el círculo de la liberación hacia la libertad se rompe a través de la diferenciación de su dos aspectos en el proceso de formación del individuo y de la transmisión y expansión de un *uno* a un *otro*: se requiere de la libertad como condición previa para que *uno* muestre o enseñe e igualmente de la libertad como el resultado que el *otro* ha aprendido.¹²⁰ Siguiendo este modelo de historicidad (y/o progreso) es posible aferrarse a la afirmación de que, al igual que la libertad consiste solo en el hecho de que surge, la libertad surge porque en ello es en lo que consiste: la libertad solo puede producirse de tal manera que ya sea efectiva en su producción. La libertad se gana así por la libertad; la libertad es el fundamento de la libertad.¹²¹

El paso de Menke “más allá del hegelianismo de izquierda” no es este, sino el de la tesis de que la formación de la forma autónomo o libre del espíritu —de sujeto y prácticas sociales— no es el acto autónomo o libre del espíritu, sino “otro concepto de historia”: el de su “prehistoria”, es decir, el que entiende que el “llegar a ser del espíritu hacia la autonomía no es espiritual” (AuB 38). Este es el paso que, más allá del hegelianismo de izquierda, es preparado por el propio Hegel (aunque no es concluido por él) y en el que describe el devenir de la autonomía como “liberación de la naturaleza”, y concibe la naturaleza, de la cual el espíritu se libera, como “segunda naturaleza”.

§11. La norma en el yo: del ser de la norma a la libertad (después del ser). Menke observa cómo hasta la *Fenomenología del Espíritu* Hegel criticó la idea de autolegislación siguiendo sobre todo a Friedrich Schiller, es decir, identificando una ideología de la internalización del dominio.¹²² Si la objeción de Schiller es que el concepto de autonomía de Kant revela

118. Obsérvese que Menke, en “Autonomie und Befreiung” (AuB), no utiliza regularmente la terminología de “libertad” sino, sobre todo, la de “autonomía”. A mi modo de ver, son en este punto intercambiables; lo que hago básicamente es aproximarme más a su comprensión más reciente, que es la de *Theorie der Befreiung* (Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022, cap. 1).

119. Aunque en la terminología de la “autonomía”, este es el concepto de historia en Robert B. Brandom: “History, Reason and Reality”, en *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mss) y London, 2009, pp. 78-108.

120. Una aproximación distinta, la de Menke, será el proceso contra-teleológico de aprendizaje que veremos en 3.3. En lo que respecta a los procesos de aprendizaje históricos, el patrón de distinción es ahora entre “áreas” y en “grados”: la autonomía desarrollada ya por una cultura o sociedad en un “área”, se lleva a cabo en otra área, y consiste en radicalizar la libertad (o autonomía) en cierta medida ya practicada por una cultura o sociedad para que rompa el marco de esa misma cultura o sociedad. Este es el modelo de Hegel de interpretación de la revolución burguesa: la autonomía social “elaborada científicamente”, se afirma en lo político (de un área a otra, de un grado a otro). Véase Jürgen Habermas, “La crítica de Hegel a la revolución francesa”, en *Teoría y praxis, Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1999 [1978], p. 128-147 (aquí p. 134).

121. Esta es la ambigüedad de la libertad en su dependencia de la no-libertad que Menke pone al comienzo de su *Theorie der Befreiung*, op. cit. pp. 16-28. Véase 2.3. §16 e Interludio §7.

122. Kant no habría logrado desarrollar el programa con el que Rousseau había introducido la idea de autolegislación pues, como objetó Schiller, el concepto añadía “una rigidez que convierte la más vigorosa manifestación de libertad moral en una especie, apenas más elevada, de servidumbre [*Knechtschaft*]” – una nueva forma de subyugación, que solo es “más encomiable” en la medida en que es preferible a esa forma

que la autolegislación libre no supera de facto a la obediencia de la norma —incluso cuando se trata de leyes autoimpuestas, se permanece subordinado a ellas—, para Hegel la “servidumbre” es tanto cuando el “Señor” se presenta “fuera de sí” como cuando se “lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo”.¹²³ La autolegislación, de acuerdo con este diagnóstico crítico común, significa autodisociación o separación en el yo más una subsiguiente supresión del yo, pues la implementación de la norma necesariamente conlleva la presuposición de un sujeto disociado, distinto, incluso contrario, sin norma o ley, sobre quien la norma solo puede ser impuesta con violencia a través de la sumisión o el sometimiento.¹²⁴

En la salida de ambos al atolladero, se presenta ya las diferencias. Mientras Schiller contrarresta esa separación a través de la supresión con la unidad del “alma bella”¹²⁵, Hegel se dirige a aquello que “está por encima de esta separación” entendiéndolo como “un *ser*, una modificación de la vida”¹²⁶. A medida que la idea de la autolegislación asume el concepto tradicional y heterónimo de ley o norma —el concepto de ley en oposición al de fuera de ley— perpetúa la separación de la ley respecto de la realidad efectiva: la ley, ya sea autónoma o heterónoma, es meramente la expresión de un “deber”.¹²⁷ El “ser [*Seyn*]”, en cambio, está “por encima de esta separación” en el que el “debe” de la ley se contrasta con la realidad efectiva: “el *ser* es la síntesis del sujeto y del objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido su oposición”.¹²⁸ Lo que motiva a Hegel aquí a contrastar el ser como síntesis con la oposición a la ley como “deber”, es lo mismo que motivó a Schiller a introducir la idea del alma bella, es decir, un “motivo ético [*sittliches*]”: la “síntesis del sujeto y del objeto”, que Hegel llama “ser” (*Seyn* o *Sein*) y que se alinea con el concepto vida, pretende así describir

anterior de subyugación en la que la “floja moral” se expone a través de sus “impurísimas inclinaciones”. (Friedrich Schiller, “Sobre la gracia y la dignidad”, en *Sobre la gracia y la dignidad, Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental, y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 9-66, aquí p. 43.)

123. Hegel reformula esta objeción de Schiller así: “Entre los shamanos de los Tunguses, los preladados europeos que gobiernan en la Iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo”. La figura del puritano con su “Deber” es definida a través de la observación de que “[...] era de esperar que Jesús [...] mostrara la universalidad de lo legal y que toda su obligatoriedad proviene de su universalidad, pues si, por una parte, todo Debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo. Era de esperar que explicara que, por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana” (G.W.F. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, en *Escritos de juventud*, FCE, México D.F., 1978 (trad. José María Ripalda), p. 287-383, aquí p. 308)
124. Y eso se cumple igualmente cuando el subyugado y el soberano son una y la misma persona. Sobre este punto, Menke, *Recht und Gewalt*, op. cit., pp. 25-30. [de la trad. pp. 79-85]
125. En el alma bella se “armonizan la sensibilidad y la razón, el deber y la inclinación”. Schiller, “Sobre la gracia y la dignidad”, op. cit. p. 51.
126. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, op. cit. p. 310.
127. “Puesto que las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y puesto que el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad, el concepto expresa [en la forma de la ley] un Debe [*ein Sollen*]”. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, *Ibid.*, p. 304.
128. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, *Ibid.*, p. 304.

lo que se concibe como una relación lograda consigo mismo, en la que son superadas la violencia y las lesiones infligidas por la autosubyugación de la autolegislación.

Si bien este motivo ético de una autorrelación libre de violencia solo de manera abstracta se opone al concepto de autonomía, en Hegel este “ser” como “síntesis” se transformará en una crítica *inmanente* a la pretensión del concepto de autonomía una vez que desarrolla un argumento teórico-normativo. Ciertamente solo una medida normativa [*normatives Maß*] que sea tal —que gane su *ser*— puede posibilitar una autorrelación lograda que no implique subyugación, pues esta medida normativa tiene “ser” no es solo mera pretensión, sino que es vivida [*gelebt wird*] —no es simplemente una medida que un yo (“autónomo”) se ha dado a sí mismo, sino uno que ya contiene dentro de sí mismo; pero el argumento teórico-normativo de Hegel contra la autonomía afirma además que solo *es* cuando ya es una medida normativa: “ser” designa el *modo mismo de existencia* (*Seinsweise*) de lo normativo o de la norma o ley. No es solo que la norma o ley sea ante todo éticamente buena (en el sentido de *ethische*) solo una vez que “es” —es decir: una vez que puede ser vivida por el sujeto al que se dirige, si ésta es propia; más bien, la ley solo puede *existir* en el sentido de vinculante, si ya “es” —es decir: si no es meramente debida, sino que es ya efectivamente real (*wirklich ist*). Una ley que solo prescribe y exige no es en absoluto una ley; solo una ley que se cumple lo es.

La crítica inmanente del concepto de autonomía, como ligada al argumento teórico-normativo de la lectura del “ser” (específicamente, el “ser” de la ley o la norma), es formulada con más detalle por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Su principal objeción contra la idea de autonomía es que sus intentos de unir la ley con la realidad efectiva todavía “los dejan como opuestos” en la forma externa del deber. Para Hegel, la idea de la autolegislación *destruye* la misma ley que pretendía fundamentar —y, por tanto, también a sí misma como ley o norma— pues siguiéndola nunca se puede producir una vinculación normativa. Todo intento de definir una norma como resultado o producto la relativiza al acto cuyo resultado o producto es; y es debido a esta relativización, que la idea de autonomía toma el sentido griego de un “sacrilegio [*Frevel*]”, que ahora es doble, o de doble contenido: el de establecer o posicionar y el de aplicar o evaluar la norma.

La autonomía abarca tanto la libertad de establecer como la libertad de aplicación y, con ello, de examinar las leyes. Desde la autonomía como acto legislativo, es primero “el tiránico acto sacrilego que hace del arbitrio [*Willkür*], ley, y de la eticidad, obediencia a ese arbitrio”; y desde la autonomía como la libertad de evaluar las leyes en su aplicación es el “sacrilego del saber que, por medio del raciocinio, se declara libre de las leyes absolutas y las toma por un arbitrio extraño a él” (PhG 320 [515]). Por lo tanto, el contenido crítico-autónomo y teórico-normativo de la lectura del “ser” descansa en la tesis de que la ley o norma no puede ser postulada o establecida, sino que solo puede existir siendo (“en sí” [*an sich*])¹²⁹. El retrotraer la ley de vuelta a un acto autónomo, ya sea posicionando o examinando la ley, significa disolver la idea misma de vinculación normativa. La ley ya *es* – o no

129. “[A]ntes de nada, para la autoconciencia, la esencia espiritual es en cuanto ley que es *en sí* [*an sich*]” (PhG 321 [515]). Un enjuiciamiento estricto de este argumento crítico que diagnostica la “paradoja de la autonomía” podría objetar que cualquier acto autónomo de plantear o examinar una ley debe siempre presuponer otra ley más como existente (en sí misma). Véase más arriba la cita de Pinkard.

es en absoluto; la ley “es ser [*ist Sein*], no ser-establecido [o ser-puesto, *Gesetzsein*]” (FuG 58).¹³⁰

El argumento teórico-normativo contra el concepto de autonomía no pretende sustituir la crítica ética (*etische*) —el rechazo de la autonomía en nombre de una autorrelación lograda en la que es superada la violencia de la autosubjugación en la autolegislación—, sino que por el contrario pretende justificarla.¹³¹ ¿Cómo?: el “ser-en-sí” (*Ansichsein*) de la ley significa al mismo tiempo la identidad inmediata del yo con la ley;¹³² la ley existente (*siesende Gesetz*) define la identidad del yo (o sí-mismo, como *Selbst*) como inmediata; donde las leyes tienen ser (en sí), no puede darse *relación* de dominio o de subyugación entre ley y yo (o sí-mismo), ya que tal relación presupone una “diferencia de relación” [*Differenze der Relata*] en la que el yo y la ley están en la unidad inmediata de la vida (FuG 59).

De la misma manera en que aquí no puede haber subyugación, tampoco puede haber una relación de libertad: la ley existente *en sí* no es ley libre existente *para sí* (*für sich siesende*). El ser de la ley así entendido no puede responder aun a la cuestión de cómo la libertad y la ley pueden pensarse juntas o en uno. Es aquí donde Menke encuentra la diferencia decisiva entre la motivación ética que impulsa el concepto de ser en los primeros escritos de Hegel y el argumento teórico-normativo del ser de la ley en y después de la *Fenomenología del Espíritu*. El entendimiento ético del ser de la ley —el ser como vida (buena)— debe poder hacer desaparecer, en los primeros escritos de Hegel —como el concepto del “alma bella” de Schiller—, la cuestión teórica-de-la-autonomía: a saber, cómo la ley y la libertad pueden estar unidas. En contraste, el argumento teórico-de-la-normatividad para el ser de la ley, que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del Espíritu*, exige, para su propia comprensión, que la cuestión de la relación entre la libertad y la ley se plantee.¹³³

En los dos lugares —o sucesivos pasos— de la *Fenomenología del espíritu* en los que Hegel discute el ser (de la norma o ley), la historia (de la libertad del espíritu) comienza sólo después: al primer lugar, y al primer paso, Menke le adjudica una perspectiva crítica-de-la-autonomía (al final del capítulo sobre la razón es donde Hegel habla del “sacrilegio” la razón “legisladora” y evaluativa), y al segundo lugar, o segundo paso, al comienzo del capítulo sobre espíritu —donde el tratamiento es ya de la noción misma de libertad en su proceso

130. “Para el sujeto la sustancia ética [*sittliche*], sus leyes y poderes tienen, por un lado, como objeto la relación de que *son*, [y de que son] en el más alto sentido de independencia [o autosuficiencia, *Selbständigkeit*], – [y tienen] una autoridad y poder absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza” (GPhR, §146 [245])

131. “[E]n tanto que esta ley *que es* tiene vigencia así sin más, la obediencia de la autoconciencia no es el servicio a un amo cuyas órdenes fueran una arbitrariedad, y donde ella, la autoconciencia, no se reconociera. Sino que las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma tiene inmediatamente” (PhG, 321 [517]).

132. “La autoconciencia ética, por la *universalidad* de su *sí-mismo*, es *inmediatamente* una con la esencia” (PhG, 321 [517]).

133. Como ser-en-sí, la ley determina (o “constituye”) la identidad del yo; sólo entonces puede ser verdaderamente ley, es decir, el principio de ejecución del yo. Pero en tal estado de tener y ejecutar su propia ley, el yo no es libre. Pues la ley que es ser-en-sí (sin ser-para-sí) es un estado de no-libertad —la no libertad de los meramente vivos. Por supuesto, el yo que “no-mediadamente tiene” la ley no es lo mismo que la subyugación por parte de un amo o señor, ya que aquí no hay diferencia entre el dominante y el subyugado (*Herrnschendem und Verknechtendem*), y, por tanto, ni orden ni obediencia; pero la ausencia de dominio aún no es libertad. El yo que es mero ser-en-sí de la ley, pone bajo la subyugación su propia ley, su identidad. La historia de la libertad comienza justo *después* del ser de la ley (FuG 60).

histórico—, es donde los “espíritus reales [*reale Geister*]” progresan como “realidades efectivas propiamente dichas” o “figuras [...] de un mundo”. (PhG 326 [525]). Es en esta *transición* entre los dos capítulos donde se observa una reformulación del argumento sobre la normatividad (el argumento teórico-normativo) que había propuesto en el capítulo sobre la razón para contrarrestar la idea de autolegislación (FuG 60).¹³⁴

El problema de esta transición es que la unidad de la estructura de la disposición ética (*sittliche*), tal cual se afirma en la *Fenomenología del espíritu* —lo conforme a la estructura del ser de la ley, es decir, la “unidad *inmediata* de la sustancia con la autoconciencia” (PhG 338 [543])—, tiene un “carácter, voluntad y fin” que “en absoluto aparecen brotando de la misma fuente” —una identidad que “brota” con naturalidad del yo según lo afirmaría en sus *Lecciones sobre estética* y que aquí denomina “individualidad”—¹³⁵. Pese que a que una identidad inmediata o no-mediada del yo con su norma pueda ser calificada de “autónoma” —o autosuficiente—, Hegel la conceptualiza como “no libre” (*unfrei*), pues esta identidad rompe con el primer y elemental acto de libertad, es decir, la decisión de “actuar” (PhG 342 [549]). En la identidad no-mediada o inmediata entre yo y norma, la ruptura (irónica) de la decisión de actuar consiste en que un yo primero hace que una ley o norma sea verdaderamente suya para, con ello, entregarla a la fuerza de una “eterna ironía” (PhG 352 [563]) (y aclara Menke: “La apropiación libre de una ley es su repetición irónica” (FuG 61)). El problema, por tanto, es que —*por un lado*— el modo de ser de la ley o la norma es su ser-en-sí en unidad no-mediada con el yo: la ley o norma sólo existe de tal manera que el yo no se la da a sí mismo, sino que se “tiene inmediatamente” o no-mediadamente, es decir, que de facto *es*. Y al mismo tiempo —*por otro lado* (y contrariamente a la aprobación de la reformulación del modelo estético de reconciliación de Schiller en el concepto de vida)— el ser de la ley o la norma prescribiría una forma de “individualidad” que no permite acción alguna. Tal y como —según Menke— Hegel describe desde la *Fenomenología del Espíritu* en adelante esta problemática surgida precisamente en el intento de resolver la paradoja de la autonomía, el ser de la ley o la norma es “tan necesario como no libre: necesario para que haya leyes; no libre porque excluye el actuar” (FuG 61).

134. Allí como el movimiento central hacia la conciencia del derecho de *Antígona*. Las leyes “[s]on, y nada más: eso es lo que constituye la conciencia de su relación. Así, para la Antígona de Sófocles, valen como el Derecho *no escrito e infalible* de los dioses:/No ahora y ayer, sino eternamente/Vive, y nadie sabe cuándo apareció./ *Son*. Si pregunto cómo surgieron, y las reduzco hasta el punto de su origen, ya he ido más allá de él; pues, a partir de ahí, soy yo lo universal, mientras que ellas son lo condicionado y restringido. Si ellas deben legitimarse según mi intelección, ya he movido entonces su imperturbable ser-en-sí, y las considero como algo que quizá sea verdadero, o quizá no sea verdadero para mí. La convicción ética consiste precisamente en perseverar inexorable y firmemente en lo que es lo justo, absteniéndose de todo mover, sacudir y retrotraer” (PhG 322 [517]). Menke cita aquí, también, la adición o *Zusatz* al §144 de las GPhR: “En el todo de la eticidad está presente tanto el momento objetivo como el subjetivo: pero ambos son sólo formas de ella. El bien es aquí sustancia, es decir, un llenarse lo objetivo de subjetividad. Si se considera la eticidad desde el punto de vista objetivo puede decirse que el hombre ético no es sabedor de sí. En este sentido, Antígona proclama que nadie sabe de dónde vienen las leyes: son eternas. Es decir, son la determinación que es en y por sí, que fluye de la naturaleza de la cosa. Pero no por eso esto eso sustancial deja de tener también una conciencia, aunque a esta no le corresponda más que el puesto de ser un momento” (GPhR §144Z [244])

135. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 15 (eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, p. 546.[de la traducción: *Lecciones sobre la estética*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2007, (trad. A. Brotón Muñoz), p. 869].

El “acto de ruptura irónica” da a entender entonces *cómo*, en su relación con la norma, la libertad debiera ser pensada de manera diferente a como lo hace el concepto de autonomía —si no se quiere volver a poner en juego la comprensión teórico-normativa del ser de la ley: la libertad no puede ser pensada como la realización efectiva de sí misma en el posicionar o establecer y, así, evaluar leyes o normas, pues esto o bien las disuelve en actos subjetivos o bien repite la obediencia sumisa a la norma dentro del sujeto. La libertad debiera consistir, más bien, en disolver la “identidad siendo-en-sí y no mediada” (*unmittelbare, ansichseiende*) del yo con la norma *desde dentro*, es decir, como la negación determinada de esta identidad cuya “lucha de liberación el alma tiene que librar contra la inmediatez de su contenido sustancial” (Enz III, §402 Z, p. 121).

Menke expone esto sintéticamente con una connotación que, por otro lado, aleja a Hegel de toda consideración de la ironía romántica (o mejor dicho, mal entendida, o que no asume la aporía postromántica):

La liberación es la ruptura del ser (de la ley y, en consecuencia, de la no mediación [*Unmittelbarkeit*] de la identidad del sujeto con la ley). Esto no es la ruptura *con* el ser de la ley – ya que sin el ser de la ley no hay ley –, sino en la relación (y por tanto *dentro* de ella) del ser de la ley. Con la liberación se abre una diferencia en la ley: una diferencia de la ley y su ser (FuG 60-61)

Llegados a este punto se puede advertir ya que la fórmula abstracta a la que nos lleva la crítica de la autonomía nos dice que la libertad debe ser entendida *en su devenir*, es decir, como liberación, pero también que esta liberación —que lo es de la identidad inmediata de la ley y el yo—, desde el otro lado de la crítica de la autonomía, revela que esa identidad del yo con la norma es esencial. El reto que Menke se plantea con Hegel es, por tanto, y en el fondo, pensar conjuntamente estas dos afirmaciones. Y la respuesta de Hegel sería —según la entiende Menke— que solo podemos conceptualizar cómo poder dar la liberación desde la identidad del yo con la norma una vez que hemos comprendido que, esa identidad y, con ello, el ser de la ley o la norma, ya son *expresión y medio* de la liberación.

Solo se podría dar una historia de la liberación de la identidad del yo con la norma en la medida en que se ha dado una *prehistoria* de la liberación, una liberación *hacia* el ser de la norma, *hacia* la identidad del yo con la norma —dicho de otro modo: solo puede haber una historia de la liberación si el ser de la norma y con ello la identidad del yo fueran en sí mismos el resultado de un acto de liberación. La disolución de la contradicción entre ambas afirmaciones —que la identidad del yo con la norma sea esencial y que debemos (o queremos) liberarnos de ella— consiste en una “historización radical” [*radikale Vergeschichtlichung*], pues “[s]olo porque la identidad del yo con la ley tiene una prehistoria de liberación, hay un futuro de la liberación” (FuG 62).¹³⁶

136. Hegel lo ve tal como lo hacen las teorías modernas de la ley natural (Manfred Riedel, “Naturaleza y libertad en la Filosofía del derecho de Hegel”, en Z. A. Pelczynski (ed.) *Hegel y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2016 (trad. Luisa Fernanda Lassaque), pp. 211-232, aquí [del original: „Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur”, en *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1973, pp. 96-120, aquí p. 115]). La prehistoria de la identidad del yo y del ser de la norma consiste en la liberación de la naturaleza y la norma *es*, pero no es solo naturaleza, sino cultural, quizá generadora [*Hervorgebrachtes*]; generamos el ser de la ley o de la norma —de cuya identidad inmediata debemos liberarnos una y otra vez— mientras tenemos que liberarnos de la naturaleza y, por el contrario, solo podremos liberarnos de la naturaleza al convertirnos en instancias de una norma de la que

b) La paradoja de la liberación: la liberación de lo social

§12. El poder de la negatividad y el punto de partida del derecho. El devenir del espíritu, la adquisición de su autonomía, o libertad, consiste en reemplazar su ligazón con elementos externos —y, por lo tanto, no libres— de la naturaleza por modos que el sujeto pueda reconocer como racionales. (El espíritu se forma a sí mismo para distinguirse de la naturaleza en y mediante la superación de la inmediatez y la exterioridad de la naturaleza: el devenir del espíritu es su liberación de la naturaleza, y la “naturaleza” designa el orden de “externalidad” (*Enz* II, §247 [449])). Las fórmulas de Hegel para el proceso son, en la *Enciclopedia* el “regresar desde la naturaleza”, la “superación de la externalidad”, “la autoliberación del espíritu”, la “liberación” (respectivamente *Enz* III, §381 [671]; §381Z, p. 21; §382 Z, p. 27)¹³⁷ y en las *Grundlinien* como proceso de “formación [*Bildung*]” o “duro trabajo” de la “liberación” para que “la *simpleza natural*, es decir, en parte la pasiva ausencia de sí-mismidad, en parte la rudeza del saber y de la voluntad, es decir, la inmediatez e individualidad [o singularidad, *Einzelheit*] en que es espíritu está sumido” (GPhR §187A [281]). En la línea de Robert Pippin o Robert Brandom, también para Menke esta autodiferenciación del espíritu de la naturaleza significa que el espíritu y la naturaleza no son dos ámbitos ontológicamente distintos de un mismo ser, sino que su distinción es “normativa e histórica” o la distinción de “dos formas de tratar algo”;¹³⁸ la liberación del espíritu de la naturaleza consiste, por tanto, en la autoproducción de una constitución distinta de la naturaleza, entendiéndose a sí misma como distinta de la naturaleza.

La distinción con Pippin y Brandom es, sin embargo, lo fundamental, pues es la diferencia entre la comprensión de la “liberación” (del espíritu) en Hegel y la “liberación” presente en, o que subyace a, la teoría de la moralidad de Kant:

Según esta comprensión moral, la liberación de la naturaleza consiste en que el sujeto rompe el poder de determinación [*Bestimmungsmacht*] que sus impulsos naturales —instintos, necesidades, sensaciones— tienen sobre su voluntad. Entendida moralmente, la liberación del espíritu de la naturaleza es la liberación del sujeto de la determinación [*Determination*] a través de tales determinaciones [*Bestimmungen*] que lo determinan [*determinieren*] por naturaleza [...] Por otro lado, Hegel entiende la liberación del espíritu no como una ruptura con el poder de determinación externo [*äußeren Determinationsmacht*] de las determinaciones naturales [*natürlicher Bestimmungen*], sino

nuevamente tenemos que liberarnos. El ser de la ley o norma —tal y como Menke lo expone lacónicamente— “se encuentra en la intersección [*Stelle*] (o: es la intersección) de dos historias paradójicamente interconectadas de liberación: la liberación de la naturaleza y la liberación de la identidad” (FuG 63).

137. Para esto, véase también: Christoph Menke, “Setzen von Sein. Vom Zeichen zum Werk”, en *Autonomie und Befreiung*, op. cit. pp. 149-178, especialmente pp. 154-158.

138. Para el primero: Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, op. cit. p. 61; para el segundo: Brandom, “Freedom and Constraint by Norms”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 3, 1979, pp. 187-196. es aquella en la que el espíritu se comprende a sí mismo como algo distinto de un modo natural de vinculación —es decir, cuando comprende que las actividades o ejecuciones espirituales están *constituidas* de manera diferente a las naturales: “Todo el desarrollo del concepto de espíritu representa solo la liberación del espíritu de todas las formas de su existencia que no corresponden a su concepción; una liberación que se produce, cuyas formas se transforman en una realidad perfectamente apropiada para el concepto de espíritu” (*Enz* III §382 Z, p. 27).

como la superación [*Überwindung*] del espíritu de su propia *constitución naturalista*. (AuB 40).

El “poder de determinación” de los “impulsos naturales” —la naturaleza moral-kantiana— sobre la voluntad del sujeto se entiende como algo que define el destino de los mismos; el “poder de determinación” [*Determinationsmacht*], por su parte, tiene un sentido general referido a toda determinación sobre la voluntad.¹³⁹ La “liberación del espíritu” en un sentido moral significa entonces “romper” todo “poder de determinación” (general, en el sentido de “Determination”) sobre la voluntad del sujeto: el sujeto y su voluntad ya no están “determinadas” (*determinieren*) por los “impulsos naturales”, ya no están determinadas por aquello a lo que están destinados; por eso, dice Menke, la liberación “rompe” con su “poder de determinación”.

Según la lectura de Menke, para Hegel esta ruptura no se produce, es decir, sigue habiendo “poder externo de determinación” (*äußeren Determinationsmacht*); y esta distinción —con la formulación kantiana o “moral” de la liberación (del espíritu)— la clave pues puede entender que Hegel, en una recuperación del concepto aristotélico de “segunda naturaleza”, le dará en realidad un “giro radicalmente nuevo” (AuB 40): si bien para el sujeto “ser determinado” (*Bestimmtsein*) naturalmente significa que su voluntad está determinada (*determiniert*) por determinaciones (*Bestimmungen*) naturalmente *pre-dadas*, la “constitución natural” del espíritu (sujeto y praxis) no significa estar determinado por instintos naturales ya dados, sino que el espíritu es *en sí mismo* “naturalista”; no libre es el espíritu *invertido* en naturaleza, con lo que lo relevante es *cómo* el espíritu llega a *aparecer* como naturaleza. A esto es a lo que atiende el concepto de “segunda naturaleza” en Hegel y por eso Menke, a diferencia de la tradición aristotélica, la entiende como un concepto *crítico*:¹⁴⁰ no se refiere a la determinación del espíritu por la naturaleza, sino a la “repetición de la naturaleza” en el espíritu.¹⁴¹ La liberación del espíritu de la naturaleza no significa que la voluntad llegue a ser independiente de los factores causales determinantes propios, de los instintos naturales, sino a la ruptura de la apariencia de necesidad e inevitabilidad con la que los elementos y combinaciones de las prácticas sociales se ciernen sobre los sujetos.¹⁴²

139. La distinción entre “Determination” y “Bestimmung” tiene —a pesar de que utilizo el mismo vocablo para su traducción— connotaciones diferentes: “bestimmen” y “die Bestimmung” debiera ser traducido como “determinar” y “la determinación”, pero “Bestimmung” también es “definición” que —como modo de determinación— designa el “destino” y, entiendo, también se refiere a aquello a lo que está destinado. De igual forma que “Bestimmtheit” (determinidad) es la condición de estar determinado y a la vez la cualidad de una cosa de ser algo que, de suyo, le define (un límite que la precisa).

140. Un uso crítico que, como advierte Adorno, se basa el análisis de Marx del carácter fetichista de la mercancía, de la teoría de la reificación de Lukács y de la lectura de Benjamin sobre lo “mítico”. Sobre esta tradición, véase Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural” en *Obra completa*, vol. 1, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2010, 315-334, esp. 323-328.

141. M. Horkheimer & Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1999, p. 38

142. En lo que al proceso mismo de liberación se refiere, Menke distingue tres pasos conceptuales, tres pasos en la liberación del espíritu de la naturaleza. Con el primero el concepto moral de sujeto se convierte en social e histórica, y con el segundo, que se aplica al concepto moral de naturaleza, se trata de comprenderla como el poder del que el espíritu se libera para llegar a ser autónomo, como el poder de la “segunda naturaleza” de las prácticas intelectuales y sociales a las que se ha llegado por la inversión en naturaleza del espíritu. Solo con el tercer paso, se deduce que el acto de liberación debe pensarse más allá de la autonomía (Véase AuB 41).

La liberación del espíritu de la naturaleza consiste tan sólo en la “normatividad” y esto quiere decir adquirir la habilidad para hacer distinciones en el seguir y aplicar las reglas; es la libertad de la habilidad normativa (por tanto, libre) que descansa en la “capacidad” — que Hegel llama “negatividad”—¹⁴³ de extraer distinciones conceptuales.¹⁴⁴ Para poder usar conceptos y poder diferenciar, el espíritu debe ser capaz de distinguirse de la naturaleza, y esta “capacidad” para la negatividad es poder (o contra-poder) de la negatividad *contra* la naturaleza; es decir, el poder de romper con el poder de la naturaleza corresponde a la capacidad de la normatividad (*del* concepto o conceptual). El espíritu que es, en este sentido, libre, lo es al dibujar distinciones, guiado por sus reglas conceptuales, ejerciendo el poder de la negatividad contra la determinación de las distinciones de la naturaleza; y en la medida en que es libre y posee la capacidad de hacer distinciones conceptuales, *tiene* el poder de la negatividad.

Llegados hasta aquí, la cuestión es cómo —dado que la liberación del “poder de determinación de la primera naturaleza” se produce por la ruptura con la necesidad natural mediante el sometimiento a la necesidad alternativa de las formas sociales— puede haber libertad en este proceso si con él se genera una (nueva o segunda) necesidad, ahora, social. Para Menke, la conclusión será clara: “la reflexión filosófica no puede comenzar con la libertad y convertirla en su punto de partida” (DdB 13), pese a que esto es, precisamente, lo que el propio Hegel habría hecho, en las *Grundlinien*; su forma de salir de, o al menos evitar, la paradoja de la liberación parece ser allí la de convertir a la libertad en su punto de partida: “el punto de vista de la voluntad libre [es] con el que el derecho y la ciencia del derecho dan comienzo” (GPhR §57A [138]). Pensar el derecho, es aquí pensar en cómo se puede dar validez a la voluntad libre —de la que se parte—, es decir, validez normativa.

El problema que surge, y que Hegel agrega de inmediato, es que con la fundamentación del derecho en el hecho de la libertad (o en la libertad como un hecho) se trata de la “afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud”, esto es se basa “en la pretendida legitimidad de la *esclavitud*” así como “la justificación del *dominio* simplemente como sumisión a un señor [*Herrschaft als bloßer Herrschaft*] y toda visión histórica sobre el derecho de esclavitud y sumisión a señores” (GPhR §57A [138]). Esta legitimación de la esclavitud se hace a través de la “visión *histórica*” que afirman cómo de facto es el ser humano: y de facto no es libre, sino señor o sirviente. Por tanto, según la objeción de Hegel—que lo sería según Menke, por tanto, a su propia forma de proceder—, “toda visión histórica sobre el derecho de esclavitud y sumisión a señores” tienen esta toma del “hombre como *ser natural* en general según *una existencia* (que incluye también el arbitrio) que no es adecuado a su concepto” (GPhR §57A [138]). Tal y como Menke lee este *Anmerkung* al §57 respecto al pro-

143. “Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia | misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él.” (*Enz* III, § 382 [673])

144. Esto presupone su libertad “polémica” para poder distinguirse de las distinciones “externas”, es decir, las distinciones que son ya dadas de forma natural. Véase para esto Mangfred Riedel, “Naturaleza y libertad en la Filosofía del derecho de Hegel [1973]”, op. cit. Para una relación más elaborada entre negatividad y normatividad, véase Christoph Menke “Ja und Nein. Die Negativität der Dialektik”, en *Autonomie und Befreiung*, op. cit. p. 192 y 203-204.

yecto completo de las *Grundlinien*, la “posición histórica se naturaliza: toma al ser humano en sus determinaciones tácitas y fácticas” —es decir, lo toma como si fuera un ser natural— y, por tanto, “como ser natural debe estar determinado por sus determinaciones” (DdB 14). En esta vuelta de tuerca —con y contra Hegel— que Menke pone encima de la mesa, el ser humano, tomado meramente como natural, en sus determinaciones dadas, es capaz de esclavitud,¹⁴⁵ y es contra esto que el derecho y la ciencia del derecho comienzan con la libertad, pues comenzar de esta manera es tanto la deslegitimación de los fundamentos históricos del dominio y la servidumbre, como la ejecución misma de la revolución de o en el pensamiento.

Al mismo tiempo, sin embargo, y, por otro lado, el “verdadero punto de vista”, que presupone la libertad del ser humano como un hecho contra la observación histórica, nuevamente se refiere sólo a la naturaleza del hombre: “[l]a afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud [...] es unilateral al considerar al hombre como *libre por naturaleza*, o lo que es lo mismo: toma por verdadero el concepto como tal en su inmediatez y no la idea” (GPhR §57A [138]). Declarar que la libertad es una característica natural del ser humano frente a los hechos históricos (para dar una razón firme para la lucha contra la esclavitud) es considerar al ser humano exactamente de la misma manera en que es tomado en los regímenes de servidumbre: reproduce el “punto de vista no verdadero en el que el hombre, como ser natural y solo como concepto que es en sí, es por eso susceptible de esclavitud” (GPhR §57A [139]); hace de la naturaleza del ser humano su destino. Mientras el ser humano sea considerado como un ser natural, se le considera como no-libre, incluso si uno afirma que la libertad es su caracterización natural: “lo miras como si estuviera determinado” y a que esta determinación “sea a través de la libertad. Aquellos que se oponen a la esclavitud en nombre de la naturaleza humana están practicando la naturalización del ser humano, que es la esclavitud misma” (DdB 15). La libertad, por otro lado, “consiste precisamente [...] en no ser como el mero concepto o solo *en sí*, sino en suprimir y superar [*Aufheben*] este formalismo de sí mismo y con ello la existencia natural inmediata y darse él la existencia sólo como suya, como existencia libre” (GPhR §57A [138]).

El ser humano no tiene libertad inmediata, por naturaleza. La libertad es el resultado de su propia actividad. [El citado §21 de las *Grundlinien* define esta actividad de liberación como una ‘actividad del pensamiento’ (GPhR §21A [100]). Por tanto, contradice su propio concepto cuando el pensamiento parte del punto de vista de la libertad. El pensamiento no comienza con la libertad, sino que la crea por sí mismo]. Esta es la actividad de su liberación, que por lo tanto debe ser entendida en su forma y posibilidad. (DdB 15)¹⁴⁶

Al mismo tiempo, según el propio argumento de Hegel, esto parece imposible. Pues si la liberación es la creación de sí misma de la libertad y si ésta no significa otra cosa que la salida del estado natural, esto significa la ruptura con la existencia como seres naturales; un ser que es natural y por tanto o por ello es capaz de ser esclavo no consiste sino en ser incapaz, incapaz de ejecutar una acción autodeterminada —¿cómo puede entenderse y ejecutarse

145. “[C]omo ser natural y sólo como concepto que es en sí”, el ser humano es “por eso susceptible de esclavitud [*der Sklaverei daher fähig ist, schon hinaus*]” (GPhR §57A [139])

146. Entre corchetes la nota 5 del texto de Menke.

como acto individual la salida de la servidumbre del estado natural? Para responde, Menke reformula la paradoja de la liberación de esta manera:

Por un lado, la libertad debe ser pensada como un acto de liberación de sí mismo; pues de lo contrario se vuelve a caer en la concepción del ser humano como ser natural, lo que justifica las relaciones de esclavitud y dominio. Por otro lado, es cierto que uno no puede entender la liberación de la existencia como un ser natural como un acto propio – ya que ser un ser natural y por tanto capaz de ser esclavo significa precisamente ser incapaz de un acto propio. La paradoja de la liberación es que la habilidad para la acción libre no puede ser un mero hecho natural dado ni el producto de una acción libre (DdB15).

Esta reformulación muestra que la paradoja de la liberación surge cuando se intenta pensar *en primer lugar* en la liberación como producción de libertad y *en segundo lugar* en la producción de libertad como un acto libre. Una intuición absolutamente fundamental de Hegel es que la segunda de las dos premisas que produce la paradoja debe ser abandonada. La creación de la libertad debe ser pensada como algo más que el acto libre del sujeto. El nombre de este otro pensamiento es ‘historia’ como la autoproducción de la libertad bajo otra forma. Esta no es la historia de la libertad que pasa por los “espíritus reales” como “figuras [...] de un mundo” (PhG 326 [525]), sino la “historia antes de la libertad [*Geschichte von der Freiheit*]” (GPhR §57Z)¹⁴⁷: la actividad prehistórica que conduce fuera de la existencia natural y hacia la libertad. Esta actividad no toma la forma de un acto libre, sino —siguiendo a Alexandre Kojève— la que se logra a través del *trabajo*.

§13. Trabajo, *Bildung* y segunda naturaleza: caracterización retrospectiva de la liberación. El trabajo es la forma en que el ser humano se libera de su existencia natural, pues todo trabajo es doble trabajo: es sobre las cosas y sobre uno mismo. Alexandre Kojève resume esta dualidad del trabajo de la siguiente manera: “*En el trabajo, él [el trabajador, es decir, el siervo] trans-forma las cosas y se transforma al mismo tiempo a sí mismo: forma las cosas y el Mundo al transformarse, al educarse, a sí mismo; y se educa, se forma, al transformar las cosas y el Mundo*”.¹⁴⁸ El trabajo que cambia las cosas es al mismo tiempo el “*duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y arbitrario de lo que a mí me parezca” (GPhR §180A [282]), en el que el hombre se cambia a sí mismo. A través del trabajo, *se empodera a sí mismo*. El significado histórico del trabajo radica en el empoderamiento: en la creación de un sujeto que puede hacer algo.

Sin embargo, incluso con esta idea, la paradoja de la liberación aún no se ha resuelto. En el pensamiento del trabajo, el trabajo de la historia o la historia como trabajo, la paradoja de la liberación se reproduce en una nueva forma. Michel Foucault llama a esta nueva figu-

147. “El hombre debe configurarse a sí mismo. Existe históricamente, es decir, pertenece al tiempo, a la historia antes de la libertad, puesto que es historia”. Así traduce Carlos Díaz el añadido (Zusatz) al §57; véase G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1993 (trad. Carlos Díaz Hernández, ed. Karl-Heinz Ilting), p. 227.

148. Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013 (trad. Andrés Alonso Martos, ed. Raymond Queneau), p. 71 (cursivas en el original)

ra la “la paradoja [de. las relaciones] de la capacidad y del poder”.¹⁴⁹ Esta paradoja define “las habilidades que el sujeto gana a través de su trabajo. La paradoja es que cada habilidad desarrollada significa al mismo tiempo la ganancia de libertad y la sumisión a un poder”, y, como advierte Menke en la nota al pie: “[l]a tesis de la dialéctica de la ilustración no significa otra cosa” que esto mismo (DdB 16 y nota 6), ya que “*el trabajo-liberador es necesariamente, así pues, el trabajo forzado de un Esclavo*”.¹⁵⁰ No hay trabajo sin coerción (o poder). Esta coerción es inicialmente externa: la coerción del Señor. Como muestra Hegel en la teoría de la sociedad burguesa, ésta se vuelve entonces interna: la coerción a la que se somete el ciudadano [*Bürger*], en tanto *burgués* [*bourgeois*], de la que el siervo se ha emancipado a través de su trabajo. El ciudadano ha interiorizado la coerción de trabajar. La coerción se ha convertido en un hábito para él – tanto que la confunde con la libertad; por lo tanto, se da cuenta de sus “su propio interés” (GPhR §187 [281]). Al empoderar al ser humano (o al capacitar al *ser humano* a través de su trabajo) y, por tanto, romper con su existencia como ser natural, es decir, liberarlo de esta existencia en la que es “capaz [...] de ser esclavo”, el trabajo también lo somete a la coerción de las autoridades sociales: la coerción de las autoridades personales que guían y supervisan los procesos de empoderamiento, pero sobre todo el poder impersonal y anónimo de las normas y formas sociales que el ciudadano trabajador hace un hábito según el análisis de Hegel. Por lo tanto, la libertad no se puede resolver; “*es cierto que ese trabajo por sí solo no lo libera* [al siervo o ciudadano]”.¹⁵¹ El trabajo habilita, pero la habilitación y la liberación no caen en uno [*Die Arbeit befähigt, aber Befähigung und Befreiung fallen nicht in eins*].

El primer paso en la respuesta es que el proceso de *Bildung* no es terapéutico, sino *dialéctico*:

Exige que la sociedad, el medio de la formación [*Bildung*], sea entendida como un evento que se opone a sí mismo. Los procesos sociales, y por tanto también la formación del sujeto que tiene lugar a través de estos procesos, están en sí escindidos (según Hegel, esta escisión o contramaneobrabilidad [*Gegenwärtigkeit*], los *define* como “sociales” [*gesellschaftliche*]).(FuG 75)

Los procesos sociales y, *a fortiori*, la formación del yo logrado a través de ellos, están escindidos; y en consecuencia la acción en la sociedad se caracteriza por el hecho de que la “intención” y el “efecto” *divergen* “como apariencia y esencia”. La esencia de una acción en la sociedad no radica en lo que el sujeto —capacitado ya para la acción— quiere con ella y, por lo tanto, conoce de ella (siendo consciente de ella), sino más bien en lo que se logra a través de ella, sin su conocimiento (es decir, no conscientemente). Lo mismo vale para todos los procesos sociales, especialmente desde el punto de vista de la determinación de sus fundamentos: la *Bildung* aparece y opera meramente como “formación disciplinaria”, pero al hacerlo, sirve como el medio para un “fin de la razón” que el miembro disciplinado (o autodisciplinado) de la sociedad necesariamente debe malcomprender o no comprender del todo. Esta finalidad de la razón del disciplinamiento social es una “liberación” engañosa, es el autoengaño o la burla del miembro de la sociedad consigo mismo; se libera a sí

149. Michel Foucault, “¿Qué es Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006 (ed. Javier De la Higuera), pp. 71-97, aquí p.

150. Kojève, op. cit. p. 73.

151. Kojève, op. cit. p. 75.

mismo al hacer algo completamente diferente, es decir, disciplinarse a sí mismo: “El disciplinamiento social es el ‘punto de transición’ hacia la liberación; la disciplina se convierte dialécticamente en liberación” (FuG 76).

Para Menke el proceso de *Bildung* que Hegel nos plantea es paideológico¹⁵² y con ello se adhiere a las teorías prevaletentes en el siglo XVIII: lo entiende como “disciplinamiento a través del trabajo”. La “verdad de la *Bildung*” reside en que el proceso del trabajo produce, crea, engendra sujetos que en lugar de al “poder de determinación de sus impulsos naturales, están sujetos [*unterliegen*] al poder de determinación de las formas y normas sociales” (FuG 74). La paradoja emerge en términos de liberación y acecha al proceso de *Bildung* pues sólo puede “trabajar” para obtener la libertad de la existencia natural sometiéndose a la necesidad de la existencia social, al “poder” de las formas sociales. La servidumbre “voluntaria” (La Boétie¹⁵³) en la que vive es la generada por la necesidad de las formas sociales a través del “trabajo” que lo han liberado de la necesidad de los impulsos naturales. El concepto de segunda naturaleza de Hegel —esto es lo que plantea Menke— promete una respuesta a esto en el mismo proceso de *Bildung*, es decir, una solución a la paradoja de que la libertad se convierta en “necesidad” y la liberación de la existencia natural en una nueva servidumbre de la voluntad: “El concepto de segunda naturaleza trata del paso de la libertad en la servidumbre como determinación dialéctica básica de lo social: la existencia social del sujeto”¹⁵⁴

La no-libertad que contempla el concepto de segunda naturaleza no es la de una voluntad determinada por impulsos naturales (que lo despojarían de las características esenciales de voluntad¹⁵⁵), sino la de la “forma de ser de la regla” [*Seinart der Regel*] bajo la cual inevitablemente opera ya la voluntad supuestamente libre de impulsos naturales. Esto sucede en el sentido de que el yo se convierte en un participante social (y, por lo tanto, en sujeto, como hemos visto), y precisamente aquí es donde su subyugación se repite a través del poder de las formas y normas sociales. La “servidumbre voluntaria” de la existencia social es *voluntaria* no porque se elija libremente, sino porque es el medio de la libertad; y es *servidumbre*, porque se enfrenta al ser en forma de una segunda necesidad nueva. La tesis es, por tanto, que lo social como medio de libertad se convierte en un mecanismo de servidumbre, y la explicación de cómo sucede esto viene dada —esta es la tesis de Menke— por el concepto *crítico* de segunda naturaleza: el medio social de la libertad se convierte en un mecanismo de subyugación, porque las reglas sociales por las cuales el yo se libera del poder determinante de sus impulsos naturales se vuelven independientes en mecanismos cuasinaturales o secundarios naturales: “segunda naturaleza’ significa naturalización de lo social”.¹⁵⁶

La diferencia entre la apariencia y la verdad de la *Bildung* debiera entenderse como la “diferencia temporal entre dos perspectivas” (FuG 77); sólo de esta forma el diagnóstico

152. Al menos, apunta Menke, es así desde la *Fenomenología del espíritu* (1807). Para esto y lo siguiente: Christoph Menke, “Freiheit und Gesellschaft: Die Dialektik der Bildung”, op. cit., pp. 51-81, aquí p. 68.

153. Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Akal, Tres Cantos, (Madrid), 2022 (trad. J. Álvarez Yáguéz).

154. Christoph Menke, “Zweite Natur. Der schwerste Punkt”, en *Autonomie und Befreiung*, op. cit. pp. 119-148, aquí p. 121.

155. Véase la discusión de 2.2. a propósito de la paradoja de la autolegislación.

156. Menke, “Zweite Natur. Der schwerste Punkt”, op. cit. p. 123.

dialéctico de la *Bildung* adquiriría el sentido retrospectivo o de posterioridad (*Nachträglichkeit*) que Menke le adjudica: el mismo proceso, que inicialmente solo pudo tener lugar como un evento extraño —impuesto externamente— de “formación de sujetos a través de su disciplinamiento social”, ahora debe poder entenderse “retrospectivamente [*nachträglich*]” como un acto propio de los sujetos formados a través de él. El “reemplazo disciplinario” de la necesidad natural por la necesidad social, no debe ser más una “apariencia” de interés propio en la sociedad, porque nunca pudo haber sido llevado a cabo en libertad; sino que tal reemplazo debe ser entendido, en primer lugar, y en sí mismo, como “el desvío que conduce a la libertad”: para poder conducir a la libertad, como proceso de liberación, el disciplinamiento social debe ser “retrospectivamente postconsumado [*nachvollzogen*]” (FuG 77-78) por quienes estaban sujetos a él, y esto no puede suceder simplemente pasando de una necesidad natural a una otra necesidad, ahora social, sino que el mismo proceso debe entonces crear retroactivamente la idea que lo impulsa pasando a ser, no mero disciplinamiento social, sino liberación.¹⁵⁷

Si retrospectivamente se reconoce que la *Bildung* es liberadora, significa además que, o al mismo tiempo, que nos dibuja “lo que *es* y [...] lo que *no está siendo*”, y con ello “es tan afirmativa como crítica: es la afirmación fundamental y la crítica radical de la formación [*Bildung*]”; su configuración dialéctica implica que la liberación solo es posible como “segunda liberación”: “la liberación no existe la primera vez, sino solo la segunda vez” (FuG 78). La ‘primera’ liberación le *sucede* al sujeto (o la padece); la liberación de la naturaleza es un evento “pre-histórico” o anterior a la libertad, pero como tal no es en absoluto liberación porque no conduce a la libertad. Debido a que no es un acto propio realizado por alguien, sino más bien un evento, solo reproduce el poder de la necesidad en otra forma (ya no natural, sino social). “La liberación solo existe en el modo de la repetición y, por lo tanto, en el tempus de la posterioridad irrecuperable: la formación [*Bildung*], el disciplinamiento a través del trabajo, debe *haber devenido* liberación” (FuG 79).

Para Menke, por tanto, incluso a pesar de cualquier comentario sobre los “fines de la razón”, la liberación tiene su fundamento de posibilidad en el mismo disciplinamiento del que se libera; su “potencial” o su “potencialidad” —el que sólo pueda realizarse en el disciplinamiento y al mismo tiempo es su opuesto— no puede residir en las habilidades sociales que se desarrollan o adquieren en el proceso, porque estas habilidades no dejan atrás su origen disciplinador.¹⁵⁸ La transformación dialéctica de la *Bildung* en liberación es posible

157. Esto no quiere decir que la *Bildung* como disciplinamiento no sea necesaria —no es un pretexto para otra cosa (la subyugación o servidumbre), sino una práctica y una necesidad—, pues de lo contrario no podría quebrarse el poder de los determinantes naturales: “la formación [*Bildung*] trae así la idea de liberación a través de la práctica de disciplinamiento” en un doble sentido “mutuamente opuesto”: “la liberación no es lo otro —abstracto, externo— del disciplinamiento”, por tanto si la *Bildung* produce liberación como idea a través del disciplinamiento esto implica que “se enfrenta a una afirmación que apunta radicalmente más allá de su praxis disciplinaria” (FuG 78).

158. Para esto Menke no sólo se apoya en el “concepto de revolución” del “trabajador-soldado de los ejércitos revolucionarios de Napoleón” que señala Kojève (*Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 622), o en aquella taxativa afirmación de Habermas respecto a las “libertades de las personas jurídicas y su igualdad” por las que éstas no pueden haber sido “elaborada por la burguesía” (Habermas, “La crítica de Hegel a la revolución francesa”, op. cit. p. 134). La mención más relevante es aquí a cómo “las relaciones entre el crecimiento de las capacidades y el crecimiento de la autonomía no son tan simples”, constituyendo en sí mismas la “paradoja [de las relaciones] entre capacidad y del poder” (Michel

sólo cuando se “ha ganado algo” que en sí mismo no es una habilidad social, pero tampoco natural, sino “un efecto no- o a-social de la producción de formas y normas sociales en contraste con la existencia natural” (FuG 80). Este “algo” ganado, surge de los dos costados de la oposición de normatividad social y existencia natural: al producir “normatividad social como segunda naturaleza” y, al mismo tiempo, cambiar “retroactivamente [*rückwirkend*] la primera naturaleza a la que se opone”, algo surge de la “escisión” provocada por el disciplinamiento:

[...] la normatividad se independiza como segunda naturaleza y al mismo tiempo la primera naturaleza se interioriza (o ‘estetiza’): a través del disciplinamiento la [primera naturaleza se] convierte en un abismo de indeterminación, que permanece esquivo y opuesto a todo disciplinamiento. En el disciplinamiento como su opuesto, surge la naturaleza interna (como estética), la cual trae la fuerza [*Kraft*] desde la cual en cualquier momento puede ser cuestionado, incluso suspendido. La repetición del disciplinamiento es liberación —no porque o por facultar la generación de una forma de normatividad que se encuentra más allá de cualquier necesidad y externalidad social, más allá del disciplinamiento y el hábito. Sino porque es capaz de actualizar la fuerza de la indeterminación estética que el disciplinamiento social ha producido como su propio opuesto (FuG 80).

Si la liberación ocurre sólo como una repetición del disciplinamiento, esta “lógica de repetición de la liberación” tiene dos significados opuestos.

1. Por un lado, significa el “poder” (*Macht*) de la liberación: la repetición del proceso de *Bildung* que produjo formas sociales en ruptura con el poder de determinación de los impulsos naturales disuelve las formas sociales a través de la indeterminación interiorizada o estética de la naturaleza (interior) y “las recrea desde ese abismo” (FuG 80). Pero, en este sentido, la liberación repetida también cambia socialmente (o en la sociedad): cambia las formas y normas sociales disciplinariamente producidas, hasta el punto de que la liberación es también cambiante donde las formas sociales siguen siendo las mismas en contenido en la repetición liberadora de su formación. Ya no son las mismas, porque en su devenir surgen de su opuesto y por lo tanto pierden la necesidad de lo que eran como segunda naturaleza.
2. Por otro, denota la “impotencia” (*Ohnmacht*) de la liberación: si la liberación —el paso de la naturaleza a la libertad— solo existe en el modo de la repetición de la *Bildung* disciplinadora —el reemplazo de una necesidad natural por una social o de una primera necesidad por una segunda—, entonces no puede haber ninguna condición, ningún “reino” (*Reich*) de libertad. Sigue siendo una característica constitutiva de las normas sociales el que simplemente “son” y que el yo las “tiene sin mediación”:

Foucault, “Qué es ilustración”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 71-97 (ed. J. De la Higuera), aquí p. 94 y 93), Menke las llama “habilitación y liberación” (FuG 79). Para esto, también, Christoph Menke, “Das Paradox der Fähigkeit und der Wert des Schönen”, en Leonhard Emmerling & Ines Kleesattel (eds.) *Politik der Kunst. Über Möglichkeiten, das Ästhetische politisch zu denken*, Bielefeld, transcript Verlag, pp. 85-100 (hay traducción reciente en: Leandro Sánchez Marín & J. Sebastian David Giraldo (eds.) *Ensayos sobre teoría crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, Universidad Libre, Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Ennegativo ediciones, Medellín, 2023, pp. 683-700)

sigue siendo un elemento constitutivo de la libertad estar en proceso de devenir, es decir, en proceso de liberación. Porque la liberación es el “tras-paso” [*Durchgang*] (Hegel) a través de las normas sociales necesarias o en sí mismas: su creación en el trabajo de formación y su transformación en el juego de la repetición. Pero el segundo siempre sólo después del primero. La liberación aún está pendiente y por eso siempre llega demasiado tarde. (FuG 81)

La (primera) naturaleza de la cual el espíritu —sujeto y práctica— se libera es un orden de necesidad; la segunda naturaleza es, por su parte, un orden de necesidad *en el* espíritu: la segunda naturaleza es el espíritu constituido *como* naturaleza (y no: determinado por la naturaleza). Como el espíritu es, por su propio concepto, la realidad de la libertad, su autogeneración como (segunda) naturaleza es un “acto de autoregulación [*Selbstverstellung*] o autoinversión [*Selbstverkehrung*]”¹⁵⁹: el espíritu se parece a sí mismo *como* naturaleza; *se manifiesta* en la naturaleza. Emerge aquí, una vez más, el elemento central de la tesis de Menke: el concepto de segunda naturaleza es un concepto *crítico* en la medida en que denota una manifestación del espíritu que está en contradicción con su propio concepto. Es un concepto crítico, sin embargo, en dos sentidos simultáneamente. Por un lado, es crítico porque “crítica” es la forma de cognición que elabora la contradicción entre un concepto y su realidad, y porque va en contra del concepto de espíritu que sus reglas tomen la apariencia manifiesta de una segunda naturaleza. Por otro lado, el concepto de segunda naturaleza es un concepto crítico no sólo porque denota una manifestación defectuosa del espíritu, sino también porque a la vez la *explica* (esta será la base de la segunda parte del capítulo 4)

Con este breve esbozo (o anticipo) de la noción de segunda naturaleza, tan sólo hemos descifrado de qué se libera uno cuando entendemos la idea de liberación como liberación de la subyugación. Pero todavía no el modo o la forma en la que esto se pueda llevar a cabo y más aún con el entramado de paradojas (de la libertad y la liberación) hasta ahora traído a colación. A esto me dedico a continuación: a mostrar como Menke, también en un principio partiendo o inspirándose en Hegel, articula esta salida de la subyugación, cómo podemos pensarla y como podemos realizarla (ahora, más allá de Hegel)

2.3. Salida de la subyugación y teoría de la liberación radical: de la experiencia (del *Éxodo*) al pensamiento (de la liberación)

§14. Salida de la subyugación: la fuerza externa en experiencia del *Éxodo*. Como hiciera al atender a la crítica a la paradoja kantiana de la autonomía anterior a la *Fenomenología del espíritu*, Menke fija su atención en el escrito de Frankfurt “El espíritu del cristianismo y su destino” (1799), pero no para mostrar la diferencia con Schiller, sino para encontrar en los comentarios de Hegel sobre el judaísmo¹⁶⁰ una primera comprensión de aquello en que debiera consistir la disposición opuesta de libertad y orden normativo. Allí donde Hegel contrasta dos tipos de ley o norma —la greco-republicana y la judeo-mosaica— Menke en-

159. Menke, “Zweite Natur: Der schwerste Punkt”, en *Autonomie und Befreiung*, op. cit. p. 137.

160. Como menciona Menke, paradójicamente, aquellas que Yirmiyahu Yovel llamó “el texto antijudío más feroz jamás escrito por Hegel” (Yirmiyahu Yovel, *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Yews*. Polity Press, Cambridge, UK, 1998, p. 35).

cuentra un motivo (inverso) de aclaración de aquello en lo que debe consistir la paradoja de toda forma de liberación en su relación entre libertad y orden normativo.¹⁶¹

El argumento de Hegel no es otro que el de considerar que el orden normativo en las “Repúblicas Griegas” habría tenido el carácter de verdad, que, como compartida, implica libertad,¹⁶² mientras el orden normativo que emerge de la ley que Moisés da a su pueblo corresponde, precisamente por basarse en un “mandato” de Dios, a su “servidumbre”:¹⁶³ la característica básica de la forma judía de la *Sittlichkeit* sería la “pasividad continua [*durchgängigen Passivität*]” de sus sujetos.¹⁶⁴ De inmediato, Menke señala esta comprensión de ambos órdenes normativos como singularmente “simple” precisamente porque el resultado de la comparación sólo puede ser tal si se hace a costa de tener en cuenta una presuposición (incluso una exclusión) que conciernen al “modo de ser de la libertad”, es decir, a su *fundamento*: por una lado, se trata de “una presuposición descubierta en la concepción de la ley republicana griega” y, por otro, de “una exclusión igualmente descubierta en la ley mosaica judía”, y el error (o la simpleza) se debería a que las dos leyes son observadas por Hegel “estáticamente, como estados”, y no, como debiera, o pretenderá hacerlo Menke, “dinámicamente, en acción” (DdB 11).

Visto estáticamente, la norma o ley del modelo griego —como verdad común a todos— y la libertad de los sujetos se encuentran en una relación de (simple) correspondencia (o “belleza”¹⁶⁵); desde la perspectiva dinámica, por su parte, puede apreciarse que la ley también (u ocasionalmente) debe intervenir en la libertad.¹⁶⁶ La “libertad de los ciudadanos” no es (no puede ser) sólo el “gran fin” de la legislación republicana, sino que desde la perspectiva dinámica se aprecia que también (de hecho) es su presupuesto incuestionable: es algo considerado existente que, en todo caso, podrá (y deberá) ser asegurado y protegido, pero

161. Aunque ya citado con anterioridad, me baso en lo que sigue en: Christoph Menke, “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus”, *Hegel-Studien*, vol. 52, 2019, pp. 9-30. Citado como DdB seguido de la página.

162. “La verdad es algo libre que no nos domina y a lo que tampoco nosotros dominamos” (Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, op. cit, p. 296 y 295).

163. La “servidumbre” como “mandato” corresponde a los “judíos son totalmente dependientes de Dios. Aquello de lo cual uno depende no puede tener la forma de la verdad” (ibid. p.292 y 295).

164. Según Hegel, esta pasividad, que les impone la forma de su norma como orden, también explica por qué los judíos, como sugiere el cliché antisemita, otorgan una importancia tan central al mero interés en la autopreservación. Porque con “esta pasividad continua no les quedaba nada salvo la demostración de su voluntad de servir, salvo la mera, la vacía necesidad de conservar la existencia física, de asegurarla contra los estados de penuria y escasez”. (Ibid. p. 294). Debido a que son solo pasivos, serviles y sumisos en su relación con Dios y las normas que en su nombre se imponen —y esto quiere decir, tanto religiosas como políticas—, los judíos solo tienen para sus actividades el ámbito físico (actividades que la legislación mosaica también sella como “una amenaza —orientalmente bella— de la pérdida de todo goce y de toda dicha” (Ibid. p. 295)), y por tanto no las entienden de una manera “greco-hedonista” —dice Menke—, sino más bien de una manera “protomoderna o protestante-economicista” (DdB 10-11).

165. “[L]a verdad es la belleza intelectualmente representada” (Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, op. cit, 295).

166. Esto sucede en la lucha contra la “esclavitud por deudas” [*Schuldknechtschaft*]. “Para defender sus Estados del peligro con el cual la desigualdad de las fortunas amenaza a la libertad, Solón y Licurgo limitaron de múltiples maneras el derecho de propiedad e impidieron una cantidad de abusos que podrían haber conducido a la desigualdad de las fortunas” (Ibid.p. 296). A diferencia de, a primera vista, las leyes idénticas en el “Estado Mosaico” (Ibid.), estas invasiones griegas de la libertad de disponer de la propiedad tienen sus “fuentes de la ilegalidad” en nada más que la libertad misma: “[e]ntre los griegos se exigía la igualdad porque todos eran libres, autónomos” (Ibid. p. 297).

no —todavía o sólo— ser conquistado. Por su parte, desde la perspectiva dinámica la concepción del modelo judeo-mosaico muestra precisamente lo que la devaluación griega excluye, pues ahora la forma de su ley, norma o normatividad no puede ser asegurar el (siempre-ya) ser libre de los ciudadanos, sino algo más fundamental o previo: el “devenir libre de los israelitas”.¹⁶⁷ La ley mosaica no quiere, de hecho, no puede, expresar la libertad de sus sujetos porque comienza con la experiencia de que aún no existe, y por tanto pretende primero sacarlos a la luz (Moisés se preocupa por “la liberación de su pueblo”¹⁶⁸).

En esta visión dinámica que nos aporta Menke, las caracterizaciones de Hegel —que tienen la intención de menospreciar la ley judía respecto de la ley griega—, adquieren un significado completamente diferente allí donde, en la intención de menospreciarla, “adquiere el significado de liberación”: contrariamente a la justificación griega de la igualdad en el hecho de la libertad —es decir, “[e]ntre los griegos se exigía la igualdad porque *todos* eran libres, autosuficientes [*selbständig*]”—, “entre los judíos” el fundamento es que “*todos* carecían de la habilidad de existir por sí mismos [*Fähigkeit des Selbstbestehens*]”,¹⁶⁹ lo cual es precisamente lo que desvela que la ley judía no presupone la libertad como algo dado, sino que, a diferencia de la griega y al entender que el sujeto y su libertad “son algo hecho, no algo que *es* [*ein gemachtes kein Seiendes*]”¹⁷⁰, sabe que la libertad existe sólo como resultado de ser producido “como su efecto o producto” (DdB 12).¹⁷¹

La revisión político-dinámica de Menke de la relación de oposición (y devaluativa) entre el modelo griego y el judío de las consideraciones de Hegel, va sin embargo mucho más allá de la cuestión de si la libertad se entiende como ser o devenir, como dada o producida pues:

no significa rechazar la intuición de Hegel sobre la pasividad esencial inscrita en la relación judía entre ley y sujeto; más bien, significa cuestionar la oposición conceptual entre pasividad y libertad que subyace en la oposición que Hegel mantiene [...] entre lo judaico y lo griego (DdB 12).

Para Menke, por tanto, es la oposición misma de libertad y pasividad la que bloquea el pensamiento de la liberación, y es precisamente porque Hegel toma tal oposición como base que no puede ver el Éxodo de los judíos de Egipto como una liberación.

Sin embargo, la oposición entre libertad y pasividad no puede resolverse fácilmente, pues precisamente su oposición desvela una paradoja en la que ambos lados parecen convincentes y equivocados al mismo tiempo en sus posiciones. Por un lado, la libertad no

167. Ibid. p. 290 (trad. mod.)

168. Ibid. p. 290.

169. “[J]ene Griechen sollten gleich sein, weil *alle* frei, selbständig, die Juden gleich, weil *alle* ohne Fähigkeit des Selbstbestehens waren” (G.W.F. Hegel. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)”, en *Frühe Schriften. Werke in 20 Bänden, Vol. 1* (eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, pp. 274-418, aquí, p. 290)

170. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, op. cit, 292.

171. Ante lo que asistimos por esta vía es a una inversión de la relación que Hegel establecía entre ley griega y judía. La bella correspondencia griega de ley y libertad, en la que la ley expresa libertad y la libertad se expresa como ley, sólo puede aplicarse si la libertad es “algo dado”; y tan pronto como surge la necesidad de primero instaurar la libertad —porque no sólo se vive en la servidumbre sino que se *es* siervo o se *es* servil—, la experiencia del modelo judío derivada de que la libertad debe entenderse como “devenir libre”, ilumina entonces la dificultad de la liberación: ley y libertad también deben separarse para que la primera pueda cobrar vida propia en relación con la segunda y poder así producirla. La ley debe ganar una prioridad de la que depende el sujeto y su liberación, y por tanto también su libertad.

puede simplemente haber sido transferida o inscrita, ya que entonces uno poseería la libertad de una manera no libre.¹⁷² la liberación requiere que la acción sea propia, sólo así puede producir libertad. Por otro lado, o por contra, no puede haber acción propia anterior a la liberación, porque ser capaz de hacer propia la acción significa ser libre y devenir libre es sólo el resultado de la liberación.¹⁷³ Volvemos, entonces, al atolladero que se exponía más arriba, con una salvedad: al menos se habría podido mostrar “cómo debe plantearse correctamente la cuestión de la liberación”¹⁷⁴ de forma que a partir del paso que va a través del trabajo hacia la sociedad, no sólo corregir, sino también “señala[r] el camino para una posible respuesta” (DdB 17).

Recordemos como el “trabajo” estaba determinado por una oposición interna. Por un lado, era la capacitación del sujeto que lo hacía, al mismo tiempo, estar sujeto a la coerción o subyugación de las formas y normas sociales —pues todas las habilidades están socialmente formadas y estandarizadas; así, a través del trabajo, se producía la ruptura con la existencia como ser natural y se adquiriría el poder de desarrollar habilidades socialmente estandarizadas mediante las que el sujeto debería, al mismo tiempo, ganar la fuerza —“polémica”—de la negatividad para romper el poder de las certezas meramente determinadas. En la fuerza de la negatividad —el otro interno de la formación social en el trabajo— se fundaba la posibilidad de liberación, la cual debe repetirse una vez más para convertirse en una (segunda) liberación del poder de lo social dirigiendo el poder de la negatividad ganado en el trabajo contra el poder de las normas y formas sociales generadas por el trabajo. La liberación afirmaba el poder de la negatividad, que subyace al poder de lo social, en la misma medida en que estaba limitada y atado en él, contra el poder de lo social.

Esta segunda liberación sigue teniendo que enfrentar el problema de cómo puede el sujeto producir su libertad a través de su propia acción o cómo apropiarse de su fuerza de negatividad y a la vez el propio acto liberador del sujeto. Lo que ha cambiado, apunta Menke, es que la historia que Hegel había afirmado en sus reflexiones de Frankfurt sobre el judaísmo —que *no* era la historia de la liberación—, ahora puede tratarse, a la luz de las consideraciones dinámicas, con la historia del Éxodo de los israelitas de Egipto. El argumento de

172. Si los judíos hubieran recibido realmente su “liberación de la esclavitud egipcia” simplemente como un “regalo”, Hegel estaría en lo cierto cuando llamó a los judíos “este pueblo, que en su devenir libre tuvo un comportamiento de esclavo [*dieses in seinem Freiwerden sich am sklavischen betragende Volk*]” (Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, op. cit, 291, traducción modificada a partir de Hegel. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)” op. cit. p. 282)

173. “La paradoja de la liberación” —así lo expone Menke— consiste pues en que: “[...] el acto de liberación, que se supone que primero produce la libertad, ya presupone la libertad; por tanto, la libertad debe haber sido dada, es decir, recibida pasivamente. Al mismo tiempo, sin embargo, la libertad no puede habernos sido dada desde afuera; por tanto, debe haber sido producida por nuestra propia acción. Por un lado, la libertad debe ser algo recibido pasivamente, por otro lado, algo autogenerado” (DdB 13) Hasta aquí, Menke ha rastreado dos pasos en las reflexiones de Hegel sobre la liberación, cada uno de los cuales resuelve sólo provisionalmente la paradoja para luego conducir a una nueva paradoja. El primer paso lleva de la paradoja de la presuposición de la libertad, como hecho natural, al proceso de liberación —pero que no puede ser pensado como un acto propio. El segundo paso lleva de la paradoja del acto de liberación al trabajo histórico de autocapacitación (*Selbstbefähigung*) —que al mismo tiempo significa sumisión al poder de lo social. Así que el segundo paso tampoco resuelve la cuestión de la liberación; conduce a una nueva paradoja.

174. “No”, dice seguidamente, “como la cuestión de la liberación de la existencia como ser natural —esta liberación se ha producido a través del trabajo, como capacitación—, sino [de la existencia] como ser social [...] bajo cuya coerción se duplica la esclavitud de la existencia natural” (DdB 17)

Hegel, con el que rechaza la interpretación moderna del Éxodo como un “paradigma de la política revolucionaria”,¹⁷⁵ apuntaba a *cómo* se ha producido la ruptura con la esclavitud egipcia, es decir, que recibió su “liberación de la esclavitud egipcia” sólo como un “regalo” —pasivamente—; y esta “liberación” no podía haber sido liberación porque la liberación debe ser el acto de autoliberación para poder conducir a la libertad y producirla. Lo que ahora podemos ver es que esta alternativa —“hecho por sí mismo [*selbst getan*]” y “recepción pasiva”— no es adecuada para entender el Éxodo; aún más: esta alternativa no solo oscurece la comprensión de cómo tuvo lugar el Éxodo —es decir, cómo tuvo éxito—, sino también la comprensión de la única forma posible en que se puede dar una respuesta a la pregunta de cómo se debe *pensar* la liberación como un acto propio. Si el pensar en la liberación como un acto por derecho propio es entenderla como una apropiación polémica de la fuerza de la negatividad, este es el programa ganado con Hegel, requiere de llevarlo a cabo mediante una interpretación que se oponga al juicio de Hegel sobre Éxodo.

El Éxodo trata de la segunda liberación, es decir, de la liberación de la esclavitud o subyugación social reproducida a través del trabajo (que, después del Éxodo de Egipto, se muestra no solo impuesta desde el exterior, sino que se ha convertido en un hábito para los oprimidos; es por eso que tarda tanto, cuarenta años en el desierto, en romper esta esclavitud). La premisa del argumento de Hegel era que la *pasividad* es incompatible con el hecho de que la libertad se gane en ella—la pasividad es el bloqueo de la libertad.¹⁷⁶ En este punto, Menke recurre a Emmanuel Lévinas para afirmar que la pasividad no obstaculiza la libertad, sino que por el contrario, es su condición de posibilidad, es decir, lo que la narración del Éxodo muestra es que el ser humano, como tal, deja de ser un mero resultado al experimentar el efecto de una causa externa o “fuerza” y se vuelve libre *sólo al padecerla*.¹⁷⁷ Al requerir un *empuje desde el exterior* para relacionar el yo —que se ha perdido y olvidado en el hábito de la servidumbre— de vuelta a sí mismo y ponerlo en armonía consigo mismo, la narrativa del Éxodo se convierte en el efecto liberador desde el exterior —que a la vez abruma y atrae al yo— precisamente porque lo que se encuentra con el yo desde el exterior no es más que su propio comienzo y razón; más precisamente: se hace el comienzo y la razón del sujeto. A través de la acción de una fuerza externa, recuerda su razón, que había olvidado y de la que había decaído, de forma que el padecer el poder del exterior *es* el recuerdo de uno mismo. Lo que le llega desde el exterior, interrumpiendo y arrancando violentamente, no es más que el sí mismo.

El yo no es ya él mismo o consigo mismo, sino que lo hace sólo al encontrarse a sí mismo desde el exterior. Por lo tanto, el yo también se reconoce a sí mismo sólo a tra-

175. Michael Walzer, *Éxodo y revolución*, Per Abbat, Buenos Aires, 1986 (trad. M. Rosemberg), p. 17.

176. Es esta premisa la que conduce directamente a la paradoja de la liberación (porque de ello se deduce que la libertad sólo puede ser provocada por un acto que ya es libre, es decir, la libertad ya presupone). Por lo tanto, esta premisa oscurece la comprensión de cómo la liberación por sí sola puede tener éxito, y cómo realmente tiene lugar en el Éxodo.

177. Según Lévinas, el conocimiento común de las religiones monoteístas es que “la fuerza que produce tan maravillosos efectos, la fuerza que instituye la fuerza, la fuerza civilizadora, se llama Dios” y esta fuerza no es sino el que la “autonomía humana reposa en una suprema heteronomía” (Emmanuel Lévinas, *Diffícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2005 (trad. Nilda Prados), p. 100 y). “La presencia del Otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste” (Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002 (trad. M. García-Baró), p. 110).

vés y en lo que le llega desde el exterior. Reconoce su inicio y razón en el efecto desde el exterior. Es decir, lo *reconoce* como su razón. Que esta es su razón sólo puede ser dicho por el yo mismo. Es su reconocimiento o afirmación de la fuerza externa como su razón por la cual su padecimiento se convierte en su liberación (DdB 28)

Esta explicación no es suficiente para ponerse al día con la exterioridad en el proceso de liberación que enfatiza la narración del Éxodo, pues sugiere el error de que reconocer la fuerza que actúa y se padece desde el exterior como el comienzo y fundamento de sí mismo o yo puede significar su *apropiación* —y, por tanto, su exterioridad hacia el sí mismo (ahí afuera: como una apariencia) también podría permanecer temporal, es decir, permanecer como un mero episodio que el sí mismo tiene que atravesar en su liberación, pero que puede dejar atrás en una reapropiación completa de su sí mismo.¹⁷⁸ La solución que Menke encuentra a esta nueva tesitura —y que despliega en su *Theorie der Befreiung* (2022)— es la de una “doble autoría”:

La liberación tiene [...] una autoría doble y en sí misma escindida. Sólo es posible si sucede *no solo* a través del yo o *no sucede* solo a través del yo [¹⁷⁹] [...] Así, en su realización, la liberación tiene un doble punto de partida o un doble sujeto. [...] “El ser humano no sólo tiene que liberarse para su libertad, también tiene que ser liberado para esta liberación” [¹⁸⁰]. La liberación es la unidad de la autoliberación y devenir liberado [*Selbstbefreiung und Befreitwerden*]. (DdB 28)

§15. Retrospectiva, forma y nuevo comienzo. Si, como advierte Christoph Menke al comienzo de su reciente *Theorie der Befreiung* (2022)¹⁸¹, “vivimos en una época de liberaciones fallidas” entonces la “liberación es nuestro pasado” y lo que le corresponde es “una teo-

178. En esto, la fuerza efectuada desde afuera, que establece su fuerza de libertad, se volvería suya, sería proyectada hacia afuera sólo temporalmente y reapropiada en la liberación que produce como efectuar desde el exterior. Pero la liberación no puede hacer eso, pues la fuerza efectuada sobre el sí mismo desde fuera y que lo libera es la fuerza de la negatividad como determinabilidad que afirma el sí mismo como propio, y esta aprobación afirma que la fuerza de la negatividad constituye el sí mismo. No dice (y por tanto la aprobación no es un acto de apropiación) que el sí mismo *ejerce* la fuerza de la negatividad hacia el sí mismo —que posea esta fuerza como o tal y como facultad y sepa usarla—, sino lo que dice es que el sí mismo no es el sujeto como instancia de negatividad, sino su asiento y arena, es decir, más que poder decir que la negatividad sea *suya*, es el sí mismo el que es suyo, por eso se requiere de una exterioridad irrevocable para la liberación del ser humano: porque la fuerza que lo libera, como su propio fundamento y principio, le es al mismo tiempo fundamentalmente sustraída. “En la exterioridad de la apariencia liberadora el ser humano encuentra su privación de sí mismo [*Selbstzogenheit*]” (DdB 28n16)

179. Hegel registró esto en los §§553 y 554 de la *Enciclopedia* a propósito de su teoría de la religión. Aquí, la “religión” es la forma en que “se puede llamar a [la] esfera suprema [del espíritu] en general” (Enz III § 554 [923]); la religión es la esfera del espíritu absoluto. Por lo tanto, la religión no es más que el nivel más alto de liberación, que constituye el “camino” del espíritu (Enz III §553 [923]): la liberación que se completa conociéndose a sí misma, o que se conoce a sí misma perfeccionándose. Es la unidad de la teoría y la práctica de la liberación. Sin embargo, esta unidad de conocimiento y finalización de la liberación en el espíritu absoluto también tiene la estructura del “juicio” (Enz III § 554 [923]). Existe sólo de tal manera que se divide y se duplica. La figura más elevada o absoluta en el camino de la liberación, que Hegel llama ‘religión’, “hay que considerarla tanto como saliendo del sujeto y encontrándose | en él, como saliendo de modo objetivo del espíritu absoluto” (Enz III §554 [923]).

180. La frase es de Michael Theunissen (*Hegels Theorie des absoluten Geistes als theologisch-politischer Traktat*. Berlin.Theunissen 1970, p. 117, citado por Menke)

181. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022. En lo que sigue citado como TdB seguido de la página.

ría de la liberación en retrospectiva”, es decir, una mirada hacia atrás a las historias de las liberaciones que ya se han intentado y que han fracasado para entender cómo se intentaron, por qué fracasaron y, sobre todo, cómo podríamos aprender de ellas para que fuera diferente (TdB 9-10). Este punto de vista, el de la mirada retrospectiva, fija su atención en el indisoluble entrelazamiento entre liberación y dominio (*Befreiung* y *Herrschaft*) porque aquí, en la conexión y oposición interna de la primera con el segundo, encontramos la contradicción de la primera consigo misma.

El entrelazamiento de ambas no debe observarse en su sentido *histórico* (hegeliano), es decir, según un ciclo que determina el curso de la historia de la liberación en el que cada ruptura liberadora de un orden de dominio es seguida del establecimiento de uno nuevo que a su vez será (o deberá ser) quebrado por otra ruptura liberadora; pero tampoco será un entrelazamiento identificado por medio de una distinción normativa *crítica* que busca un contenido emancipador impoluto en el fracaso de la liberación en nuevo orden de dominio. Lo que Menke busca, en retrospectiva no es el contenido (crítico e histórico) sino su *forma*: “cómo [tales liberaciones] entienden lo que significa liberarse” (TdB 12). Como la “crítica”, se trata de distinguir la liberación en retrospectiva reconociendo las tensiones, divisiones y contradicciones que estallan en sus intentos, pero a diferencia de ella no en lo que allí se exigió y cómo se fundaron, sino en sus contradicciones en la *forma* misma de la liberación.¹⁸²

Esto se debe al entrelazamiento insuperable del punto de partida de la relación entre liberación y dominio: sólo la *forma* puede clarificar en realidad la expresión mediante opuestos normativos y sus distinciones contrastantes de la pretensión emancipadora de un intento de liberación con sus medios o consecuencias represivas y esclavizantes, pues con cada oposición o distinción normativa (“crítica”) siempre se abriría una nueva oposición que, a su vez, separa la reivindicación emancipadora de sí misma. Ningún método de crítica, de distinción normativa —termina diciendo Menke— nos llevará a un contenido normativo que esté libre de dominio:

Toda afirmación que la crítica identifica como emancipadora en su contenido y razón es ambigua, contradictoria, germen de nuevo dominio o servidumbre. Si hay un momento en el que la liberación escapa al dominio, incluso se opone a él, ese momento es cuando la liberación subvierte la forma de la reivindicación misma, donde *en su forma rompe la determinación de un contenido dado, un contenido predeterminado*. La liberación es la liberación de su forma (TdB 12).

La liberación, como vemos en esto, no es para Menke un estado de cosas que podamos examinar *determinando* sus características, sus contenidos y razones, distinguiéndolas y enfrentándolas entre sí, de una manera evaluativa o normativa. La liberación es “proceso” o el “procesamiento de su contradicción”; sólo existe de tal manera que se libera “a sí misma”

182. Esta distinción parte de los trabajos de Menke entorno al “derecho” o la crítica de los derechos y se trata de una preocupación por una forma de crítica que vaya más allá de la crítica inmanente y se aproxime a una crítica genealógica, no en el sentido histórico, sino el de su *forma*. Además del ya citado “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik” (op. cit.), véase: Christoph Menke, “Genealogie, Paradoxie, Transformation: Grundelemente einer Kritik der Rechte”, en Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki & Johan Horst (eds.) *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 13-31. Partiendo de lo ya expuesto en el apartado 2.1.b de este capítulo, esto se desarrollará en el capítulo 4 (4.3.).

y “*de sí misma*”, esto es, revelando en ello “la dinámica y la dialéctica de la liberación” en su doble lucha contra el dominio y, al mismo tiempo, consigo misma y contra sí misma.

El resultado de esta primera concreción de una teoría de la liberación en retrospectiva es que su programa (dialéctico) lo conforman dos etapas —el nacimiento (que lo será de su ambigüedad) y su realización (de cuyo fracaso se debe aprender)—, a partir de las cuales —su ambigüedad y la enseñanza de su fracaso— se podrá elaborar un concepto adecuado de liberación (radical). En el nacimiento u origen de la liberación está la figura nuclear del concepto occidental de libertad: el sujeto práctico social de la libertad social(-subjética). Esta figura muestra (por primera vez) la dialéctica de la liberación porque la libertad del sujeto es producida por una liberación que a su vez deviene en una nueva dominación: la habituación, la subjetivación, la socialización por medio del *hábito*.¹⁸³ Esta es la concepción común y dominante de la liberación que, desde los griegos hasta Hegel, se habría entendido como el acto libre de un sujeto autoconsciente capaz de determinar; y es aquí donde encontramos el primer paso decisivo en la argumentación de Menke: para ir más allá de esta liberación que produce el dominio —del hábito—, debe volverse precisamente a sus inicios, es decir, la liberación debe liberarse de la figura sujeto recordando el comienzo previo al sujeto (a su conformación), esto es, el comienzo de la liberación debe entenderse como la experiencia que nos arranca de nuestros hábitos. Ahora bien, ¿qué puede significar “volver” por detrás de la figura sujeto? Se trata para Menke de la experiencia de fascinación que emerge cuando (y donde) nos encontramos con algo que no podemos captar y determinar y que nos atrae y cautiva, es con ella que volvemos al momento previo a la subjetivación (a la experiencia de lo indeterminado por determinar).

Esta liberación, que comienza con la experiencia de fascinación, no puede ser, sin embargo, un *hacer* —pues esto es lo que producimos utilizando las habilidades adquiridas en la habituación—, sino que tiene que identificarse como un comienzo previo al “nosotros” de la participación social. Comienza con algo que nos sucede, que *pasivamente padecemos*, y que va más allá de nuestras habilidades e incluso más allá de la capacidad de determinar que conllevan que lo que hemos experimentado lo entendamos y comprendamos: la liberación comienza en la experiencia, porque la experiencia *es* liberación, y pensarla desde su comienzo —como y en la experiencia de la fascinación— significa entonces retroceder detrás de la *libertad social* del sujeto, es decir, liberar al yo de su existencia subjetiva y social: “Esta es la liberación *radical*: la liberación que recuerda, afirma y recupera su comienzo, que permanece fiel a la experiencia” (TdB 14). Este punto de partida de la liberación configura lo que denomina una “estética de liberación” —pues la “estética” es la que sitúa la liberación en la experiencia¹⁸⁴— la cual se sustenta en la experiencia de la fascinación —como su comienzo— y en las *narrativas* —como su teorización: solo puede teorizarse —sólo puede elaborarse una teoría de la liberación radical— a partir de narrativas, pues la teoría de la liberación radical es una teoría estética o “una teoría que procede estéticamente” a partir de narrativas (TdB 17).

183. Expondré esto, más detalladamente, a través de Hegel y Menke, y rectificando a Honneth, en el capítulo 4. Por el momento me centraré no en su justificación, sino en la relevancia que tiene para la noción de Menke de libertad radical.

184 “[N]o nos liberamos a nosotros mismos, sino que estamos, —siempre ya— liberados cuando experimentamos algo” (TdB 17).

Esto es lo que enlaza con el otro costado del programa. Los intentos (fallidos) de realizar la idea de la liberación radical lo componen experimentos diversos de una amplia variedad de tipos que formarían un campo en el que sus semánticas y modelos —opuestos incluso y en conflicto entre sí— cuestionan el fundamento de una forma de vida vigente, presente, *social*: cuestionan los hábitos (o pretenden ser liberaciones del hábito) yendo a la raíz (detrás del hábito de la determinación) de la experiencia fascinadora desde la cual se inculcan los (y sin la cual no habría) hábitos de determinación. El objetivo es poder entender esta experiencia y su poder liberador, pero también la transformación de la autocomprensión que conlleva para el sujeto, desde sus dos formas extremas: el individualismo de la economía capitalista (y su renovado programa neoliberal) y la singularización de la religión monoteísta (como reflejo de una filosofía de la trascendencia desde el exterior) —ambas en oposición frontal a la liberación del sujeto como participante y participación en y de lo social, ambas a su vez en oposición entre sí, y entre ellas situando la “grieta de nuestro presente” (TdB 15).

Estos dos modelos de liberación radical son entendidos (estéticamente) a partir de narrativas: ya sea que a través de la serie de televisión *Breaking Bad* se hable de la liberación económica neoliberal, y a través de la historia bíblica en el *Éxodo* se hable de la liberación religiosa monoteísta,¹⁸⁵ sus registros (opuestos) son narrativas que piensan la realización de la libertad. Ciertamente, están tan alejadas entre sí como lo está su ubicación histórica —economía y religión, inmanencia y trascendencia, autosuficiencia y obediencia—, pero será precisamente por eso que Menke las quiere comparar: su comparación permite comprender *cómo* comienzan los intentos de liberación radical, a qué conducen y por qué fracasan. Y es que tanto en la primera como en la segunda se trata de liberarse de la forma sujeto, de la subjetividad, sin abandonar la idea de libertad: son modelos (fallidos) de liberación radical que se han vuelto decisivos para nuestro presente porque no son meramente construcciones teóricas, sino que son históricamente efectivos —o factores decisivos en la historia misma de liberación que ha producido nuestro presente—, y es por eso que también han producido las *formas* actuales de subyugación, servidumbre o dominio. En este sentido, la teoría retrospectiva de Menke quiere mirar hacia adelante —a la dialéctica de la liberación radical— pues esta es la que muestra dónde los dos modelos son producciones de verdad (o *veridicción*, como diría Foucault). Ambos deben pensarse juntos desde la idea de liberación radical y como sus realizaciones fallidas —la transformación de su liberación radical en servidumbre renovada— para poder extraer un *concepto* de liberación radical que le ponga fin a su fracaso, esto es, empujando más allá de sí mismos en sus realizaciones (fallidas). Sólo una vez hecho esto, dice Menke, podría abordarse la cuestión de cómo se podría establecer la “liberación radical en el mundo: cómo se podrían combinar la libertad subjetiva [-social, I.V.] y la liberación radical” (TdB 16-17)¹⁸⁶

185. Para el primero, además de TdB (cap. 3), véase: Christoph Menke, “Breaking Bad: Versuch über die Befreiung”, *WestEnd— Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2016, no. 2, 2016, pp. 3-24. Para el segundo, además de TdB (cap. 4), véase: Christoph Menke, “Die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft (Philosophiekolumne)”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen*, August Verlag, Köln, 2018 (ed. Carl Hegemann), pp. 77-93 y, del ya citado “Dialektik der Befreiung”, op. cit., véase pp. 18-26.

186. Esta es la clave que me dará pie, ya en el *Balance* final de este trabajo, a intentar suturar la brecha que la crítica de Menke a la libertad “social” de Honneth deja en mi propia pretensión de complementariedad (Véase en particular, *Balance* §3)

Hasta aquí, el planteamiento (general) de una teoría de la liberación como la de Menke, o sus intenciones. En su concreción muchos de ellos recogen —y extienden, en ocasiones reformulándolas— planteamientos que ya hemos tenido ocasión de tratar. Uno de ellos es el concepto de libertad con el que comienza su andadura, es decir, el de una caracterización esencialmente negativa o, más precisamente, el de la libertad como la negación de la no libertad (*Unfreiheit*).¹⁸⁷ Esta tesis se compone ahora de otras dos: la primera afirma que la libertad niega la no libertad porque es la fuerza del comienzo, la segunda afirma que esta fuerza del comienzo no es, a su vez, algo dado. Llamáramos a algo o a alguien —una ejecución o un yo— no libre (*unfrei*) si ello o ese alguien está determinado por lo dado: “ser no libre” significa ser una mera consecuencia de algo dado y la no libertad significa sometimiento a, o estar determinado por, lo dado. La libertad es, en este sentido, la fuerza de empezar, pero no porque se rehaga o niegue lo que se le da, sino porque se hace respecto al hecho mismo de que se de: niega la positividad rompiendo la regla de lo dado como la fuerza de ruptura de la cadena de consecuencias que produce un (nuevo) comienzo, ahora por sí mismo. La segunda tesis continua esta línea y añade, como decía, que el empezar tampoco está dado, porque si ser libre significa que alguien o algo comienza por sí mismo, es decir, no es una mera consecuencia de algo dado, entonces ser libre —es decir, tener la fuerza para empezar— no puede ser algo meramente dado, en el sentido de algo a seguir. La fuerza del comienzo no puede ser una cualidad o habilidad que se *tenga* o un logro; la libertad “no es un estado normal, no es ni normal ni un estado”, sino la libertad del comenzar sólo de tal manera que no se dé, sino que comience: la fuerza del comienzo debe comenzar por sí misma.¹⁸⁸

Ciertamente aquí podemos ver alguna variación significativa. La experiencia de la subyugación —el primer paso fundamental en el devenir de la libertad— se va a convertir no sólo en lo abstracto de un paso de la naturaleza a la sociedad, sino en la afirmación más concisa de que el estado natural es un estado de no-libertad (*Nichtfreiheit*)—en el que no hay libertad, y no de no libertad (*Unfreiheit*)—¹⁸⁹ y, por tanto, no puede ser suprimida o robada (allí no hay libertad ni subyugación, sólo fuerza y debilidad, y el dominio de los fuertes sobre los débiles). Pero, en cualquier caso, la producción de la libertad comienza cuando este estado deja de ser natural (o deja parecer natural) y la ausencia de libertad se experimenta como servidumbre o subyugación. Esto sigue siendo lo que hace que este estado de subyugación sea no-natural, es decir, un estado en el que no ser libre significa estar privado de libertad —experiencia con la que nos encontramos por primera vez en la sociedad. La primera experiencia verdaderamente societal, la primera experiencia de una relación no-natural, es la experiencia de la no libertad, o, dicho de otro modo, el comienzo de

187. Según esto no hay libertad que sea meramente afirmativa: si “es meramente *afirmativa* [es] porque lo es [sólo] meramente” (TdB 27). Par esto y lo siguiente TdB 27-29.

188. En palabras de Menke, y de forma concisa: “Si la libertad de comenzar es la negación de la no libertad (primera tesis) y si la libertad de comenzar existe sólo de tal manera que no existe, sino que deviene (segunda tesis), entonces la no libertad no es sólo lo otro de libertad a la que se enfrenta y que deja atrás. Más bien, como lo otro de la libertad, la no libertad es el comienzo de la libertad. La libertad comienza con la experiencia de la subyugación” (TdB 28)

189. La relación conceptual entre *Unfreiheit* y *Nichtfreiheit*, es paralela a la que (más arriba. 2.1.b) vimos respecto a *Unrecht* y *Nichtrecht*. Si las dos última debía traducirse (para no perder su doble sentido) como “no derecho” y “no-derecho”, lo propio se debe hacer, respectivamente, con “no libertad” y “no-libertad”.

la libertad, donde comienza su devenir, es la experiencia de la negación societal de la libertad:

[L] a privación de la libertad precede a su producción: la libertad se produce experimentando que estamos privados de ella. [...] [S]ólo surge en objeción contra su negación. [...] no existe hasta que es negada y producida en contradicción con su negación. Esto es la liberación; la liberación es la producción de la libertad a partir de la experiencia de subyugación: la producción de la libertad a través de la negación de su negación. (TdB 129)

Todas estas son tesis que ya nos suenan de lo expuesto con anterioridad. Cabría decir, por tanto, que Menke reúne en *Theorie der Befreiung* las diferentes hebras que hemos venido observando, por separado, y las reúne en un argumento mucho más general —con y más allá de Hegel— y manteniendo el temple de una dialéctica (sin superación) que recorre toda la obra.

Pero esto no es del todo así. Una de estas cuestiones sería, por ejemplo, la de la ambigüedad que presenta el devenir de la libertad.¹⁹⁰ También ahora, no podría entenderse el surgimiento de la libertad —así se vuelve a reproducir el argumento— sin asumir que ya existe, pues la libertad deviene sólo en libertad, nace de la experiencia de la libertad. Sin embargo, en este punto de su argumentación, Menke introduce una variación a lo que ya habíamos visto: ciertamente en esta ambigüedad no *hay* liberación, es decir, la liberación como devenir de la libertad no se puede hacer y llevar a cabo pues no es ser, pero el ser que la precede es ahora una experiencia de la libertad —el ser al comienzo de la liberación es el ser inmediato de la libertad— que se ubica en cómo somos al experimentar el *placer de la fascinación* (TdB 229, 472, 490). Aquí seguirá manteniéndose la ambigüedad pues la experiencia de fascinación sólo deviene libre a través del acto de liberación que emana de ella en la salida de la experiencia,¹⁹¹ pero aquí ya vemos el camino, digamos, innovador en el que parecen reunirse los diferentes problemas y cuestiones —paradojas— que hasta ahora habíamos tratado.

La salida a este atolladero que a Menke le proporciona la experiencia de un placer de fascinación es abordar el proceso en el que la libertad se produce a través de *narrativas*: el pensamiento de la liberación debe partir de las narrativas (y volver siempre a ellas como su

190. La experiencia de la libertad como inmediata aún no es libre, sino que primero debe devenir en libertad; la libertad debe ser liberada porque mientras la libertad aparece como un ser, como un mero estado en la experiencia, la liberación es su propio opuesto. La libertad como mero estado es indistinguible de la no libertad. Véase para esto TdB: Parte I, “Einleitung” (pp. 20-23), y, de forma resumida en pp. 488-490

191. De esta ambivalencia o ambigüedad de la libertad surge la cuestión de la liberación, pero el devenir de la libertad como liberación “no debe de significar disolver el ser de libertad en un devenir infinito e interminable, más bien, es el que sólo puede entenderse desde su devenir: el mero ser de libertad no es el ser de libertad” (TdB 473). El problema al que se enfrenta el intento de comprender el devenir de la libertad, es decir, el de responder a la cuestión de la liberación, parece irresoluble: es el de el proceso que se supone que produce libertad. El proceso de liberación no puede ser un acto o un acontecimiento, pues la libertad no puede haber sido producida por un acto de revolución o por el curso de la evolución: la revolución presupone libertad, la evolución nunca conduce a ella —esta es la “paradoja de la liberación” y denota la dificultad fundamental, si no aporía, en la que cae el intento de conceptualizar la producción de libertad. Todo intento de comprender la liberación queda aplastado entre los extremos de la acción y del acontecimiento, de la actividad y de la pasividad, que son tan mutuamente excluyentes como mutuamente se presuponen.

terreno oscuro) precisamente porque siempre son narraciones de algo inenarrable: hablan de una experiencia —la experiencia de la fascinación— que no se funde en ninguna continuidad narrativa de significado y sin la cual la liberación no va a poder entenderse. Aquí es donde encontramos lo que Menke llama el “momento estético de la liberación”, y que adjudica al “milagro” o la “maravilla” (Wunder) de la libertad (TdB 474). La utilidad de estas narrativas para el pensamiento de la liberación es que demuestran, a través de su forma, cómo la *pasividad* —de la experiencia— y la *actividad* —de la narración— están entrelazadas o, dicho de otro modo, cómo del padecimiento liberador de la fascinación puede surgir una acción, el acto de liberación.

§16. Estética de la liberación: de la experiencia de fascinación al pensamiento. La “estética de la liberación” implica entender la libertad como efecto de una experiencia que conlleva una liberación o efecto liberador no (plenamente) consciente o de la que el sujeto no puede ser consciente —en el sentido de una experiencia mas acá o más allá de la autoconciencia.¹⁹² Es en esto en lo que cambia la forma en que procede la reflexión filosófica sobre la liberación que Menke nos propone: parte ahora de lo que denomina una concepción “materialista” de la liberación —opuesta, digamos, a una comprensión “idealista”—, con lo que la autoconciencia inarticulada y no ilustrada de los sujetos es desplazada por el comenzar con su experiencia liberadora.¹⁹³ Esta experiencia es liberadora en un sentido *radical* porque rompe la identidad que el sujeto reproduce en todo lo que hace y sabe —y por tanto también en todo lo que sabe *sobre sí mismo*. Para pensar en la liberación se debe iniciar el camino (o retrotraerse al origen) de una experiencia que no puede transformarse en conocimiento subjetivo, en conocimiento a través y como autoconciencia: “el pensamiento de la liberación exige la liberación del pensamiento del conocimiento a la experiencia; o más precisamente: la diferencia entre conocimiento y experiencia” (TdB 108).

En lugar de articular la autoconciencia de poder actuar, se debe entonces pensar desde una experiencia que, de una manera inexpugnable, “precede a su reflexión”, pues no se encuentra en sí misma, en la autoconciencia, sino que “se le da desde fuera, desde otro lugar”

192. La operación básica en el *descubrimiento* griego de la libertad fue siempre la “emancipación de la consciencia” (Herbert Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*, J. Mortiz, México, 1973 (trad. A. González de León), p. 86 y 143.): alcanzar la consciencia, el conocimiento y la voluntad, la emancipación a través de la emancipación de la consciencia. Lo que Menke quiere decir con esto puede ser contado por las historias que muestran cómo la libertad fue descubierta o producida en la cultura griega en el siglo V antes de nuestro tiempo. Véase Orlando Patterson, *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993 (trad. Oscar Luis Molina), “Prefacio”, pp. 11-24. Para la tesis de la genealogía griega de la libertad occidental (o “europea”), véase: Christian Meier, *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2012 (trad. Jefferson Chase), pp. 9-15.

193. Esto se observa con claridad en el “Zwischenstand I” (TdB 224-235) del la primera a la segunda parte, donde Menke ilustra esta posición no sólo a partir de las posiciones de Martin Heidegger y Ernst Cassirer en la “disputa de Davos”, sino más específicamente, a partir de la articulación que Karl Löwith hace de la diferencia, en esta disputa, entre Heidegger y Franz Rosensweig. Para la disputa entre Heidegger y Cassirer: Martin Heidegger y Ernst Cassirer, “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2014 (trads. Gred Ibscher Roth y revisión de Gustavo Leyva, editado por Elsa Cecilia Frost y revisado por Gustavo Leyva), pp. 219-234; para la intervención de Löwith: Karl Löwith, “Martin Heidegger y Franz Rosensweig. Un agregado a *El ser y el tiempo* (1942/1943)”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México D. F., 2006, pp. 91-126.

mediante “textos, imágenes y escenas en las que se produce la experiencia de devenir”: *pensar* en la liberación en este sentido es un pensar “estético”, es decir, un pensar desde una experiencia —o una experiencia anterior— que precede al pensamiento, que no se eleva al pensamiento y no puede ser apropiada como conocimiento subjetivo.¹⁹⁴ La liberación requiere una emancipación de los “sentidos” —debe hacerse en los sentidos—, y por ello es “estética”: “el intento de liberación es una estética de la liberación” (TdB 108).

Este es el camino que Menke toma, ahora decididamente, más allá de Hegel. La liberación de la subyugación del hábito tiene que ser un acto de espontaneidad, y la espontaneidad es la libertad de comenzar de nuevo sin fundamento previo alguno, entonces no puede basarse en una capacidad adquirida —extendida, cambiada y profundizada— en la habituación, sino en lo otro de la capacidad (o en una no-capacidad [*Nichtkönnen*]). Que la experiencia de la libertad de la espontaneidad, que se nos da receptivamente en la experiencia, sea un “empuje [*Stoß*] desde el exterior” (TdB 109), es lo que hace que la teoría de la liberación dependa ahora de las experiencias (y sus narrativas), esto es, de la forma de reflexión estética; una experiencia de la espontaneidad que Menke define como la experiencia de la fascinación o la “fascinación de la experiencia” (porque “la experiencia de la fascinación es la experiencia de la experiencia: la experiencia de lo real-efectivo [*Erfahrung des Wirklichen*]”). Su tesis es, como vimos, que la fascinación es liberadora, que la liberación comienza con la fascinación,¹⁹⁵ y es la crisis de esta experiencia de fascinación de la modernidad la que exige pensar de manera diferente sobre la unidad de experiencia y liberación: requiere una transición de la experiencia a la experiencia —y lo que esto significa para el concepto de pensamiento y su libertad— en la que “el pensamiento de la liberación es al mismo tiempo la liberación del pensamiento”, es decir, una posición estético-materialista que conlleva una crítica del idealismo —o, del concepto de pensamiento de Hegel.¹⁹⁶

La liberación radical, en consecuencia, es una *pretensión del pensamiento*. Si ha de haber liberación y esta debe ser radical yendo más allá de la subjetivación, no puede entenderse al mismo tiempo como una pretensión *sobre* el sujeto (recordemos, de nuevo, que la liberación radical no puede ser un acto que se supone que el sujeto debe realizar, o que puede devenir en un acto, ya debe haber sido experimentado), sino que debe entenderse en su expe-

194. Debido a que “la subyugación es perpetuada” y reproducida por los propios sujetos, como su identidad o segunda naturaleza, la liberación requiere, como dice Marcuse, un “cambio en la ‘naturaleza’ del hombre” (Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Mortiz, México, 1971 (trad. Juan García Ponce revisada por J. G. T.), p. 12-13). Sobre el concepto de lo estético: *Ibid.*, p. 31; sobre el sentido de la emancipación estética: Herbert Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*, J. Mortiz, México, 1973 (trad. A. González de León), p. 86. A diferencia de Marcuse, Menke no piensa la relación entre ambos de tal modo que “la emancipación de los sentidos debe estar acompañada de la emancipación de la conciencia, abarcando así la *totalidad* de la existencia humana” [*ibid.*] —Menke no lo piensa, por tanto, como una relación de complementación.

195. De esto se trata la historia de Moisés y de la zarza ardiente en el segundo libro del *Éxodo*: cuenta, desarrolla, nada menos que una teoría de la liberación en la experiencia convirtiéndose en el paradigma de todas las narrativas de la liberación radical. Que sea el paradigma, de hecho, hasta nuestros días, lo muestra Menke con un ejemplo contemporáneo del comienzo de la serie de televisión *Breaking Bad*. El que ambas narrativas no digan lo mismo, se convierte, sin embargo, en un paso más en el desarrollo de Menke, pues donde *Breaking Bad* cambia y varía el paradigma del *Éxodo* —de hecho, rompiéndolo—, se muestra una crisis de fascinación en la Modernidad: “La modernidad roba a la fascinación su contenido religioso y lo estetiza” (TdB 110). La ejemplificación de esta crisis es el surrealismo (TdB 194-208).

196.

riencia, es decir, en su realidad efectiva. Así es como Menke entiende que la estética piensa en la liberación: describe y examina la liberación que tiene lugar en la experiencia yendo más allá de la liberación en la experiencia al pensarla. El concepto de liberación radical es, por tanto, un concepto estético o que tiene lugar en la experiencia estética: “acontece [*ereignet sich*]” (TdB 485); no tiene primero que hacerse (y sólo se puede hacer) porque tenga lugar en la experiencia, sino que toda experiencia verdadera, es un acto de liberación radical porque al experimentar algo, ya nos liberamos.¹⁹⁷

Sin embargo, la formulación del comienzo estético de la liberación tiene, para Menke, tanto un costado liberador como uno limitante. Por un lado, la determinación positiva del placer de la fascinación afirmaría que esta es la experiencia de “lo realmente efectivo [*das Wirkliche*]” —y, por tanto, que va más allá de la “realidad” [*Realität*] que determinamos con la medida y ejecución del hábito—; es por ello la experiencia de que algo no puede ser determinado: la experiencia del “ser-ahí” de lo indeterminado —la existencia de la negatividad, como cosa o evento— elude toda determinación y se nos aparece en la experiencia, en lo real efectivo, como indeterminado, y, precisamente por ello, siendo al mismo tiempo lo *determinable* (TdB 486). En la experiencia fascinadora, se nos aparece la posibilidad “pura de determinación”, es decir, al experimentar la fascinación somos liberados de la ley de la identidad y “devenimos determinables —libre determinadores” [*Wir werden selbst bestimmbar – bestimmungsfrei*], ubicando al yo y a su objeto en un estado de determinabilidad.¹⁹⁸ Por otro lado, sin embargo, es la misma fundamentación estética de la liberación radical en la experiencia la que, al mismo tiempo, la limita: está limitada al presente de la experiencia, es decir, depende y se restringe al hecho de que algo realmente efectivo está presente —está aquí presente— y es, por tanto, contingente y transitoria, debido a que depende de que algo realmente efectivo aparezca, e incluso cuando lo hace, la misma experiencia puede disolverse, desaparecer —“La liberación estética pasa como embriagada [*im Rausch*]”. La consecuencia de esto es que, para sea verdaderamente liberadora, debe “con-

197. “[C]omo una *teoría* estética, la *teoría* de la liberación radical comienza por tanto a examinar la experiencia” (TdB 485 curs. mías). La experiencia es así el “contraconcepto estético” del hábito: toda experiencia verdadera, es la experiencia de un o lo indeterminado —de algo que no puede determinarse en las medidas de lo habitual (o a través de las medidas o criterios que proporciona el hábito). La experiencia va más allá de lo determinado y el momento en que esto sucede es el momento de la fascinación: en ella el yo padece “la demolición de su actividad determinante y afirma este padecimiento. La fascinación es el placer de padecer la indeterminación” (TdB 485-486). Obsérvese aquí, en esta formulación, como se sitúa en una posición diametralmente opuesta a la de Honneth cuando este último, desde su perspectiva terapéutica hacia del malestar del “padecer de indeterminidad” el leitmotiv tanto para el diagnóstico de la patología como para tratamiento (véase del capítulo 1 §1 y 1.3.a §14).

198. En su fascinación, el yo afirma este estado —siente placer en ello por la liberación radical. Sin embargo, la determinabilidad que el yo experiencia en la fascinación no sólo interrumpe la determinación del hábito, sino que la hace posible: permite una determinación que no es la que se ejerce por medio de una facultad —es decir, la que sigue un hábito—, sino que es una determinación que lo capta de nuevo, es decir, que produce una determinación únicamente a partir de la posibilidad de determinación. La libertad de comenzar, que es la libertad de la espontaneidad, no es, por tanto, una fuerza que el yo tenga originalmente, sino que ocurre entre el yo y lo realmente efectivo. La espontaneidad, como efecto de lo realmente efectivo, como un efecto de la experiencia, es —como vimos— receptiva, pasiva, se padece.

formar una memoria [*Gedächtnis*], debe “aferrarse” a la experiencia y “recordar[la]” [*festhalten und erinnern*] (TdB 487).¹⁹⁹

Aferrarse a la experiencia no significa, sin embargo, ejecutar algo ya, en un momento dado, sino recordarla, esto es, repetir el pensamiento de la experiencia de fascinación. Es cuando lo hace, que la experiencia se convierte en pensamiento —en el pensamiento del recuerdo y la memoria de la experiencia— y puede desarrollar a partir de la experiencia de la liberación radical la idea misma de liberación radical. Pero, por lo mismo, el pensar en la experiencia de fascinación no suplanta, no reemplaza, no toma el lugar (no puede hacerlo) de la experiencia, sino que se trata de pasar de la experiencia al pensamiento volviendo a la experiencia: se trata de “liberar el pensamiento para repetir dentro de sí mismo el padecer de ese efecto que nos libera en la experiencia” y que viene del exterior, y esto quiere decir, como dice Menke, que “el pensamiento de liberación es – estructuralmente, según su forma – materialista” (TDB 488).

Esto pone definitivamente encima de la mesa dos modelos de liberación: uno greco-dialéctico de *apropiación* y otro estético-materialista de *aprobación*. Al principio está la paradoja de la liberación: la liberación no puede ser un acto ni un suceso, pues si la liberación no puede hacerse, debe haber sucedido, y si no puede suceder, debe hacerse que suceda. La resolución de la paradoja del modelo greco-occidental de emancipación de la consciencia es que el hábito, que empodera al yo y hace al sujeto, precede a la liberación la cual consiste en devenir consciente del hábito y por tanto presuponerlo, *apropiárselo*, como su in- o no-consciente: al convertir la subjetividad en identidad, la ironía (o la tragedia) de la liberación greco-dialéctica es la subyugación a la identidad que precisamente la ha producido. Por eso la estética de la liberación busca otro punto de partida: el de la experiencia pasiva que padece y por la que el sujeto se libera de sus hábitos y por tanto de su identidad. En ella el yo padece el efecto de lo determinable-indeterminado —padece la fuerza del comienzo, de la espontaneidad como efecto—, la cual sólo se vuelve liberadora cuando se *aprueba* y, por tanto, se recuerda —es decir, cuando se va más allá y la experiencia deviene en la liberación siendo pensada. El modelo estético materialista, por tanto, también conecta eventos y actos, pero lo hace en *retrospectiva*: entiende el acto de liberación que sigue al acontecimiento, suceso o evento de la liberación, pero no apropiándose en la consciencia —porque esto golpea en el presupuesto de una identidad no-consciente—, sino repitiéndose en el pensar del padecer (y por tanto del exterior) no disolviendo lo apropiado, sino aprobándolo.

Con este intento de salir de la paradoja de la liberación, la estética de la liberación da una respuesta diferente a la pregunta por el ser y el devenir de la libertad. En el modelo dialéctico —griego, que llega hasta Hegel—, el ser de la libertad es el resultado de un devenir consciente de sí mismo que es “creativo” [*schöpferisch*], pero que, al mismo tiempo, está “retroligado” [*zurückgebunden*] a aquello que lo hace consciente —la habituación—, con lo que presupone la libertad: entiende el devenir consciente como una negación determinada, que, por muy transformadora que sea, permanece atada a su punto de partida —a lo negado—, lo cual es una “forma no libre” (*unfreier Gestalt*). El modelo dialéctico sólo puede

199 La cuestión del yo emerge justo aquí, pues el *quién* experimenta la liberación se refiere también a cómo es el yo, cómo tiene que entenderse y comprenderse el yo (a sí mismo) cuando experiencia su liberación en la fascinación. Esto implica no sólo experimentar la liberación en el presente, sino pensarla, es decir, preguntar qué significa que el yo esté ahí preguntando sobre el significado de la fascinación que el yo padece como un efecto —el efecto de un objeto indeterminado, que lo hace determinable.

pensar la unidad de ser y devenir desde la esencia —desde el ser—de la libertad —y no desde su devenir—, y lo hace de tal manera —o precisamente por ello— que “contamina” la libertad con la no libertad, con el dominio o servidumbre. El modelo estético, por su parte y al contrario, mostraría que:

[L]a libertad en la experiencia de fascinación está ahí de forma inmediata [*unmittelbar da*]. La experiencia de la fascinación es el ser afirmativo de la libertad. Pero sólo lo es porque es de igual modo el devenir de la libertad, la libertad como liberación, como negación. Sólo hay experiencia de fascinación después de la habituación, después de la subjetivación; ella [la experiencia de fascinación] nos libera de su [de la habituación] ley de identidad. En la experiencia de fascinación somos libres, inmediatos y afirmativos [*frei, unmittelbar und affirmativ*], y nos liberamos en ella, mediata y negativamente (o negativamente). En la experiencia, la libertad y la liberación, el ser libre y llegar a ser libre, caen en uno. (TdB 490)

Sin embargo, “a pesar de esto – o precisamente por esto–”, dice Menke:

[...] la liberación debe ir más allá de la experiencia: la libertad debe primero devenir. Porque el placer de la fascinación promete liberarnos del hábito. Pero no puede cumplir esta promesa; vuelve a caer en el hábito. La liberación en la experiencia se traiciona a sí misma. La liberación, entonces, debe ir más allá de la experiencia de la fascinación precisamente porque esa experiencia *es* liberadora. (TdB 490)

Y es justo aquí donde encontramos el último de los elementos de esta “estética de la liberación”, pues al decir que la libertad “sólo deviene porque ya devino” —o porque el devenir de la libertad que impulsa la experiencia de la fascinación lo hace, la impulsa, “más allá de ella, [...] más allá de sí misma”, también debe —junto al padecer la experiencia y el recordarla— “decidir”.

Debe devenir en la decisión para [*für*] la liberación. Decidirse por la liberación significa entenderla como la verdad propia —la verdad del yo—, es decir, pensar la liberación radical. (TdB 490)

Quedan reunidos aquí los tres elementos que, por otro lado, conforman la enseñanza de la experiencia narrativa-histórica del Éxodo —la cual es el contra-modelo para la liberación de la comprensión grieco-dialéctica— y que define los tres pasos conceptuales del pensar desde una estética de la liberación: padecer, recordar y decidir.²⁰⁰

§17. De las liberaciones fallidas y realización de la liberación: el retorno de lo social. En la revisión de los análisis y argumentos con los que trata de dilucidar un concepto de liberación radical en sus narrativas, Menke expone cómo éste debiera ser un concepto estético o el programa de una estética de la liberación. Entiende la liberación, como hemos visto, como una ruptura con la determinación social y la existencia del sujeto que tiene lugar en la experiencia de lo no-habitualizado. Y es en las formas de pensar y vivir a las que conduce el programa de una liberación radical de la existencia social donde distingue dos concep-

200. Esto corresponde a los tres momentos que, escuetamente, Menke ya definía en su “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus” (véase DdB 18-26), sin bien allí lo hacía sin la salida que le proporcionaba la “experiencia de fascinación” y aún sin la proyección de articular una teoría de la liberación que aprendiera de las liberaciones fallidas.

nes extremas que entienden el concepto de maneras opuestas: como *individualización* y como *singularización*. El paradigma de la primera concepción es el del *homo economicus*, caracterizado por Menke como aquel preocupado por su “autosuficiencia” (*Selbständigkeit*), mientras el paradigma de la segunda concepción es la existencia religiosa, es decir, aquel que remite a la “obediencia” (*Gehorsam*). Ambas figuras de la liberación radical y anti-social no sólo son opuestas, sino que son opuestas en su forma de ser igualmente fallidas; es más, es de esta doble oposición desde donde surge tanto el programa de pensar la dialéctica de la liberación radical como la estructura de su concepto.

Ya hemos visto como la libertad es, para Menke, la libertad del nuevo comienzo, y el comienzo no es un acto de voluntad, sino que se experimenta —así comienza la liberación. Sin embargo, también la liberación debe ir más allá de su comienzo en la experiencia y afirmar la experiencia de la liberación pensándola lo cual requiere el recordar la fascinación de la experiencia: el pensar recuerda eso y cómo llegó a ser a partir, sólo emergiendo, de la experiencia. Pero las experiencias hay que narrarlas, por tanto, el pensamiento de la liberación debe comenzar con una narración: pensar en la liberación sólo es posible pensando en la narración de la liberación. El programa de una estética de la liberación despliega la conexión entre pensar y el narrar y Menke ejercita esto, en concreto, a partir de dos casos extremos de liberación “radical” —donde “radical” es una liberación que hace de la ruptura con el hábito social experimentado en la fascinación sea el principio de la existencia, de la vida. Ambos, en este sentido, “radicales”, son modos de existencia que están fuertemente en oposición entre sí: el primero —como la individualización del *homo economicus* como autosuficiencia— es la existencia económica en su destino específicamente moderno como el yo que vive únicamente en aras de su “preservación e incremento” [*Erhaltung und Steigerung*] (TdB 246, 311, 339, 463); el segundo es la existencia religiosa en su comprensión específicamente monoteísta como el yo que vive únicamente en relación con un “mandato” superior “trascendente” (TdB 402, 415, 464, 496). En su oposición, ambos modos de existencia luchan entre sí como los extremos de una división que atraviesa la forma de vida moderna —tanto social como espiritual, tanto práctica como teórica.²⁰¹

La existencia económica y la religiosa luchan entre sí bajo una misma premisa que define el concepto de liberación radical: que la liberación rompe con el hábito y por tanto la libertad está más acá o más allá de lo social. Ni los económica ni los religiosamente libres se entienden a sí mismos como participantes sociales, sino que están (o lo pretenden) fuera de la sociedad: entendida económica y religiosamente, la liberación sale de la *Sittlichkeit*.²⁰² La

201. Para esto véase la “Introducción” de Jürgen Habermas a su *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006 (trads. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco J. Gil Martín *et al.*), pp. 9-15) – Cuando Menke habla de modelo (o forma de vida) “económico” y “religioso” lo hace como la abreviación de estos dos entendimientos específicos y asumiendo que hay también otras formas completamente diferentes de economía y de religión.

202. Tanto el autosuficiente económico como el oyente religioso son “idiotas”; la voz de la sociedad, de la responsabilidad por la interacción social y su moral e instituciones, se ha callado para ellos. La “voz de los espíritus” (Nietzsche), que les habla y los llama a la libertad, tiene otras fuentes ajenas a la sociedad. Esta voz de los espíritus permite, incluso obliga, a considerar las responsabilidades y limitaciones *sittliche* como meras convenciones —y a romperlas. En oposición a la *Sittlichkeit* de la costumbre social, tanto la liberación religiosa como la económica dicen: “todo está permitido” —ambos son antinómicos, nihilistas— si bien el yo religioso quebranta la ley ética por amor a Dios y el yo económico por voluntad propia, por egoísmo o por sentido de lo propio. Esta es la (o doble) razón por la que Menke comienza la parte II

contraposición, oposición, diferencia entre los dos modelos de liberación radical —la economía y la religión— se puede resumir en tres pasos: ambos modelos de liberación critican, desde su misma definición o determinación, a la sociedad (1), tienen como reacción motivadora un contenido diferente de *vergüenza* del yo, y como medida de crítica un criterio de *verdad* hacia el que se liberan (3).²⁰³

- (1) Determinar la libertad es pensar en la aprobación de la liberación en la experiencia: mientras en la determinación *económica* de la libertad ser libre significa abrirse y aprovechar las posibilidades, las facultades —la libertad, entendida económicamente, consiste en *conservar e incrementar* las facultades propias—, en la determinación *religiosa* de la libertad ser libre es establecer la relación con el infinito —la relación entre la dirección y el mandato— de tal forma que se *obedezca* a la pretensión infinita. Para ambos surge inmediatamente la pregunta de en qué sentido son determinaciones de *libertad*, es decir, por qué conservar e incrementar u obedecer deben ser los comportamientos de una existencia libre, y la respuesta pasa tanto por la vergüenza del yo como por su definición de la verdad.
- (2) Ambos modelos entienden la transición a la existencia libre de tal manera que el yo niega su antigua existencia social, y lo hacen primero —como reacción motivadora— en el sentimiento de vergüenza del yo de esa antigua condición: la vergüenza del yo aglutina el poder de la liberación de la antigua condición y el motivo para alejarse de ella,²⁰⁴ ya sea entendiendo esa existencia social de la sociedad como dependencia o como subjetividad autoconsciente. En la primera, la vergüenza económica de la dependencia de la sociedad, el yo se avergüenza de cómo su debilidad, miedo o pereza en el uso de sus propias facultades ha dejado a otros que pueden dirigirlas; al avergonzarse de esto asume la responsabilidad de sus facultades —se preocupa por ellas— y se le revela su auto-suficiencia. En la segunda, la vergüenza religiosa de la autoconciencia, el yo se avergüenza de haber visto en sus propias facultades la razón de su existencia y se revela a sí mismo que sus facultades —y por tanto, él mismo— no pueden hacer nada, o no son nada, su nada. Aunque por razones opuestas, ambos modelos de liberación formulan una crítica de la existencia social cuya reacción motivadora es la vergüenza: en el modelo eco-

de su estudio —la que corresponde a la “liberación de la autosuficiencia” y la “liberación de la obediencia” (respectivamente TdB cap. 3 y 4)— citando a Nietzsche: “¿Que es, pues, lo que con tanta frecuencia nos inquieta, que mosquito no nos deja dormir? A nuestro alrededor suceden cosas como animadas por espíritus, cada instante de la vida quiere decimos algo, pero no queremos escuchar esa voz de los espíritus. Cuando estamos solos y en silencio, tenemos miedo de que nos susurren algo al oído, y por eso odiamos el silencio y nos aturdimos con la sociabilidad” (Frederich Nietzsche, “Schopenhauer como educador” (Consideraciones intempestivas III), en *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011 (trads. Joan B. Linares, Diego Sánchez Meca & Luis Enrique de Santiago Guervós), pp. 749-806, aquí. p. 777). La importancia de Nietzsche —aquí, y, a partir de aquí, en el resto de su obra— es que “revela una estructura básica de la liberación que puede interpretarse en las dos direcciones” que describen la “individualización (que produce el hombre económico)” y “la singularización (que produce existencia religiosa)”, por lo que, para Menke, sus “escritos pueden usarse para explicar ambos modelos” (TdB 239, nota 1, 365-366)

203. Para lo siguiente: TdB 466-470

204. “La vergüenza”, escribe Marx, “es ya una revolución. [...] La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma”, y, continúa: “Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto” (Karl Marx, “Cartas cruzadas en 1843”, en *Escritos de juventud*, FCE, México, 1982, pp. 441-460, aquí: p. 441).

nómico debido a su dependencia de los demás y en la comprensión religiosa debido a la centralidad para consigo mismo; pero este no es su criterio, necesitan una verdad *hacia* la que liberarse.

- (3) La respuesta a la pregunta de por qué (y por tanto del *derecho* a) la vergüenza sobre su anterior existencia social es la de la verdadera existencia. El ser social del yo es el ser falso y, en consecuencia, la liberación *de* lo social es el camino *hacia* la verdad (la verdad sobre el yo que, al mismo tiempo, sólo puede ser la verdad para el yo). La verdad del modelo económico es ser un ser vivo —es la verdad del ser de la vida— como individuo que hace uso de sus facultades para mantenerse a sí mismo, para ser autosuficiente como individuo. Este es un ser “natural”, es decir, “pre-social” del yo: el yo se separa de su dependencia social y se hace autosuficiente recordando lo que es por su naturaleza —lo que es tal y como nació, en su origen, y así pudiendo restaurar la forma natural del yo. La verdad religiosa es la de estar bajo la pretensión infinita del mandato —bajo la pretensión del “que del mandato” [*das Dass der Gebot*]— que hay que obedecer pues se reconoce que produjo el yo: en tal obediencia, el yo recuerda lo que ha olvidado en su existencia social bajo las leyes pudiendo así repetir la creación del yo a través de la dirección infinita del *que* mandato.

En definitiva, *económico* significa aquí que la liberación —como el camino o devenir hacia la verdad— es el camino del recordar y afirmar la existencia presocial del yo: el recuerdo del *nacimiento* del yo como ser vivo que se crea y se mantiene como individuo. *Religioso* significa, por su parte, el recuerdo de la *creación* del yo como el efecto de una pretensión infinita que trasciende radicalmente lo existente.²⁰⁵

Ambos conceptos de liberación radical, como decía, *fracasan*, y lo hacen debido precisamente al *poder de lo social* —un poder que no pueden romper— pues lo social *contra* lo que se dirige la liberación regresa dentro (al interior) de la (toda) liberación. En la liberación económica, ese retorno de lo social procede del valor, de la valoración intersubjetiva, de las facultades. Las facultades que le importan al individuo económico no dejan, pese a su individualismo, de ser valores (o valoraciones), y los valores dependen del juicio de otros, por tanto, la dependencia (social) de la huye vuelve, regresa, obligando al yo —que quería restaurar su individualidad en el uso autosuficiente de sus facultades— a un incremento infinito de su propia autoafirmación: la existencia económica se vuelve *serial* (véase TdB 312-343). En la liberación religiosa, el retorno de lo social procede de lo que deviene, nuevamente, en ley. El mandato trascendente, cuya pretensión incondicional libera al yo de la existencia social sometida a las leyes (sociales, *sittliche*), restituye la autoridad (social) de una (otra) ley de la que quería liberarse. Esto obliga al yo no sólo a repetir su éxodo de la

205. El destino natural al que remite el individualismo económico refleja para Menke como el modelo económico es, no solo naturalista, sino “más precisamente: biológico” (TdB 468). Esto se verá, más adelante, si bien no en la profundidad que probablemente merece (véase apartado 2 de las “Proyecciones”), en el *Entreacto* al capítulo 3. El trascendentalismo religioso, por otro lado, remite el yo hacia una exterioridad supra-natural o, incluso, anti-natural: es “negativista” —dice Menke— en cuanto a que “separa el yo de sí mismo” (TdB 468). En los términos de la (doble) mención anterior a Nietzsche: la liberación económica escucha la voz de la naturaleza (o de la vida) en la “voz del espíritu” que nos habla desde afuera, mientras que la liberación religiosa escucha la voz de la trascendencia (o del otro).

ley, sino a radicalizarlo infinitamente: la existencia religiosa se vuelve *mística* (TdB 432-442).²⁰⁶

Aquí es donde termina el paralelismo entre los dos conceptos de liberación radical, es decir, donde fracasan, pues aunque ambos fracasan, no lo hacen ni en la misma medida ni de la misma manera, y, por tanto, cuando queremos aprender de cómo esas dos liberaciones radicales fracasan —recordemos, el objetivo de Menke—, la experiencia misma del fracaso adquiere un significado determinante para la comprensión (y aprendizaje) de su significado para el futuro: en primer lugar, se trata de reconocer el fallo, sí, pero sobre todo, y en segundo lugar, de “asegurar la sobre carga” [*den Überschuss zu sichern*] (TdB 470). Pero, ¿qué es exactamente lo que debemos aprender una vez reconocido el fallo?, ¿qué es esta “sobre-carga”, excedente, sobrante o, incluso, superávit (de validez)?

Si recapitulamos —ya para concluir— tenemos que la disposición básica que definía la liberación era que en el proceso en el que comenzamos de nuevo —en el que comenzamos a comenzar— la liberación misma cambia radicalmente cómo determinamos: cómo percibimos, sentimos, deseamos, queremos que algo, incluyéndonos a nosotros mismos, sea (o debiera ser) —la liberación libera nuestra determinación. La tesis inicial de Menke era, por tanto, que las ejecuciones son libres cuando comienzan de nuevo, porque eso significa que no se derivan de algo anterior y dado, ni son una mera consecuencia de otras disposiciones, sino que surgen por sí mismas: no se derivan de lo que algo ya es, o era, sino que ocurren únicamente por el hecho de que son. El destino libre es nuevo o un comienzo, porque no continúa y repite una determinación dada, sino que comienza desde donde no hay nada más que un algo real pero indefinido que se nos aparece: la libre determinación es enemiga del *hábito* porque éste determina cada determinación presente según las anteriores determinaciones y de forma idéntica a ellas. Este es el origen de la subyugación o la no libertad: determinar algo (y a uno mismo) como aquello que ya está habitualmente determinado y que se deriva de la determinación. Comenzar de nuevo, por otro lado, significa determinar algo o/y a uno mismo como libre de esta identificación o identidad.

Si el problema es que el hábito es necesariamente previo,²⁰⁷ la liberación del comenzar de nuevo o del nuevo comienzo —la que rompe con la determinación del hábito como se-

206. La experiencia en la que fracasan no es el final de las dos historias que hablan de la liberación radical de la existencia social. En los términos de las respectivas narrativas con las que Menke ejemplifica ambos modelos, ninguna de ellas termina en mera autodestrucción: tanto *Breaking Bad* como el *Éxodo* apuntan más allá de lo que narran. En *Breaking Bad*, la serialización de la existencia económica, en la que la unidad del individuo se disuelve, se convierte en una experiencia placentera para Walter White —su protagonista, el yo, se siente verdaderamente vivo en ella. En el *Éxodo*, la falta de lenguaje y la falta de determinación de la experiencia mística rompe la ley del recuerdo con lo que el pueblo de Israel regresa a la experiencia de fascinación con la que comenzó la liberación de Moisés. Vale la pena señalar —aunque pueda parecer obvio— que, aunque Menke se sirva de la historia del *Éxodo* para formular un modelo materialista-estético de liberación alternativo al modelo greco-dialéctico (señalando la pasividad y dinamismo que Hegel no ve, véase §14), no es este mismo modelo el que simplemente se reproduce nuevamente como segundo modelo de liberación radical fallida. Por medio, interviene la caracterización específicamente estética como salida al atolladero de la liberación greco-dialéctica. Es, por decirlo así, la diferencia entre una estructura o forma de pensamiento y el desarrollo de una variación específica de esa misma estructura (que tendría otra variación: la económica).

207. Ya estaba ahí aunque no fuera por sí mismo, no por naturaleza —la “obra de arte del alma”, como dice Hegel—, sino que se ha formado o ha llegado a ser: es un producto de los procesos de disciplinamiento social que nos hacen sujetos, y esto quiere decir, capaces de actuar: la ley de identidad que produce y go-

gunda naturaleza— sólo puede ser *radical* para ser liberación: es la liberación *de* la subjetividad, *de* la práctica y *de* la sociedad —es la liberación que libera la subjetividad, la práctica y sociedad. El hábito, que siempre existe cuando comienza la liberación del comenzar de nuevo, es decir, sin hábito, no hay liberación del hábito: la lección decisiva de la dialéctica de la liberación radical es que el hábito es el presupuesto de la liberación (TdB 498-524); o dicho de otro modo, la liberación radical del hábito y de su ley subjetiva-práctica-social de identidad no es más que la caída por detrás del hábito al terreno que lo hace posible y lo produce (y por tanto “radical” también en un segundo sentido: comienza en la raíz).

Si el hábito precede a la liberación del hábito y la liberación del hábito debe volver detrás del hábito, entonces el paso liberador más allá del hábito no es más que un acto de *recuerdo*. La liberación es el recuerdo del fundamento del hábito, en el que siempre ha estado arraigado, y por el que nunca ha estado presente hasta que ha sido recordado, en la liberación. La liberación del hábito es la liberación del fundamento del hábito que lo establece y, por tanto, la regresión al fundamento es tanto retrospectiva como *prospectiva* (TdB 39): el recordar es un acto de repetición y sólo de esta manera es liberador.²⁰⁸ El recuerdo es repetitivo porque afirma el fundamento por el que vuelve al hábito —inscribiéndose en el hábito— y, por tanto, transformando su fundamento: el recuerdo liberador no es arqueológico, sino progresivo, anula el hábito y con ello comienza una nueva y diferente forma de determinar. Aquí, en la liberación, repetir, recordar y comenzar de nuevo caen en uno, pues la repetición del recuerdo es un nuevo comienzo, un nuevo comienzo del “recordar-repetir” (TdB 527).

La liberación es, por tanto, simultáneamente destructiva y creativa [*destruktiv un kreativ*], incluso tan destructiva como creativa [*zerstörerisch wie schöpferisch*]. No es el acto negativo en el que lo existente —el hábito— se suspende y luego, al margen de él, se produce un acto positivo y constructivo de refundación. Si la liberación se entiende correctamente —es decir, como una repetición que recuerda— entonces la liberación y el restablecimiento no están cubiertos por un hiato [...]. La liberación es en sí misma la contradicción, es decir, la unidad de los dos momentos. Porque si se libera de lo existente recordando el principio, ya es el principio —más precisamente: el comienzo— de lo nuevo. La liberación se debe —continua y únicamente— a su total negatividad creativa o afirmativa. (TdB 527-528)²⁰⁹

bierna el hábito es la ley de y que produce la subjetividad, sin la cual no hay autodeterminación (ni acción, ni sociedad); la ley del hábito de la identidad es nuestra “segunda naturaleza” (TdB 526).

208. En referencia a Kierkegaard, Menke nos dice (TdB 527): “la verdadera repetición [...] se recuerda hacia adelante” (Søren Kierkegaard, “La repetición”, en *La repetición. Temor y temblor. Escritos. Vol. 4/1*, Trotta, Madrid 2019 (trads. D. González & Ó. Parceros), pp. 19-105, aquí p. 21). La frase completa de Kierkegaard dice: “La repetición y el recuerdo son el mismo movimiento, solo que en dirección opuesta, pues lo que se recuerda, ha sido y se repite hacia atrás; la verdadera repetición, en cambio, se recuerda hacia adelante” (Ibid.). Diría que, para Menke, la liberación consiste en ambas.

209. Aquí, Menke juega en contra de Hannah Arendt (*La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2010 (trad. Carmen Corral), p. 437). Según la interpretación de Arendt, esto muestra no sólo la fundación romana de la ciudad, sino también la “historia bíblica del Éxodo de las tribus israelitas saliendo de Egipto, que ha precedido a la ley mosaica constitutiva del pueblo hebreo” (ibid.). Sin embargo, la ley mosaica no sigue a la liberación, sino que la repite: la primera ley es la ley del recuerdo, la repetición de la liberación; la ley de la libertad es la repetición de la repetición que constituye la liberación (sobre esto Menke TdB, cap. 4, pp. 422-426). Dondequiera que el nuevo comienzo se separe de la liberación —termina Menke citando a Albert Camus—, ambos erran —como el “rebelde y la revolución”—, es decir, “desembocan en el mismo di-

La fórmula “la liberación es recordar” —con más detalle: la liberación recuerda el fundamento siempre olvidado del hábito y lo inscribe de nuevo en el hábito, rompiéndolo— explica al mismo tiempo cómo es posible la liberación y cómo lo es realmente. La liberación de la segunda naturaleza que nos define como sujetos —de la segunda naturaleza que somos porque sin ella no somos nada— sólo es posible porque descubre la fuerza liberadora en la ley de la identidad, contra la cual se vuelve la liberación; pues la fuerza liberadora establece la ley de la identidad, que al mismo tiempo la obstruye y, sí, hasta la suprime. Al recordar el fundamento de la ley se realiza la liberación, pues en la liberación de la fuerza —que la ley de la identidad justifica así como la contradice— comienza una determinación que ya no es la del hábito, sino la de un nuevo comienzo: todo depende de comprender adecuadamente el movimiento repetitivo de la liberación para lo cual es importante entendernos a nosotros mismos de tal manera que lo que somos —sujetos con una identidad— sea el efecto de una fuerza cuyo recuerdo y repetición nos liberan.

Menke describe los contornos de tal (auto)comprensión en tres pasos de un movimiento que conduce desde el evento de liberación en la *experiencia* estética hasta la brecha abierta por la habituación subjetivante en la *existencia* del ser humano, y así hacia la *práctica* de la liberación, que establece una nueva ley. En el primer paso la repetición liberadora tiene lugar directamente —en la experiencia estética—, en el segundo explica lo que lo hace posible o justifica a través de la forma en la que el ser humano es, para en un tercero describir cómo cambia la ejecución de la repetición liberadora al convertirse en una práctica. El movimiento de liberación —de la experiencia, de vuelta a la existencia, hacia a la práctica— es el movimiento de la realización o, mejor dicho, de la (auto)realización de la liberación:

[...] la liberación que tiene lugar directamente en la experiencia se vuelve realmente efectiva [*wirklich*] —esto es: práctica— al producir retroactivamente su propia posibilidad (TdB 529)

lema: o la policía o la locura” (Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2008 (trad. J. Escué), p. 289). Para esta dicotomía, véase también: Christoph Menke, “Die Möglichkeit der Revolution”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen*, op. cit., pp. 47-63.

Interludio

Los límites de un derecho de la libertad: individuo, crítica y experiencia

§1. El derecho de la libertad como teoría crítica de la normatividad social. En no pocas ocasiones Honneth ha manifestado su incomodidad con la desconsideración presente en algunas de las objeciones a *Das Recht der Freiheit* (2011) de no atenerse a, o directamente pasar por alto, las propias y manifiestas intenciones del libro.¹ De la pretensión de esbozar para el presente de las sociedades occidentales una “teoría de la justicia como análisis de la sociedad” parece olvidarse la primera parte de la sentencia —desarrollar principios de justicia social— y qué puede significar tal cosa para el análisis de la sociedad en el que debe y puede apoyarse.² Con este segundo elemento de la sentencia, es decir, el del análisis de la sociedad, sólo quiere indicarse en un principio la forma (de justificación) en la que se alcanzarán tales principios de justicia, siendo su punto de partida el concebir las diferentes esferas constitutivas de nuestra sociedad como “encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera” (DRF 9 [10]).

Podríamos entender, si conservamos las intenciones de Honneth, que el análisis de la sociedad que subyace a tal pretensión de —en definitiva— un “derecho de la libertad” es el elemento crucial que limita el potencial del proyecto en su conjunto y que, por tanto, una mejora en alcance descriptivo (o en su análisis funcional) siempre podría mejorar a su vez la teoría de la justicia que se despliega o, por decirlo de otra forma, la justificación de los principios de justicia a los que se llega. Esta me parece una aproximación equivocada, que sin embargo subyace a gran parte de las críticas recibidas. El problema está, a mi modo de ver, en la pretensión misma de una teoría de la justicia, de un derecho de la libertad o, como también podría llamarse, una teoría crítica de la normatividad social: son las presuposiciones sobre las que se mueve las que *limitan* la profundidad del análisis de la sociedad que se despliega. Esto, obviamente, es una perspectiva que va más allá de lo que es de recibo adjudicarle al trabajo de Honneth; mi intención es, por tanto, no tanto una crítica a su teoría

1. Esta es la apreciación general de Honneth a las interpelaciones recogidas en el volumen editado por Magnus Schlette: *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 2018. Para Honneth: “Erwiderung” (pp. 313-349). Citado en lo que sigue como *Erw* seguido de la página. Véase también Axel Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 204-226; “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden and Boston, 2011, pp. 391-422.

2. Véase para una serie de pertinentes aclaraciones: Andreas Busen & Lisa Herzog. “Die Rekonstruktion der Freiheit. Ein Gespräch mit Axel Honneth”, *Zeitschrift für Politische Theorie*, vol. 3, no. 2, 2012, pp. 271-286 y Axel Honneth, “Replies”, *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 2013, no. 1, 2013, pp. 37-49.

de la justicia como análisis de la sociedad —o, a un derecho de la libertad—, sino mostrar las limitaciones de esta, pues precisamente a partir ahí se desvelan las vicisitudes de lo que, en la segunda parte, se entenderá como el *entramado de la libertad*. Dicho sintéticamente: un estudio sobre la libertad (o su entramado), así como del análisis de sus posibilidades en las sociedades contemporáneas, debe ir más allá —esta es la enseñanza que quiero recoger del Christoph Menke— de una teoría de la justicia, de un derecho de la libertad o de una teoría crítica de la normatividad social, para adentrarse en las cuestiones que sus mismas pretensiones no pueden alcanzar.

Siendo este el planteamiento, podría entonces haberse iniciado el camino con el programa teórico de Menke, para, en todo caso, articular desde allí el entramado mismo de la libertad. Baste decir que, desde el comienzo, *ab initio* si se quiere, el programa fue el contrario, pero en cualquier caso, tengo serias dudas de que tal cosa pueda hacerse, y esto a pesar de que el programa de Menke así lo plantea: sólo una vez que podamos entender cómo es posible una realización de la liberación radical —aprendiendo de sus fallos— estaríamos en condiciones de “abordarse la cuestión de cómo podría establecerse la liberación radical en el mundo: cómo podrían combinarse la libertad subjetiva y la liberación radical”³. Así las cosas, debe quedar claro que el entramado de la libertad que se plantea en los capítulos siguientes se sirve más bien de la perspectiva contraria: se trata de partir de Honneth y, a través de una serie de objeciones —que no siempre emergen del trabajo de Menke— poder *complementar* los vacíos o huecos siguiendo una discusión adecuada. En última instancia, por tanto, me dejo guiar por una intuición contraria a la de Menke, pero no del todo alejada; al fin y al cabo, la concepción de la libertad como liberación y su teoría de la liberación radical parecen estar obligadas, finalmente, a volver a lo social tras (o precisamente por) el fracaso inevitable de las liberaciones fallidas (cap. 2 §17) —y esto a pesar de lo que apuntan desarrollos previos como el de una libertad estética (cap. 3). En definitiva, el proyecto de un entramado de la libertad comienza con Honneth, y así se hará ver en lo que sigue.

Para comenzar, su derecho de la libertad —o de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad— tiene una “premisa de partida” (DRF 9 [10]): la libertad individual; o más concisamente: el que la multiplicidad y variabilidad de los valores de las sociedades modernas occidentales queda en realidad subsumida a las variaciones en la repercusión social e histórica de un solo valor como el fundamental (o quizá *meta-valor*), el valor de la libertad individual.⁴ El primer paso del argumento de un derecho de la libertad es, con ello, aunar pretensión u objetivo —desarrollar principios de justicia en la forma de un análisis de la sociedad— y premisa de inicio —la libertad individual como valor fundamental— de forma que ambas quedan entrelazadas para proporcionar un planteamiento general que tiene un segundo paso. Tal y como Honneth lo expone en a penas un par de líneas, en las sociedades democráticas liberales modernas (al menos de Occidente) los diferentes valores éticos rele-

3. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin, 2022, p. 16-17.

4. En opinión de Honneth, esto no supondría, sin embargo, una reducción, sino que refleja la capacidad histórica de la libertad individual de haber sido capaz de “fusionar en uno sólo” los diferentes valores hermenéuticamente considerados como relevantes. En cualquier caso, y a expensas de aportar los elementos explicativos más profusos, es conveniente agregar una razón por la que Honneth no considera completamente arbitrario utilizar el desarrollo de una “conciencia de la libertad”, y de las instituciones que la garantizan, como punto de referencia de su propio intento de reflexión en DRF: la libertad es “el objeto [*Gegenstand*]” de la “investigación en sí misma” (Erw 332) que se plantea en *Das Recht der Freiheit*.

vantes y generalizables (es decir, significaciones de lo bueno) “se han fusionado en uno solo, a saber, la *libertad individual en la multiplicidad de los significados conocidos por nosotros*” (primer paso), de donde se debe deducir (segundo paso) que esta fusión en un solo valor habría dado lugar a que “cada esfera constitutiva de nuestra sociedad encarne [...] un determinado aspecto de nuestra *experiencia de libertad individual*” (DRF 9-10 [10] curs. mías).

Como se puede observar, esta formulación conjuga dos elementos, el de la primacía (explicativa y normativa⁵) de la libertad individual en la sociedad moderna y el de la comprensión de cada esfera de la sociedad como *encarnación* de los diferentes aspectos de nuestra experiencia de libertad; el valor central de la libertad individual, en la multiplicidad de su significados (ponderados histórica, hermenéutica y reconstructivamente), se relaciona así con los principios de justicia encarnados en la sociedad de forma que pueda ser posible entender cómo, en realidad, la idea moderna de justicia o de lo justo “se fragmenta [...] en tantos puntos de vista como esferas institucionalizadas de una promesa de libertad de efecto legitimador” se puedan encontrar como significativos o relevantes. Es de esta forma como sería posible a su vez distinguir en nuestras sociedades contemporáneas las diferentes formas y significados de comportarse “de manera justa frente al otro” (DRF 10 [10]), pero no con menor carga de necesidad en cuanto a la realización de la libertad prometida en cada caso.

La tesis de la precedencia o primacía en la Modernidad del valor de la libertad individual se justifica, en un principio, de forma meramente sociológica o explicativa, pero quiere a partir de ahí fijar un punto de referencia ético básico⁶ mediante el cual se puedan encontrar los bienes que son importantes para un “nosotros” (con el que quiere fundamentar, a su vez, una idea de progreso).⁷ Con esta justificación sociológica apenas se afirmarí, sin embargo, que los sujetos, de facto, y en su búsqueda de lo que es bueno para ellos, se guían por el punto de vista más elevado del deseo de libertad individual, por lo que, para un análisis inmanentemente dirigido de la justicia, como el que pretende Honneth, sería necesario algo más que una tesis sobre lo que empíricamente se puede encontrar o afirmar. La intención, por tanto, va más allá: se trataría (con Hegel, o con el Hegel de Honneth) de mostrar plausiblemente que las normas que resultan del valor constitutivo de la libertad (y que, por tanto, en general regulan las prácticas sociales), también tienen una validez “racional” más allá de su validez real o social.

5. En general, para los problemas que surgen de la “primacía de la libertad” de Honneth como valor metaético y el supuesto “empobrecimiento” de las justificaciones morales de los diferentes valores y su pluralidad en las sociedades contemporáneas, véase la crítica de Christoph Halbig: “Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit: Kritische Überlegungen”, en M. Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt, pp. 53-72.

6. Para esto, resulta fundamental la orientación de Honneth hacia la concepción de Charles Taylor de la libertad individual como el bien “constitutivo” de las sociedades modernas. Véanse las conclusiones a las *Fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 1996) donde se apunta a una “acuerdo general” de este estilo respecto a la libertad y la autonomía como los “bienes constitutivos”, aunque se apunte también a las “profundas fisuras” que evidencian y a las muy diferentes “fuentes morales” a las que apuntan (Ibid., p. 669 y ss.). Esto lo hace Honneth, sin embargo, con la determinante autocontención de querer evitar la desafortunada impresión de simplemente cuestionar la relevancia ética de valores distintos al de la libertad individual.

7. Véase para esto el Excurso a este Interludio.

La empresa misma de retomar la intención hegeliana se encuadra también a una serie de premisas generales que conforman, junto a la pretensión de recoger nuestra experiencia de libertad individual, digamos, el marco completo de un “derecho de la libertad” que tiene el semblante, como decía, de una teoría crítica de la normatividad social (o, al menos, de una variante específica de esta). Tal y como Christoph Menke expone el núcleo de sus tareas, una teoría crítica de la normatividad quiere examinar y proporcionar las razones y fundamentos en las que se basan nuestros juicios críticos respecto de lo social —es decir, juicios normativos sobre las normas que rigen las diferentes prácticas sociales en las que vivimos. Su tarea principal, nos dice, es distinguir entre los buenos y los malos estados de las acciones de las prácticas sociales que juzgan, es decir, llevar un cabo la operación “distinción normativa”.⁸ Como *teoría* de los juicios críticos, una teoría crítica de la normatividad (como examen, evaluación o juicio de los fundamentos en los que se basan los juicios críticos generalizados de una sociedad) debiera poder entonces “retroceder” —o “regresar”— desde el nivel de los juicios crítico-normativos al de los fundamentos de esos juicios para identificar, verificar y justificar (o rechazar) las normas, reglas o criterios que los guían, siendo así, por así decirlo, una forma de juzgar, pero “en un nivel diferente, o más fundamental”.⁹ Lo que nos encontramos en el marco general de *Das Recht der Freiheit* —precisamente como reactualización de las *Grundlinien*— podría entenderse, a mi modo de ver, como una teoría crítica de este tipo, es decir, de los fundamentos de la normatividad social; y su especificidad —que Honneth denomina “como análisis de la sociedad”— se referiría al modo de justificación —inmanente reconstructivo— de unos fundamentos que, ya desde el comienzo, se aglutinan en torno a la noción de libertad individual. Esto es lo que —con sus limitaciones— se observa en las *cuatro* premisas que encabezan la obra.¹⁰

La *primera* premisa nos dice que “la reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia los ideales y valores que porta”; tales ideales y valores, o “normas éticas [*etischen*]”, se establecen tanto *desde arriba* como comprensiones generales de “diligencias o desarrollos sociales” como *desde abajo* ahora como “metas educacionales” más o menos institucionalizadas que sirven de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. (DRF 18 [16] trad. mod).¹¹ Por un lado, los valores éti-

8. Christoph Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, 2021, pp. 117-138, aquí, p. 117.

9. Menke, “Zweite Natur”, *Ibid.*, p. 118.

10. Para lo siguiente, en general, véase la “Introducción” a *Das Recht der Freiheit* (14-32 [13-26]).

11. Volvemos aquí a aquella *traducción sociológica* de la premisa hegeliana por la que, aun en “sentido tenue” y con la necesidad de un enriquecimiento de su contenido, se entiende que en algún grado toda sociedad es una “encarnación del espíritu objetivo”: “en sus instituciones, en sus prácticas y en sus rutinas sociales cobran forma las convicciones normativas que comparten los miembros y aquello que constituye los objetivos de su contexto para la cooperación” (DRF 19-20 [17]). Esta traducción sociológica viene de la mano de una reapropiación de la teoría de la sociedad de Talcott Parsons que busca continuidad con el idealismo alemán de Hegel, Kant, Marx y Weber. Para una exposición de la teoría de la acción de Parsons como “punto de partida” para esta interpretación: Hans Joas & Wolfgang Knöbl, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2016, Lecciones 2-4. Para una aproximación a la lectura de Parsons que hace Honneth: Axel Honneth, “Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts”, en A. Honneth, O. Lindemann & S. Voswinkel (eds.) *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Campus & Institut für Sozialforschung, Frankfurt/M., 2013, pp. 17-40.

cos que constituyen la “realidad última” (o “ultimate values”¹²) de toda sociedad llegan a través del sistema cultural a los ámbitos subordinados determinando con ello las orientaciones de la acción de los miembros mediante mecanismos de expectativas de roles, obligaciones implícitas e ideales socializados; en síntesis, de una *estructura de prácticas sociales*. Por otro lado, se asume que los miembros de la sociedad —entendidos como “subjetividades integradas en conflicto”¹³— generalmente orientan su acción según aquellas normas cristalizadas en los distintos subsistemas en forma de una objetivación de los valores más altos, específica para cada ámbito. Lo característico de este modo de aproximación a la sociedad, y lo que lo hace especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas de una teoría de la justicia o derecho de la libertad, sería el hecho de que vincula *todos* los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos, es decir, a *ideales dignos de perseguir*.¹⁴

La *segunda* de las premisas, concomitante con la primera, nos advierte de que deberá tomar como “punto de referencia” *sólo* aquellos “valores e ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de la sociedad dada en cada caso” (DRF 20 [17]), pero sobre todo se introduce ya qué deberá entenderse por “lo justo”. Por un lado, se considera la exigencia de un trato personal acorde con la personalidad individual, y al tiempo se afirma, por otro, que el criterio para esto no puede ser independiente o neutral porque tal consideración de ‘lo justo’ siempre estará incrustada en prácticas de acción comunes ya establecidas y con sus sentidos internos propios. El valor ético *inmanente* a estas prácticas deberá determinar el patrón de justicia escogido, es decir, deberá responder a lo que quiere decir ‘darle a cada uno lo suyo’ en cada esferas de prácticas sociales y, por tanto, sólo puede ser analizado tomando su ideal como referencia: “lo que se considera ‘justo’ es lo que se hace en las diversas esferas sociales para promover una interacción adecuada en el sentido del rol que realmente se les asigna en la división ética de tareas [*ethischen Aufgabenteilung*] en una sociedad” (DRF 21 [18] trad. mod.). Hablamos, en este sentido, de la inmanencia del criterio que definirá lo justo, y esto quiere decir, aquí, renunciar a anteponer una fundamentación independiente, constructiva o autónoma al análisis en sí y, seguidamente, a querer extraer de allí los principios rectores normativos que sirvan de evaluación de un orden social en tal sentido calificado como justo.¹⁵ El pro-

12. Talcott Parsons, “The Place of Ultimate Values in Sociological Theory”, *International Journal of Ethics*, vol. 45, no. 3, 1935, pp. 282-316. Para la especificidad de la comprensión de Parsons que Honneth mantiene aquí: Carl-Göran Heidegren, “Ultimate Values and Immanent Critique”, en O. Lysaker and J. Jakobsen (eds.) *Recognition and Freedom: Axel Honneth’s Political Thought*. Leiden & Boston, Brill, 2015, pp. 213-236.

13. Parsons sigue aquí a Freud. Para la relación de Parsons con Freud: John O’Neill “Parsons’ Freud”, *Cultural Values*, vol. 2, no. 4, 1998, pp. 518-532.

14. Talcott Parsons, *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México, Trillos, 1983, especialmente, p. 25 y ss. En este sentido, Parsons tampoco excluye de tal penetración “ética” de todas las esferas sociales al subsistema económico, al que él —a diferencia de Luhmann o Habermas— entiende como una esfera de acción integrada en lo normativo. Para esto: Axel Honneth & Kristina Lepold, “Strukturfunktionalismus: Talcott Parsons”, en H Rosa, D Strecker, J Lamla & H. Laux (eds.) *Handbuch der Soziologie*, UVK Verlag, Konstanz, 2014, pp. 149-161.

15. Este paso de una fundamentación a priori sería “redundante”, así lo afirma Honneth, desde el mismo momento en que se pueda probar, en el mismo análisis de los valores imperantes, que son “superiores en lo normativo a los ideales sociales que los preceden históricamente” (DRF 22 [19])

cedimiento inmanente de lo justo está ligado, así, a cierta *teleología* que sería, en todo caso, “inevitable” a todo procedimiento teórico que pretenda distinguir un orden social justo.

La *tercera* premisa distingue el procedimiento de una reconstrucción normativa de la “pura inmanencia” y de cualquier formulación “constructivista” de una teoría de la justicia, lo cual a su vez está ligado a la pretensión de superar la tradicional división de tareas entre ciencias sociales empíricas y teoría normativa. Por “reconstrucción normativa” debe entenderse un “procedimiento” —en Honneth metódicamente poco claro al inicio— que intenta “implementar las intenciones normativas” —es decir, delinear en la medida de lo posible principios de justicia— a través de un análisis de la sociedad que toma como referencia “los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico” (DRF 22 [19]). El procedimiento coincidiría con el de una teoría de la sociedad, pero solo en el uso de “material empírico”, ya que en su orientación su guía para elaborarlo y clarificarlo no sería el de una pretensión descriptiva “neutral”, sino el propio de las “intenciones normativas” extraídas inmanentemente de entre los valores éticos de las sociedades analizadas. A la metódica de la “reconstrucción normativa” de Honneth le es inherente, por tanto, la restricción o selección “del conjunto de rutinas y organismos sociales” que puedan considerarse “imprescindibles para la reproducción de la sociedad”: debido que los objetivos de tal reproducción se han establecido vinculados a los valores aceptados o generalizados, “la reconstrucción ‘normativa’ implica necesariamente ordenar [su] presentación [...] según el grado en que aportan, dentro de la división de tareas, a la estabilización y la puesta en práctica de esos valores” (DRF 23 [19-20] trad. mod.).¹⁶

El procedimiento en sí, además de asumir que la realidad misma de la sociedad “no debe presuponerse como un objeto ya analizado en grado suficiente”, debe proceder por tanto extrayendo primero los rasgos y atributos esenciales para, durante el mismo análisis, determinar también “qué esferas sociales brindan qué contribución al aseguramiento y la realización de los valores ya institucionalizados socialmente” (DRF 24 [20-21]). Esta selección “normativa” del material empírico también conlleva una traducción o actualización adicional, pues si se pretenden presentar únicamente “aquellas prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados”, con ello ya estaríamos cerca de lo que—según Honneth— Hegel llamó *Sittlichkeit*, e decir, “aquella red de rutinas y obligaciones en las que estaban insertas las actitudes morales no ya en forma de orientación hacia principios, sino en forma de prácticas sociales” —o dicho de otro modo: en la forma de “hábitos practicados intersubjetivamente” que no describiría toda la gama de “formas de vida existentes”, sino sólo aquellas que pudieran servir para ayudar a realizar los valores e ideales generales de las sociedades modernas.

La *cuarta* premisa atiende a la posibilidad que la propia reconstrucción normativa ofrece de una “aplicación crítica” (DRF 25 [23]). Dejándose guiar por la “posibilidad objetiva”

16. De nuevo encontramos en este punto un vínculo directo con la comprensión —en el fondo, no del todo aclarada— de lo que se debe entender por reproducción de la sociedad como medio en el que se conservan (o descartan) valores e ideales ya aceptados socialmente. Y aquí, de nuevo, Honneth busca paralelismos entre Hegel y la sociología clásica: en el procedimiento que ve en la *Grundlinien* y el que emplean clásicos de la sociología como Durkheim y el propio Parsons, se observarían “inesperadas superposiciones” en el momento en el que uno se percató de que los estudios de estos últimos no se restringen a “imposiciones materiales o técnicas de reproducción social” para clasificar el material empírico de sus respectivos análisis, sino que se concentran en su contribución “al aseguramiento y a la realización de los valores institucionalizados en gran medida en la Modernidad” (DRF 23 [20]).

que en su momento Max Weber enunciaría metódicamente para la descripción empírica de “los caminos controlados de un esbozo anticipado de los desarrollos social” (DRF 25 [22])¹⁷, Honneth está especialmente atento aquí a anticipar la acusación de una tendencia a la afirmación de lo ya existente, de lo dado. La crítica reconstructiva resultante no tratará entonces de contraponer a los patrones ya existentes otros patrones externos, pero tampoco de reafirmar las condiciones mismas y la realización de lo dado, sino que debe siempre y en cada caso, es decir, en cada esfera de acción institucionalizada, ejercitar la operación de una “distinción normativa” (Menke) que tenga por objeto desvelar a partir de sus “prácticas potenciales” en qué medida las instituciones y prácticas éticas (*sittlich*) no representan con la suficiente amplitud o completitud los valores generales que encarnan (DRF 30 [24]).

En el contexto de las cuestiones socio-teóricas que configuran el trasfondo de *Das Recht der Freiheit* debe tenerse siempre en cuenta, por tanto, el vínculo con el programa hegeliano, de lo contrario puede dar la impresión errónea de que Honneth habría querido desarrollar algún tipo de teoría “neutral” de las sociedades modernas y, por tanto, evaluable en su plausibilidad en cuanto a “criterios de poder explicativo histórico o sociológico” (Erw 321). El que este no sea el caso se desprende del hecho de que, en cierto sentido, Honneth admite que debe hacer uso de una “descripción estilizada marcadamente normativa” (DRF 116 [89]) de las instituciones éticas (*sittliche*) o de “estilizar” el material de tal teoría (Erw 321) —es decir, de las condiciones institucionales de las sociedades modernas—, para en primer lugar priorizar el contenido de aquellas obligaciones morales que están a favor del análisis de las justificaciones de la justicia de tales sociedades.¹⁸

Esta estilización normativa de las condiciones sociales es lo que exige la ejecución de una “reconstrucción normativa”, cierto, pero a esta le precede en realidad un proceso que Honneth llama de “equilibrio reflexivo” o “equilibrio de reflexión”.¹⁹ Haciendo uso (implícitamente) de la afamada posición desarrollada por John Rawls, Honneth entiende que, si se quiere aprender algo sobre las demandas de justicia que se ejercen hoy día, debe ser aclarado *primero* a qué instituciones debe dirigirse la mirada, lo que conlleva un “camino de ida y vuelta entre nuestras intuiciones surgidas de la moralidad social dominante, las teorías más influyentes de las sociedades modernas y, tercero, sus condiciones ‘de facto’” (Erw 322)²⁰. En este proceso —que, no obstante, tampoco se observa explícitamente (aunque,

17. Max Weber, “Posibilidad objetiva y causación adecuada en la consideración causal de la historia”, en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973 (trad. J.L. Etcheverry), pp. 150-174.

18. Estas “abstracciones” (como también las llama) pueden encontrarse en realidad en todos los análisis de la sociedad que no quieren proporcionar un análisis amplio y “objetivo” de la complejidad institucional de las sociedades modernas, sino más bien un análisis normativo y, por tanto, “estilizante” de los principios de justicia ya institucionalizados en tales sociedades. Obviamente esta no ha sido nunca una tarea fácil, y su solución dista mucho de ser obvia. Prueba de ello es la variedad de alternativas que se encuentran en el campo de tales teorías “normativas” de la modernidad—de Durkheim a Habermas, pasando por Parsons— que hacen ver inmediatamente cuán difícil es resolver el problema en cuestión.

19. John Rawls, *La justicia como equidad: Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2012 (especialmente Primera Parte). Para el camino que la filosofía moral y política, como la de Rawls, de una metódica sustentada en lo que llamó “equilibrio reflexivo”, véase también: John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México D.F., 1995² (trad. M. D. González) pp. 55-61. Para el concepto mismo de “equilibrio reflexivo”: Norman Daniels, “Reflective Equilibrium”, en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium/>>.

20. “Yendo hacia atrás y hacia adelante” —afirma Rawls, al comienzo de su *Teoría de la justicia* (p. 32)— “unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros jui-

como digo, le precedía)—, Honneth observa la correspondencia entre algunos de los conceptos actuales de justicia con mayor autoridad y muchas teorías relevantes de las sociedades modernas en un punto importante: lo que “intuitivamente” tendemos a diferenciar como principios significativos —con alcance social— del cuidado, el mérito y la igualdad de trato,²¹ corresponde notablemente con la noción en muchas teorías sociales de que nuestras sociedades modernas tienen una “estructura básica” (Rawls) o una estructura interna institucional que consiste en la esfera de las relaciones íntimas, el intercambio económico y la acción democrática en la esfera pública a través los órganos representativos políticos. Esta distinción que, por supuesto, se encuentra aproximadamente en las *Grundlinien* de Hegel con su diferenciación (al mismo tiempo funcional y ética) entre “familia”, “sociedad civil (o burguesa)” y “estado”, es el marco que guía a Honneth a distinguir a su vez tres ámbitos sociales diferenciados de participación y, con ello, tres principios de justicia sobre los que deben organizarse y gestionarse las tareas que surgen en cada caso.

Planteado marco general de un derecho de la libertad —o de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad— a través de sus premisas —y filtrado a través de la consideración de que pueda entenderse como una teoría crítica de la normatividad social—, resta ahora plantear sus limitaciones. Hablo de limitaciones, precisamente porque no deben entenderse, en principio, como críticas a su ejecución; se trata más bien de indicar los límites intrínsecos de un derecho de la libertad o, más bien, de hacerlos emerger a partir de lo trazado con Menke. Reuniré estas objeciones en dos ítems —individuo y sociedad (1) y crítica y subyugación (2)— en los cuales se despliega las limitaciones, y trataré en este último el elemento crucial del concepto de libertad y la experiencia que conlleva.

1. Individuo: autorrealización, institución y unilateralización

§2. Formas de libertad y encarnación de la autorrealización. La noción de justicia sobre la que Honneth erige todo su proyecto de un derecho de la libertad procede del *modelo* de libertad “social” y de la doctrina de la *Sittlichkeit* que la acompaña (cap. 1). Para la justificación de la idoneidad de tal modelo de la libertad, Honneth emprende, en su “visualización” histórica de la *presencia* (o presentificación histórica, *Historische Vegegenwärtigung*) de la libertad (primera parte del estudio: DRF Parte A), un “proceder eliminativo” de diferentes *modelos* de libertad individual, todos ellos “de fuerte impacto en la historia” (DRF 42 [34]), en el que los otros dos modelos —los que denomina “libertad negativa” y “libertad reflexiva”— no son posteriormente descartados y olvidados, sino que, siguiendo la misma arquitectura teórica que descubre que destila de las *Grundlinien* de Hegel, deberán ser considerados ya como ideas o conceptos que se han sedimentado lo suficiente como para formar parte de la estructura racional de las sociedades modernas occidentales.

cios y conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como ‘equilibrio reflexivo’”.

21. David Miller, *Principles of Social Justice*. Cambridge & London, Harvard University Press, 1999. Para la coincidencias con Hegel: Axel Honneth, “Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 158-179.

A tales *modelos* de libertad les correspondían sus respectivas encarnaciones o institucionalizaciones en aquellas *formas* de libertad —jurídica o de derecho, moral, y social (véase cap. 1.a)— que conformarán nuestra experiencia de libertad individual en la multiplicidad de sus significados conocidos por nosotros. Entre modelos y formas se configura un puente (o “Transición” (DRF 119-126 [91-96])) en el que, no obstante, y tan sólo con una lectura superficial, se aprecia una ausencia no del todo justificada: aquella que corresponde a la institucionalización, encarnación o sedimentación de *una de las variantes* de aquel modelo de libertad que llama “reflexivo” (que comienza sólo con la “autorrelación del sujeto”) y que se refiere al logro del individuo por el que “se deja guiar en su actuar sólo por intenciones propias” (DRF 59 [48]). En un paralelismo claramente apreciable con el recorrido que nos proporciona Menke (2.2.a y 2.1.b, respectivamente), las dos versiones o variantes en las que se desdobra el recorrido por tal modelo de libertad reflexiva proceden de la intuición original de la autonomía de Rousseau —*autolegislación* y *autenticidad* (o autorrealización)— de forma que, si bien Kant vendrá a ser el valedor principal de la primera, Herder será el de la segunda, configurando esta última una formulación que desde el inicio es considerada como opuesta a la primera por “anteponer normativamente el bien propio al bien general” (DRF 66 [53]). Apuntando ya a la justificación de su “valor ético” (o “razón de ser” (DRF 176-190 [132-142])) y anticipando en cierto grado su configuración en un sistema de acción *culturalmente* institucionalizado, en la primera variante de la libertad reflexiva la argumentación dibuja un recorrido en el que, primero, pasa por una “depotenciación” (DRF 68 [54]) de su condición trascendental (ya sea empírica o teórico-intersubjetiva) para, de esta forma, poder exponer la rearticulación de la autonomía moral kantiana —ya con Christine Korsgaard y Jürgen Habermas (DRF 183-190 [137-142])— como la comprensión de aquella “figura mental de la autolegislación moral” que se comprende como ya inherente a la estructura institucional de las sociedades modernas. Aunque en una forma algo modificada, la idea original de la autolegislación kantiana se convierte, por este camino argumentativo —muy brevemente expuesto aquí—, en la “razón de ser” de la *forma* de libertad que Honneth denomina “moral”, según la cual “le debemos nuestra libertad, en último término, a la posibilidad de desprendernos de todas los lazos y obligaciones cuando emergen conflictos de acción” (DRF 189 [141-142]).

El alcance de la segunda variante de la libertad reflexiva —aquella que se dirige a las nociones de autenticidad o autorrealización— será, sin embargo, muy distintivo. Aunque desde el principio queda bien claro que, para Honneth, la idea por la cual podemos alcanzar la libertad individual como autonomía solo a través de actos reflexivos de autodeterminación no solo produjo en el pasado el concepto kantiano de “autonomía moral” o autolegislación, sino también tales formulaciones de la “autenticidad” y/o “autorrealización”, el rendimiento de la tradición romántica de la que proceden tiene para él una incidencia *institucional* inexistente. Es cierto que, aunque las intuiciones originales de Herder habrían sufrido de la “misma suerte” de una depotenciación de lo trascendental “después de Nietzsche y Freud”, Honneth percibe, por otro lado, una disociación teórica añadida que hace más difícil su identificación unitaria como sedimentación o encarnación institucional: entre la identificación con los propios deseos (autenticidad) y la preocupación habitual por la continuidad de una historia de vida (autorrealización), se habría producido un “desgarro en dos partes irreconciliables” que con Herder “constituía aun una unidad” (DRF 70 y 71 [56 y 57]). Sin embargo, lo especialmente llamativo, la ausencia no justificada, es que esta corriente, tradi-

ción o hilo de pensamiento termina por no ocupar lugar legítimo alguno en el conjunto de sedimentaciones, instituciones o “complejos institucionales” relevantes para una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. La *forma* de libertad que Honneth denomina “libertad moral” es justificada de principio a fin en los términos de la articulación de un sistema de acción institucionalizado que corre a cargo, exclusivamente (con sus limitaciones y patologías), de una autolegislación moral kantiana que *sí* se considera como un “modelo cultural de orientación” de la acción (si bien sólo “débilmente”) institucionalizado (DRF 174 [131]), pero no así la corriente de la autorrealización y/o autenticidad (véase 1.3.a. §13). Obviamente, no debemos extraer de este arrinconamiento de la tradición (digamos) “romántica” (o que se remonta al romanticismo alemán), el que Honneth esté considerando que las ideas de autorrealización y autenticidad —que de allí proceden— son lo suficientemente irrelevantes como para no ejercer algo así como la fuerza o ímpetu culturalmente extendido de un modelo de orientación de la acción;²² el problema de tal falta, ausencia o imposibilidad institucional se debe a razones completamente distintas.

Con posterioridad a *Das Recht der Freiheit*,²³ Honneth ha querido mostrar que, en última instancia, el problema de la institucionalización de la autorrealización se debe a dos factores no expresamente tematizados en su estudio. A mi modo de ver, de sendos factores — un inconveniente *constitutivo* y una limitación *autoimpuesta*— emerge una primera limitación al análisis de la sociedad directamente relacionado con la formulación misma de una teoría de la justicia. Ambas, como quiero hacer ver, surgirán ahora a colación de la necesidad de dar cuenta de la articulación de la *autorrealización individual* en el entramado institucional de un orden justo para las sociedades democráticas occidentales, y lo harán, precisamente, a colación de la disposición de la estructura de lo institucional a la que debe ajustarse una teoría de la justicia (véase 1.3. §11).

§3. El lapso de lo institucional. La formulación de la intención auténtica de Hegel que Honneth nos ha proporcionado se refería, en última instancia, al intento de *superar* la unilateralización respectiva de la autonomía jurídica y moral en un modelo de libertad social; ante esta lectura, la intuición alternativa que, algunos años antes, Christoph Menke había formulado como *tensión trágica* entre los dos modelos de libertad, suponía más que una lectura alternativa (véase 2.1.a). Bien podríamos entenderse esta tensión trágica como el límite constitutivo de todo “derecho de la libertad” y empezar a marcar con ello el alcance de la propuesta de Honneth. Algo de esto se avista en la respuesta que el propio Honneth proporciona a una plétora de objeciones planteadas a *DRF*, y agrupadas y editadas conjuntamente en torno a la relación entre autorrealización y su posible institucionalización.²⁴

22. Solamente basta echar un vistazo a su artículo “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung” (en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 202-221) para percatarse de la enorme relevancia que tienen las “demandas de autorrealización individual” que se han convertido ya en “un patrón de expectativas institucionalizado de la reproducción social” pese a que, con ello, se pueda articular la tesis, como advierte Honneth, de que hayan “perdido su finalidad interior, volviéndose fundamento de legitimación del sistema” (Ibid., pp. 207-8)

23. Me refiero a la respuesta de Honneth a las interpelaciones recogidas en el volumen editado por Magnus Schlette: *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 2018. Para Honneth: “Erwiderung” (pp. 313-349). Citado en lo que sigue como *Erw* seguido de la página.

24. Magnus Schlette, (ed.). *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*, op. cit.

Allí, en su respuesta,²⁵ comienza lamentando de su propio estudio dos omisiones que cree relevantes para su adecuada lectura, pero que solo retrospectivamente se le han mostrado claras; de ambas, además de la “gran omisión” de la importancia de una educación pública,²⁶ una segunda se relaciona explícitamente con el lugar y comprensión de la autorrealización y el sentido en el que en su estudio se trata la relación del sujeto con su vida interior y de ésta con lo social. Al parecer, Honneth tenía originalmente la intención de concluir “con un breve capítulo en el que debía describirse la relación del sujeto [...] con todas las esferas de libertad” (Erw 315) en el que habría querido exponer, mediante el tratamiento del concepto de “ironía”, que tenemos que ser mucho más conscientes —de lo que Hegel lo fue en su momento— de la distancia que separa a cada sujeto (“con su propias fantasías, ilusiones e idiosincrasias”) de todas las formas de autorrealización que socialmente se le ofrecen:

Una vez que uno se ha dado cuenta [...] de lo compleja e inaccesible que es la vida interior de cada sujeto individual, ya no puede sostenerse la idea de que el individuo pueda estar en perfecta armonía con sus diversos roles sociales; más bien, se debe admitir que el yo, en el sentido de la autorrelación de un sujeto que debe comprender, procesar e integrar su propia experiencia, nunca puede ser registrado por ningún análisis social por muy diferenciado que sea. (Erw 316).²⁷

Honneth advierte seguidamente que su reconstrucción de las diversas esferas de la libertad social no debe implicar que “el sujeto individual pueda realizarse, sin reserva alguna, plenamente en ellas” (Erw 316); por tanto, lejos de su intención estaba el dar a entender que, incluso con la plena realización de la libertad social en las diferentes esferas ético-relacionales —es decir, sin desarrollos deficientes detectables (cap. 1 §17)—, pudiera un sujeto autorrealizarse o, dicho de otro modo, lograr una “autorrealización socialmente mediada” por instituciones sociales, o con ellas como medio; es decir, proporcionar alguna teorización de la *reconciliación* entre el yo y lo social para las sociedades actuales estaba muy lejos de sus intenciones (véase cap. 1.a §8). Es más, tampoco la noción de Hegel de “*Bei-sich-selbst-Seins*” —que marca su comprensión de la libertad— en el tejido institucional de las sociedades modernas contiene, para Honneth, la idea de que tal “autorrealización socialmente mediada” dé como resultado que el “yo” vaya a encontrar en ella, completamente, su camino hacia sí mismo: tal y como se encarga de acentuar, es el propio Hegel el que, ante esta imposibilidad, habría sentido la necesidad de subordinar una vez más la esfera del “espíritu objetivo” a la del “espíritu absoluto”, siendo en esta última esfera donde los individuos —según el *sistema* hegeliano— debieran ser capaces de encontrar formas de reflexión que les permitan compartir sus roles sociales en el conjunto de su relación con el

25. Honneth, “Erwiderung”, op. cit., pp. 313-349.

26. Esta deficiencia fue poco después rectificada por el propio Honneth en: A. Honneth. “Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie”, en *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020, pp. 187-207. Esta “gran omisión” la pone de manifiesto Rolf Schieder en: “Der »culte de l’individu« als Zivilreligion des Westens: Eine praktisch-theologische Relektüre von Durkheim, Foucault und Boltanski”, en M. Schlette, (ed.). *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*, op. cit., pp. 287-312.

27. “[...] otra cuestión —añade Honneth—es que de ello se derive automáticamente que el individuo y la sociedad son dos sistemas totalmente separados, como ha sugerido Niklas Luhmann”. Honneth se refiere aquí a: N. Luhmann, *El arte de la sociedad*. Herder, Madrid, 2005 (trad. J. Torres Nafarrete), esp. cap. 1.

mundo. Honneth, que renuncia a seguir este camino —tanto en *DRF* como hasta la fecha—, no sólo se aleja de cualquier pretensión de proporcionar una sociologización, traducción sociológica contemporánea o lectura postmetafísica de la noción de “espíritu absoluto” (Erw 320), sino también —o con ello — renuncia a exponer las “estructuras contemporáneas de tal autoconfirmación ética del sujeto en general” (Erw 317).²⁸

Como se puede apreciar, la noción que Honneth maneja aquí de autorrealización no es aquella que, con Menke, he tratado de enfocar al modo de un ideal o criterio de juicio de la relación entre naturaleza interna y normatividad social (véase 2.1.b §6); tampoco se trata de la simple circunstancia de que cada sujeto tenga necesariamente una vida interior muy compleja o de que las muchas tendencias o deseos propios no se puedan expresar plenamente en una acción conjunta coordinada de las esferas de acción de la libertad social.²⁹ Al margen de la idoneidad de plantear un proyecto teórico sustentado en la posibilidad de que el sujeto pueda estar “en perfecta armonía con sus diversos roles sociales”, parece ser la inaccesibilidad a la complejidad de la vida interior por parte de cualquier análisis de la sociedad lo que se presenta en realidad como un *límite constitutivo* al que debía adecuarse su propia propuesta de una teoría de la justicia. De las múltiples formas de autocercionamiento ético que al individuo culturalmente se le ofrecen, Honneth no ve inconveniente en pensar que los *ideales* mismos que los representan —sea cual fuere su fuente filosófica y cultural o su contenido mismo— lleguen a generalizarse lo suficiente como para que se “institucionalicen” (aunque no aclara el sentido en que podría entenderse tal cosa); a fin de cuentas, ya las mismas esferas de acción ético relacionales de lo social están pertrechadas por valores y normas sociales que representan ‘lo bueno’ y ‘racional’ de las sociedades (según su argumento específicamente hegeliano). Pero una cuestión muy distinta es que se pudieran crear, proporcionar o asentar “instituciones” para la autorrealización “como tal”, es decir, para el proceso mismo, individual y personal, de exploración y realización de quién se quiere ser para uno mismo, pues intentar disponer de instituciones sociales para este pro-

28. La alternativa, nos dice, habría sido ese “breve capítulo final sobre la ‘ironía’” (que tampoco se produjo) en el que habría querido orientarse sobre todo por el concepto de ironía de Thomas Mann, y que no llegó sólo porque la fecha límite del manuscrito se aproximaba rápidamente, sino también por la incertidumbre sobre si un capítulo completo sobre la formación actual del “espíritu absoluto” hubiera sido necesaria (Erw 316).

29. Por autorrealización debiéramos entender, según Honneth: “el proceso en el cual un sujeto emprende el intento, en la realización de todos sus sentimientos internos, de fijarse en una meta general, que de ahora en adelante se considera el punto de referencia ético [*ethische*] de su propio desarrollo personal” (Erw 317). Esta no es la formulación de un ideal de autorrealización o autenticidad como juicio normativo de la relación entre naturaleza interna y normatividad social; con este proceso de fijación de una meta general como referencia ética (*ethische*) o de valor, podría decirse que apunta, como mucho, a unificar aquella disociación entre “autorrealización” y “autenticidad” en dos tendencias irreconciliables de la que ya había advertido, es decir, el “desgarro en dos partes irreconciliables” que Honneth identifica como una tendencia en la teorización actual entre *autenticidad* como “acto singular de identificación” con los propios deseos y la *autorrealización* como “continuidad de la propia historia de vida” (DRF 71-72 [56-57]). Por otro lado, a lo que si se dirige es a un proceso generalizado de autodeterminación o *autocercionamiento ético* que, precisamente, había renunciado a articular. Por la forma en que se desarrolla este autocercionamiento o exploración del yo —al que llama “autorrealización”—, tendríamos a nuestra disposición diferentes “modelos” que van desde la idea de “apropiación” [*Aneignung*] a la de “articulación” [*Artikulation*] de las pulsiones, impulsos o deseos que individualmente se sienten o se vivencian (Erw 317); afirmación que se relaciona —de forma algo confusa— con su pretensión de llegar, con Freud, a una relación adecuada del sujeto consigo mismo o una noción de libertad interior (véase cap. 3.b).

ceso (en principio individual e intransferible) de autocercionamiento ético resultaría —nos dice— “engañoso”: el “núcleo de este difícil equilibrio, reflexión y autodescubrimiento ciertamente sigue siendo algo reservado sólo al individuo” (Erw 319).³⁰

Una aseveración tan ruda debiera levantar, por otro lado, alguna suspicacia. A fin de cuentas, el mismo proceso de autoexploración al que uno puede referirse con la idea general de “autorrealización” (o autocercionamiento ético), es, también, generalmente “dialógico”³¹, “consume recursos culturales” y puede relacionarse con “lugares de confirmación”.³² ¿Dónde está entonces el problema? Se trata de la distinción entre la posibilidad de que los ideal (como la autorrealización) puedan “institucionalizarse” —en el sentido de llegar a conformar metas, objetivos y proyectos de vida aceptados por todos—, y el que se pueda aceptar la “institucionabilidad” de un proceso de autocercionamiento ético *individual o particular* como tal, es decir, de aquellos aspectos “no generalizables” de lo que es bueno para cada uno: para un “derecho de la libertad” [*das Recht der Freiheit*] que quiera tener en cuenta ideales de autorrealización individual, solo debiera poder contarse —así termina apuntando Honneth— con aquellos “requisitos culturales” que institucionalmente puedan proporcionarse y crearse desde el Estado para el proceso de búsqueda personal del bien individual o lo bueno para uno mismo.³³

En definitiva, la cuestión de si la autorrealización “como tal” es “institucionalizable” se dirige a aquella relación del individuo consigo mismo por la que se emprende un proceso de autocercionamiento ético, es decir, si pueden encontrarse instituciones para ello. Las instituciones sociales de la libertad —la realidad efectiva de la libertad en la sociedad— están concebidas para reflejar lo que inmanentemente se puede y se debe considerar como fuente de los diferentes principios de justicia—es decir, un derecho de la libertad o los fundamentos de los juicios críticos hacia la normatividad social—, y, por tanto, de lo *generalmente* considerado como lo bueno (que será a su vez lo normativo y lo racional, siguiendo a Hegel). Esta distinción entre lo “generalizable” y lo que no lo es surge precisamente como el segundo de los límites a su propuesta teórica, aunque en este caso es, más bien, un límite *autoimpuesto* motivado por la pretensión de inmanencia.

La pregunta por la institucionalización de la autorrealización (o si la autorrealización es institucionalizable) y por el lugar que ocupa o debiera ocupar en un derecho de la libertad, desvela ahora con claridad *dos límites* a su teorización: un límite *constitutivo* referido a todo análisis de la sociedad y un límite *autoimpuesto* referido a toda teoría de la justicia pre-

30. Véase, por otro lado, la intervención de Honneth en la propuesta de Stephen Darwall de una “autoridad de la segunda persona”, donde pareciera caminar por senderos menos circunscritos a la primera persona: Axel Honneth, “You” or “We”: The limits of the second-person perspective”, *European Journal of Philosophy*, vol. 29, no. 3, 2021, pp. 581-591. Par una aproximación a la discusión: Thomas Khurana, “The Struggle for Recognition and the Authority of the Second Person”, *European Journal of Philosophy*, vol. 29, no. 3, 2021, pp. 552-561.

31. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

32. Si no fuera así, no se entendería cómo “la débil forma institucionalizada de la amistad está ahora mucho más disponible que en épocas anteriores”, ni que el arte, la religión y las humanidades se entiendan como “estímulos culturales” de la autorrelación, por no hablar directamente de cómo la enorme variedad de “de organizaciones que intermedian, ya sean las innumerables sociedades privadas, las comunidades eclesiales o las industrias del arte” sirven a la revisión conjunta y la práctica del propio camino de autorrealización (Erw 320).

33. Se refiere, para estas “condiciones culturales”, a las sugerencias de John Stuart Mill en *Sobre la libertad* (1857).

tendidamente inmanente. Desde el punto de vista del *análisis de la sociedad* debería admitirse, por tanto, que se encuentra un escollo difícilmente salvable (y por ello es calificado como *constitutivo*) en la toma de conciencia de que la relación del sujeto consigo mismo nunca puede ser registrada por ningún análisis social por muy diferenciado que sea (Erw 316); por otro lado, y ahora desde el punto de vista de una *teoría de la justicia* que pretende articular las instituciones de un orden social justo, nos encontramos con la autolimitación (en realidad, teóricamente autoimpuesta, aunque necesaria para tales objetivos) de tomar como referencia de lo bueno (lo ‘normativo’, lo ‘justo’, lo ‘racional’) sólo aquello a lo que uno pueda referirse o pueda entenderse, con cierto grado de generalización admisible, como lo compartido por todos nosotros en nuestras respectivas particularidades éticas.

En todo momento, estas limitaciones se refieren, como vemos, a la relación entre yo y la sociedad, entre el sí mismo y la comunidad, y en este sentido —según el propio Honneth apunta— por la forma en la que pueda definirse esta relación como *irónica* (o necesariamente rota). Esto devolvería la cuestión al por qué no tuvo en cuenta, de forma relevante y probablemente adecuada, la tradición o hilo de pensamiento que se remonta a Rousseau y Herder, y con la que ya había contado previamente como variante del *modelo* de la “libertad reflexiva”. Ante esta circunstancia, de la que parece plenamente consciente, afirma que tenerla en cuenta como *forma* de libertad sedimentada o institucionalizada hubiese requerido una justificación explícita y más amplia que se alejaba de su pretensión, es decir, se alejaba de la pretensión de hablar de “autorrealización” del individuo *solo* en el sentido en el que se puede hablar de una “aspiración *generalizable* a todos los miembros de las sociedades modernas”:

[...] quería y podía relacionarme sólo con aquellos objetivos de la autorrealización individual que son de igual importancia para todos los miembros de la sociedad, cuando no del mismo tamaño, y con ello de significado igualmente indispensable y, por lo tanto, que todavía no llevan el sello de la exploración individual de lo que siempre es bueno para uno mismo (Erw 318).³⁴

La limitación necesaria era, por tanto y de antemano, ceñirse únicamente a los muy diferentes conceptos de *lo bueno* presentes desde la Modernidad y hacerlo sólo en la medida en que “se puedan generalizar” — o “que caen dentro del alcance de un »*overlapping consent*«— de modo que de allí se puedan llegar a extraer ciertas conclusiones sobre los prerrequisitos “sociales o institucionales”, es decir, *para todos*, de realización de la libertad. Lo que está por debajo de tales “bienes” generalizables (o “primary goods”)³⁵ —es decir, lo que está por debajo de una relación íntima de confianza, de la representación de una indepen-

34. Esto conlleva, continúa, limitarse a puntos de referencia, o “planes de vida” de cada individuo, de los cuales se pudiera decir “con cierta certeza” que, por lo general, son compartidos por todos nosotros en nuestros respectivos aspectos éticos (Erw 318, curs. mías). Aquí, la referencia clave (no tematizada en *DRF*) son los diferentes conceptos con los que John Rawls erige su propia teoría de la justicia y que quedan así recogidos en las intenciones de Honneth de desarrollarla en la forma de un análisis de la sociedad. De esta forma, si bien entre las pretensiones de un derecho de la libertad podría vislumbrarse que estaba el examinar y reconstruir normativamente la conexión entre la autorrealización individual y las esferas institucionalizadas de libertad, esta reconstrucción solo podía hacerse en la medida en que tal conexión fuera relevante para las intenciones de una teoría de la justicia así entendida.

35. Véase la Conferencia V de John Rawls de su *Liberalismo político* (FCE, México. D.F., 1995, trad. S. René Madero Báez, esp. pp. 183-186), sobre los “Bienes primarios como necesidades de los ciudadanos”.

dencia económica y de un “trabajo significativo” o de la participación democrática— sería hoy día, para Honneth, lo suficientemente variado en cuanto a metas de vida individuales que cree poder “descuidarlo” para su propio análisis (Erw 319).

Todo derecho de la libertad parece contemplar, como vemos, un lapso entre lo institucional y los individuos que parece constitutivo de su propia articulación. Esto se observa, por cierto, en la aparente desconexión que *Das Recht der Freiheit* presenta con los escritos psicoanalíticos de Honneth. Remediar esta desconexión, para un entramado de la libertad, es parte de los objetivos del capítulo 3, el cual se acercará también —complementándola— a los estudios sobre estética que, por otro lado (y a pesar de no haberlos tenido en cuenta en el capítulo 2), forman parte de los intereses centrales de Christoph Menke; es más, son la fuente —principalmente a partir de la noción de libertad estética— de su comprensión de la liberación radical.

§4. Unilateralización de la reproducción de la sociedad. Se encuentra entre las premisas de un derecho de la libertad, como vimos, que “la reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia los ideales y valores que porta” (DRF 18 [16] trad. mod), lo cual venía ligado, a su vez, a una segunda por la que se toma como relevantes *sólo* aquellos “valores e ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de la sociedad dada en cada caso” (DRF 20 [17]). Con ambas se entiende por reproducción de la sociedad sólo una de las dimensiones de las que en realidad le corresponden; por decirlo así, sólo se refiere a la regulación de las relaciones interpersonales. Aquí se podría observar, de nuevo, lapso del derecho de la libertad con las relaciones del sujeto consigo mismo, pero desde otra perspectiva: aquella que apunta a la conformación social de subjetividades que podría entenderse como requisito, incluso previo.

En un artículo posterior donde aborda la posibilidad de seguir contando con un vocabulario referido a la patología o “enfermedad de la sociedad”³⁶, Honneth hace un recorrido sobre las vicisitudes y problemas que acarrea tomando como referencia algunos planteamientos de Freud y, sobre todo, de Alexander Mitscherlich, y retomando algunas de las intuiciones básicas de la noción original de “patología de lo social”.³⁷ Tras una concatenación de pormenores sobre la idoneidad de la distinción ontológica entre individuo y sociedad, advierte que en realidad los planteamientos de los dos autores centrales —Freud y Mitscherlich— comparten una serie de debilidades en sus respectivos supuestos teóricos de fondo referidos tanto a su “olvido de lo histórico” como a la identificación de las “causas sociales de los síntomas de enfermedad” que observan.³⁸ Esta segunda debilidad se referiría

36. Axel Honneth, “Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherungen an einen nahezu unmöglichen Begriff”, en *ArF*, pp. 165-186. El artículo fue publicado originalmente en 2014 con el mismo título en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (vol. 11, no. 1, 2014, pp. 45-60).

37. Para esta noción: Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000, pp. 11-70 (hay traducción en *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2011 (trad. P Storand Diller y ed. Gustavo Leyva), pp. 75-126). Para una revisión de las variaciones del concepto de patología que incluyen la referencia a la “enfermedad de la sociedad” y se remonta al concepto de los 90, véase: Arvi Särkelä & Arto Laitinen. “Between Normativism and Naturalism: Honneth on Social Pathology”, *Constellations*, vol. 26, no. 2, 2018, pp. 286-300.

38. *ArF*, pp. 179 y ss. No me interesa en este punto el razonamiento y los argumentos que Honneth esgrime para el primero de los fallos, sino tan sólo, como veremos, lo implícito en el segundo.

al hecho de que parecen centrarse en “una sola dimensión de la reproducción de las sociedades”: “[...] como si fuera evidente, [...] sólo tienen en cuenta aquellos que en forma de socialización moral contribuyen a la adaptación social del potencial pulsional individual”, es decir, en la “costura de la sociedad” donde existe la necesidad de “mediar entre la naturaleza interior del ser humano y las compulsiones de la sociedad a cooperar” (ArF 181-182). El argumento de Honneth es, en este caso, sumamente comprensible, pues con ello se asume que las perturbaciones en la reproducción de la sociedad —respecto del mantenimiento de un orden social— depende tan sólo de los procesos de un control pulsional canalizado a través de normas o de la formación de necesidades, y no, por otro lado, de un control específico de su entorno natural, así como de una estabilización normativa de sus relaciones de interacción social. De forma clara, Honneth entiende que:

La confrontación con la naturaleza externa, la configuración social de la naturaleza interna, la regulación de las relaciones interpersonales, estos son, de acuerdo con la visión convencional de Marx a Parsons, los desafíos que las sociedades deben ser capaces de enfrentar para poder mantener su existencia durante un cierto período de tiempo; y a cada una de estas tres coerciones hacia la supervivencia le corresponde entonces una función que debe ser cumplida dentro de un orden social mediante arreglos institucionales con el propósito de la propia reproducción (ArF 182).

El error fundamental para Honneth es, como decía, que Freud y Mitscherlich señalaran *sólo una* de entre todo el espectro de funciones que asegura la supervivencia esbozada de esta manera, pues, aunque Freud tenga en cuenta el imperativo del trabajo social en su análisis de la sociedad, no habría tomado nota de la singular relación con la naturaleza externa, de igual forma que Mitscherlich, por otro lado, parece referirse exclusivamente al proceso de socialización mediado normativamente del individuo. Si, como señala Honneth, pueden tener lugar “perturbaciones o desorganizaciones en la reproducción social en las tres funciones mencionadas”, seguir con el vocabulario de la patología o la enfermedad de la sociedad requiere que las otras dos dimensiones sean consideradas como igualmente cruciales; en caso contrario se cometería “el error de estrechar indebidamente la perspectiva diagnóstica” (ArF 183).

De entre las precisiones sobre la posibilidad de atender a un concepto de enfermedad o patología de la sociedad que ha recogido —a través de Freud y Mitscherlich— a lo largo del artículo, Honneth saca las consecuencias pertinentes para la elaboración de su aproximación. Por un lado, debía quedar clara la necesidad del abandono de la idea por la que enfermedad de la sociedad deba consistir *siempre* en el fracaso o la ruptura de *una sola* función o dimensión de la reproducción de la sociedad; en verdad, podrían existir entonces, no solo una, sino tantas enfermedades en la sociedad como funciones o dimensiones pues cualquier sociedad podría fallar en hacer frente a una de estas diferentes tareas o funciones. Por otro lado, y al menos con respecto a las formas humanas de socialización —es decir, con respecto a una de esas dimensiones con su respectiva función de la reproducción social: la conformación social de la naturaleza interna de los sujetos—, no podemos hablar simple o llanamente de restricciones funcionales desnudas e invariantes ya que los imperativos de autoconservación de un orden social siempre están más bien determinados cultu-

ralmente y, por tanto, solo pueden introducirse teniendo en cuenta la autocomprensión normativa de una sociedad.³⁹

En este punto, y al margen de las salidas específicas que Honneth da a la persistencia en la distinción ontológica entre individuo y sociedad y a la consideración de la sociedad misma en analogía con un “organismo vivo”,⁴⁰ salta a la vista que encontramos lateralmente un déficit singular en el proyecto de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad: Honneth cometería entonces “el error de estrechar indebidamente la perspectiva diagnóstica” precisamente porque se refiere a una sola de las dimensiones o funciones de la reproducción de la sociedad. Si un derecho de la libertad, que pretende formular de esta forma principios de justicia y precisamente por entenderse como una teoría de la normatividad, tiene que restringir su análisis a una de las dimensiones de la reproducción de la sociedad, podríamos concluir entonces que encuentra un límite intrínseco que estrecha inevitablemente la perspectiva diagnóstica que resultaría de ella.⁴¹

Como si la acusación contra Freud y Mitscherlich se volviera ahora en su contra, de las tres dimensiones que se apuntan, el derecho de la libertad parece abocado a centrarse en sólo una de ellas, es decir, la referida a la regulación de las relaciones personales o estabilización normativa de sus relaciones de interacción. Bien podría ser que esto se deba su ámbito y la pretensión misma, a saber, la formulación de principios de justicia social, de forma que la salvedad de ocuparse o centrarse únicamente de tal dimensión vendría justificada por la circunscripción a lo referente a un derecho de la libertad mismo. Sin embargo, aunque podamos entender tal (auto)restricción teórica (respecto a una de las dimensiones de la re-

39. En general, según estas precisiones se podría concluir entonces que la referencia a una enfermedad o patología de la sociedad debiera utilizarse cuando tal sociedad falla en su ordenamiento institucional debido a una de las tareas que emprende dentro de los círculos funcionales de socialización, procesamiento de la naturaleza y regulación de las relaciones de reconocimiento de acuerdo con las convicciones valorativas imperantes en tal sociedad. El problema con el que se enfrenta el resultado de esta formulación provisional es que el fracaso de los objetivos, definidos éstos por la misma sociedad y que van en la línea de una autoconservación en el futuro, no parece del todo claro que sea lo que intuitivamente se quería decir cuando se apunta a la enfermedad de toda una sociedad; más bien, esto se refiere a fenómenos como “desarrollos erróneos” —incluso “crisis” o “estado fallido” [*Fehlentwicklung, Krise oder Staatsversagen*]—, que, aclara Honneth, haría retroceder a un segundo plano lo que parece querer decir en realidad la referencia a una enfermedad de la sociedad, es decir, “la restricción de la libertad” (ArF 184)

40. Esta línea de argumentación se despliega también en *Die Idee des Sozialismus* (2015) allí donde Honneth emprende ya la tarea de “liberar al socialismo del resto del armazón creado en el siglo XIX, y otorgarle una forma ajustada a nuestro presente” (p. 163 [208]) Para revertir el paso en falso en la construcción teórica del socialismo, no sólo se fija la necesidad de aportar razones para la diferenciación del “nosotros” de la libertad social en cada esfera (véase también más arriba 3.1.), sino que debe mostrar la comprensión general de la sociedad como armonización de esferas y forma de vida democrática, esto es, la ponderación normativa de la sociedad como organismo vivo. Véase Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Berlin, 2020², p. 163. [trad. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Katz, Buenos Aires, 2017 (trad. Graciela Calderón), p. 208]. Para la referencia a la discusión sobre la imagen del organismo vivió: pp. 141-143 [180-183]. En este punto, sin embargo, Honneth parece volver a caer una unidimensionalidad respecto de la reproducción de la sociedad, pues en realidad sólo está tomando como referencia para su imagen de la sociedad lo que denomina “funcionalismo normativo” y que se refiere a la relación entre las diferentes esferas relacionales.

41. Otra cosa es que consideremos que, en sí misma, una teoría de la justicia no debe atenerse a las consideraciones generalizables que Honneth plantea como el “equilibrio reflexivo” o la estructura básica institucional (véase 3.1). En tal caso la discusión, probablemente, abandonaría cualquier marco que pueda entenderse como teoría de la justicia.

producción social —la regulación de las relaciones interpersonales) como necesaria (y esto quiere decir, dejar a un lado las otras dos —la confrontación con la naturaleza externa y la configuración social de la naturaleza interna), la cuestión sería si el grado de necesidad de este arrinconamiento y las consecuencias que tiene para la formulación general de nuestras experiencias de libertad—recordemos, la premisa de inicio de *DRF*—, no sólo no impide otro tipo de formulaciones, por así decirlo, teóricamente más ambiciosas —es decir, el de un *entramado de la libertad*—, sino incluso aquí sus propias pretensiones de inicio.⁴²

La cuestión ahora es como reunir en un argumento coherente la posibilidad de tomar en serio las diferentes dimensiones de la reproducción de la sociedad. Esto sobrepasa las intenciones de un derecho de la libertad, pues, aunque su formulación se extienda a la imagen de una sociedad bien articulada —por otro lado, necesaria⁴³— ya hemos caído del lado de lo que debe entenderse como un análisis funcional de aquello que impide, bloquea o paraliza la realización de la libertad.⁴⁴ Un estudio sobre el entramado de la libertad implica exactamente esto, y para ello la perspectiva de un “derecho de la libertad” debe complementarse con lo proporcionado en el capítulo anterior desde la perspectiva de Christoph Menke. Para ello no sólo será necesario precisar en qué sentido podamos estar tratando con conceptos y experiencias de libertad diferentes, incluso opuestas (como veremos más adelante), sino que debe mostrarse de qué forma la perspectiva de Menke aporta una consideración sustantiva respecto a lo que a Honneth, indudablemente, le falta: una comprensión adecuada de los fundamentos más básicos del dominio o dominación que vaya más allá de la mera referencia negativa a lo opuesto de la libertad (social).

2. Crítica: derecho, normatividad y genealogía

§5. **Derecho y normatividad (o la normatividad del derecho).** Que podamos hablar, con Honneth, de un “derecho” de la libertad —y, con ello, de una teoría de la justicia, y, por el momento, más allá de su papel en una justificación inmanente—, pasa por una comprensión de tal categoría que, siguiendo a Hegel, la ubica a la vez como “condición necesaria” y “pretensión justificada” para la realización efectiva de la libertad de tal forma que, precisamente por proporcionar la posibilidad de identificar un ámbito o “reino” de existencia de la libertad, sería capaz de identificar la referencia a una categoría a su vez prescriptiva y descriptiva de la normatividad de la libertad a partir de lo que pueda ser considerado como racionalidad de la sociedad (véase 1.2.a). Cuando Menke, además de identificar la inevitable tensión trágica entre justicia singular y justicia pública del derecho, pone la mirada (con

42. Si en el modo de una teoría de la justicia como análisis social se obtiene como resultado el “esbozo” de una eticidad democrática (como reza, vale indicarlo aquí, el subtítulo de *DRF*), una desconsideración (o autorrestricción) de las dimensiones arrinconadas por mor de la primera debe hacer mella en la segunda. Si podemos mostrar, a grandes rasgos, que la comprensión de la eticidad democrática se ve singularmente restringida o limitada por este el punto de partida respecto a las dimensiones de la reproducción de la sociedad —y esto quiere decir, también de las dimensiones de nuestra vida cotidiana—, cabe cuestionarse si tendría esto consecuencias directas sobre la articulación misma y las posibilidades de un derecho de la libertad.

43. Véase para esto Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, op. cit. cap. IV.

44. Este no es el objetivo principal de *DRF* pero sí lo es, a juicio de Honneth, el de la Teoría Crítica: Axel Honneth, “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, en *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007, pp. 28-56.

Walter Benjamin) en la violencia intrínseca del derecho, no sólo señalaba la problemática inherente a la comprensión de lo justo, sino que proporciona una objeción a todo *derecho* (de la libertad) —por decirlo así, antes y después de las *Grundlinien*— que cuestiona de facto toda articulación posible de normatividad (véase 2.1.b §7). Esto es lo que se observa en la lectura de Menke de la adicción al §57 de las *Grundlinien* donde, al ubicar exactamente donde puede encontrarse un “derecho” de la libertad, quiere precisamente centrarse en lo anterior y posterior, para mostrar —a través de la condición de esclavitud— la necesidad de entender la libertad como liberación.

Sintetizando al mejor lo que se desprende de ambos acercamientos al “derecho” en el Hegel de las *Grundlinien*, si para Honneth es la oportunidad de una sociologización del espíritu objetivo que sirve al propósito de un análisis de la sociedad que incluye en su seno la normatividad de lo social, para Menke supone la evidencia de una tensión trágica que se manifiesta precisamente en la violencia que produce sobre lo individual como destino inevitable de la condición post-*sittliche* de la Modernidad. Esta contraposición sobre los acercamientos al “derecho” —que en ambos casos va más allá de su mera positividad jurídica y hacia lo justo—, tiene sus ramificaciones en la importancia de la ironía para una *Sittlichkeit* democrática, para las relaciones entre individuo y sociedad, e incluso para lo que debemos entender por libertad. Pero sobre todo está relacionado con una teoría crítica de la normatividad social.

Lo que encontramos aquí no son dos usos, dos comprensiones, diferentes de la categoría derecho —de su correcta comprensión en Hegel, de su derivada hacia una teoría del derecho o de si el derecho puede ser o no un ámbito del reconocimiento⁴⁵—, sino una línea subterránea de confrontación que, a mi modo de ver, solo se hace visible en sus consecuencias sobre la categoría de *normatividad*. Esto es lo que se observa cuando, en última instancia, Menke desvela a partir de la “forma-derecho” (*Rechtsförmigkeit*) una paradoja que afecta directamente a la comprensión de un *derecho* de la libertad precisamente porque también sería consustancial a toda práctica social: ante la “distinción normativa” entre derecho y no derecho (*Recht* y *Unrecht*), la forma-derecho implica instantáneamente una distinción “no-normativa” —y esto quiere decir: violenta— entre derecho y no-derecho (*Recht* y *Nichtrecht*), es decir, no evaluando el no-derecho (o la naturaleza, como también la llama) desde la distinción normativa de derecho y no derecho (esto la convertiría en *Unrecht*, que también es, “injusto”), sino excluyéndolo de todo orden normativo o de la normatividad (y por ello, *Nichtrecht*).

Esto suena mucho a la relación entre normatividad y (segunda) naturaleza donde se podría identificar, como línea divisoria entre *Sittlichkeit* y *Unsittlichkeit*, una “envoltura” limítrofe que sólo se apreciaría yendo más allá de la “distinción normativa” y fijándose en las consecuencias de la forma-derecho o la forma que adopta el derecho. Ciertamente, no tengo constancia de que Menke establezca este vínculo o relación entre la forma-derecho y la

45. Una primera disputa entre Menke y Honneth podría situarse en la crítica del primero y la respuesta del segundo a la consideración de si el derecho en su sentido positivo o jurídico puede ser, como tal, un ámbito del reconocimiento. A mi modo de ver esta no es la cuestión decisiva. Para la crítica de Menke: Christoph Menke, “Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist”, en Rainer Forst, Rahel Jaeggi, Martin Hartmann & Martin Saar (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2009, pp. 87-108. Par la respuesta de Honneth: DRF 146-151 [111-114], especialmente nota 28.

segunda naturaleza, pero salta a la vista que, en la medida en que el *Nichtrecht* es calificado de “naturaleza”, el camino que sigue aquí lo sitúa al otro lado de la pretensión de articular un derecho de la libertad, es decir, precisamente al otro lado —aunque no necesariamente en contradicción, sino revelando la violencia y dominio que implica— de la pretensión de un derecho de la libertad.

Más allá de lo que sucedía en su *Tragödie im Sittlichen* a colación del diagnóstico post-*sittliche* y post-trágico de la Modernidad y a través de colisiones inevitables y estructurales entre individualidad y justicia pública (véase 1.1.a), aquí la pretensión misma de una teoría de la justicia en el sentido de Honneth no encuentra sus límites en la individualidad y en su comprensión de la justicia (singular), sino que lo hace en la inevitable exclusión violenta de toda articulación del derecho (aunque sea un derecho de la libertad). Esto tiene que ver con el desvelamiento de lo hipotético de toda pretensión de una teoría de la justicia o derecho de la libertad —en realidad, también para Menke, de la correcta ubicación de las *Grundlinien* de Hegel— cuando se hace inevitable entender la libertad, en los términos de una génesis conjunta de normatividad y subjetividad, como liberación (de una segunda naturaleza de lo social). El derecho que parte de la libertad (o la formulación de un derecho de la libertad) no es sino la distinción normativa entre derecho y no derecho (entre lo correcto, justo, de derecho y lo incorrecto, injusto, no de derecho), lo cual también implica, la distinción no-normativa o “natural” entre derecho y no-derecho (entre lo correcto, lo justo, de derecho y lo falso, lo erróneo, lo externo), es decir, una distinción no sólo no-normativa sino, por ello, ontológica entre normatividad y no-normatividad que una teoría de la justicia centrada en la justificación de un derecho de la libertad —y en la distinción normativa de patologías sociales y desarrollos erróneos— no puede apreciar.

Lo que esto implica, por otro lado, no solo se dirige a la posibilidad de un análisis que pueda retomar la reconstrucción normativa de Honneth identificando ahora los movimientos del concepto más allá de su comparación con la realidad efectiva de la libertad —es decir, que en verdad el análisis pueda mostrar un desplazamiento en la comprensión de la “envoltura” de la *Sittlichkeit* perdiendo la inmanencia de la justificación de la libertad respecto de los propios implicados (véase 1.3.b §18 y, más adelante cap. 4 §11)—, sino que transforma —limitando— la misma comprensión de la crítica inmanente reconstructiva que proyecta un derecho de la libertad.

§6. La forma de la crítica. Cuando Honneth, a finales de los años 90, se dispuso a caracterizar la forma de crítica de la ‘Escuela de Frankfurt’ como una reconstrucción y la ubicaba en una relación de superioridad tanto respecto un procedimiento inmanente puro como a uno genealógico, se basaba en la necesidad que manifestaban de “un paso más” que por sí mismos no podían dar: un “concepto de razón” que proporcionaba “una fundamentación inmanente de validez normativa” de acuerdo con la “premisa de la izquierda hegeliana”.⁴⁶ En la línea de Hegel,⁴⁷ el concepto de racionalidad era lo fundamental, de forma que la crítica de la sociedad que con ellos se buscaba articular, y que lo ubicaba en su centro, podría así

46. Para esto: Axel Honneth, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule”, en PdV, pp. 57-70, aquí, p. 65 (p. 60 de la traducción)

47. Para esto, como caracterización común del proyecto de Adorno, Horkheimer y Marcuse, véase: Axel Honneth, “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, en PdV, pp. 28-56.

aunar en “un solo programa” a los “tres modelos”: la “fundamentación constructiva” de una “concepción de racionalidad”, la muestra “reconstructiva” de cómo ese potencial de racionalidad “determina” inmanentemente la realidad efectiva de la sociedad y la “salvedad genealógica” de que fuera posible que “su significado original se haya desplazado hasta hacerse irreconocible”.⁴⁸

Cuando una década después puso en marcha tal forma de crítica inmanente-reconstructiva para fundamentar un derecho de la libertad, la discusión había recorrido un camino que probablemente le permitía no dedicar un gran esfuerzo metódico de dilucidación a aquello que en un principio podía parecer sólo un esbozo orientativo de una tradición de pensamiento.⁴⁹ Lo que apremiaba era, más bien, la preocupación de que la profundidad crítica de su teoría de la justicia como análisis de la sociedad pudiera interpretarse como una reafirmación de lo dado por tal pretensión de inmanencia, lo que obligaba a distinguir con claridad la reconstrucción normativa que allí se ejecutaba de la “pura inmanencia”, es decir, de forma que quedara claro que, a pesar de la pretensión de fundamentar los ideales o principios de justicia en lo que los propios implicados y participantes en las prácticas sociales cotidiana realmente consideraban, pudiera distinguirse un “excedente de validez”⁵⁰ que, de la misma forma, se pudiera vincular a una comprensión no idealizada ni planamente constructivista al estilo de la racionalidad presente en la noción de espíritu objetivo de Hegel (véase 1.2).

Ciertamente, la crítica inmanente, independientemente de como Honneth la formule o la ejecute, puede adoptar diferentes variaciones —ideológica, dialéctica, ...— y se suele presentar, para su distinción, frente a la crítica externa y la interna.⁵¹ Pero, en cualquier caso y en la mayoría de las discusiones, la valía de la crítica inmanente —y en particular las críticas que al respecto se vierten sobre el proyecto de Honneth de un derecho de la libertad— se dirigen a la *profundidad* crítica resultante, y esto quiere decir, que se mide en función de la fuerza con la que el resultado se enfrenta, se opone o se dirige a una realidad social dada y marcada por el capitalismo —en cualquiera de sus versiones históricas— y en cómo invita a transformarla. Se trata, en general, de cómo la crítica inmanente (o inmanente reconstructiva) que emana del proyecto de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad pudiera dar cuenta de una teoría crítica del capitalismo —donde el blanco principal se cen-

48. Honneth, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt”, op. cit. p. 69 [63]

49. Al fin y al cabo, el artículo “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt”, tan solo apuntaba a una idiosincrática forma de crítica que Honneth veía como característico del “núcleo interno” de la Teoría Crítica —a saber, Adorno, Horkheimer y Marcuse. Para la identificación de este “núcleo interno”: Axel Honneth, “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1999², pp. 25-72. Para las discusiones sobre la crítica inmanente: José Manuel Romero (ed.) *Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Transcript, Bielefeld, 2014, y José Manuel Romero & José Antonio Zamora (eds.) *Crítica inmanente de la sociedad*, Anthropos, Barcelona, 2020.

50. Para una reconsideración reciente de este excedente de validez en Honneth: Luiz Repa, “Reconstructive Critique as Immanent Critique: On the Notion of Surplus of Validity in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, *Critical Horizons*, vol. 24, no. 1, 2023, pp. 1-14.

51. Para este entramado de clasificaciones, véase las introducciones a los dos volúmenes editados por José Manuel Romero (citados más arriba). Además, una clarificadora exposición de la relación entre crítica inmanente, externa e interna (incluida una crítica a la ejecución de Honneth), véase: Rahel Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014, pp. 261-309: “la crítica inmanente no es, como la crítica interna, reconstructiva, sino transformadora” (Ibid. p 294)

tra en la imagen que ésta da de la esfera mediada por el mercado y sus implicaciones “ideológicas”— que lo transformara.⁵²

A mi modo de ver, este tipo de objeciones que pretenden desvelar, por decirlo así, “lo que falta”, son enormemente pertinentes, pero sólo si uno le quiere adjudicar al planteamiento de Honneth algo que, desde el principio, no quiere hacer: elaborar una crítica de las sociedades contemporáneas en la forma de una crítica al capitalismo (a la sociedad de mercado, al neoliberalismo, o de cuantas formas queramos llamarlo). Un paso más allá se da incluso cuando se afirma que la “reconstrucción normativa” por medio de la cual se quiera llevar a cabo una crítica inmanente de la sociedad “no posibilita ningún análisis adecuado a su objeto porque tiene como presupuesto una imagen no realista y normativista de la realidad social”.⁵³ Esto es mal comprender (y en tal sentido, no aprovechar) no sólo ya las intenciones explícitas del autor —recordemos: elaborar unos principios de justicia social o una teoría sobre los fundamentos de la normatividad social, y no un análisis “realista” de la realidad social—, sino los límites que la propuesta tiene en sí misma.

Para esto, y en el caso concreto de lo que podamos entender por un entramado de la libertad, las objeciones que desde la crítica del derecho (o la crítica de la crítica del derecho) de Menke se pudieran extraer para un proyecto como el un derecho de la libertad, me parecen mucho más productivas —de hecho, incisivas y fundamentales. Para empezar, se trataría de hacer ver la tensión inevitable que emana de un proyecto así —por lo que la carga de la objeción no descansa en cómo Honneth la lleva a cabo o en qué análisis de la sociedad se sustenta—, pero al mismo tiempo, y en ese mismo momento, poner en valor, a la inversa, su misma necesidad.

Aunque expondré esto en la segunda parte del capítulo 4, vale la pena dejar aquí ya una breve anticipación del camino, pues la objeción que pudieran verse a un derecho de la libertad desde la crítica de la crítica del derecho no intenta suplantarse o sustituir la forma de crítica inmanente reconstructiva con *otra* forma de crítica (por ejemplo, una crítica genealógica⁵⁴), sino que atañe en el fondo a *toda forma* de crítica o a la forma misma de la crítica. Esta requiere, como ya Honneth señalara frente a la crítica inmanente (pura) y a la genealógica, de una “fundamentación inmanente de validez normativa”, es decir, lo que Menke entendería como una “distinción” que es lo que, en lo más fundamental, califica a un juicio como crítico. Dicho sintéticamente: no hay forma de crítica que no se base en una “distinción normativa” (o dependa explícita o implícitamente, y en última instancia, de ella). Y a

52. Estas objeciones se extienden a su posterior *Die Idee des Sozialismus* (2015). Véase: José Manuel Romero, “El socialismo como crítica inmanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth”, en J.M. Romero & J.A. Zamora (eds.) *Crítica inmanente de la sociedad*, op. cit., pp. 85-106: el “punto ciego” de Honneth estaría en la “problemática de la ideología” y esto lo que “limita enormemente el alcance crítico del enfoque inmanente de Honneth” (Ibid. p 103).

53. Robin Mohan, “Normative Rekonstruktion und Kritik. Die Subsumtion der Gesellschaftsanalyse unter die Gerechtigkeitstheorie bei Axel Honneth”, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, vol. 2, no. 1, 2015, pp. 34-66.

54. Para la forma de la crítica genealógica, véase. Peggy H. Breitenstein, “Genealogie als kritische Theorie. Methodologische Überlegungen zur Gesellschaftskritik bei Foucault”, en Sven Ellmers & Philip Hogh (eds.) *Warum Kritik?: Begründungsformen kritischer Theorien*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2017, pp. 258-280; Martin Saar, “Genealogische Kritik”, en Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (eds.) *Was ist Kritik? Immanenz und Transzendenz - Konstellationen philosophischer Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2009, pp. 247-265; y Raymond Geuss, “Genealogy as Critique”, en *Outside Ethics*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2005, pp. 153-160.

lo que apunta Menke, a través de la forma-derecho (a través de su crítica a la *forma* —que es una crítica a *toda* forma de la crítica y del derecho) atañe específicamente a esta “distinción normativa” y a lo que conlleva. La solución de Menke no es, en este caso, abandonar la crítica inmanente, sino otro tipo de “salvedad genealógica” diferente a la que Honneth rescataba como transformación de un “significado original” que se ha vuelto irreconocible: se tratará de la advertencia o salvedad de la que se es consciente solo cuanto se ataja la genealogía de la forma y la violencia inscrita (e inevitable) de toda normatividad (Esto es lo que se verá en el cap. 4 §§13 y 14).

3. Experiencia: el goce de la subyugación

§7. El goce de la subyugación. Llegados a este punto resta enfrentarnos con la posibilidad —que seguro se habrá podido barruntar hasta ahora— de que en realidad y precisamente por sus respectivas nociones de libertad, un proyecto como este de incidir en la complementación de Honneth y (o con) Menke para articular lo que podríamos llamar su entramado, es realmente insostenible. Al fin y al cabo, no solamente contamos con inspiraciones hegelianas diferentes —terapéutica y dialéctica—, visiones diferentes sobre lo que implica un “derecho” de la libertad, atenciones diferentes a lo que podamos entender por dominio y/o dominación, o incluso con dos visiones de la Modernidad que aventuran comprensiones diferentes de los que debemos entender por *Sittlichkeit*, sino que sobre todo contamos con la directa oposición de Menke a lo que, podríamos llamar, el núcleo básico de la comprensión de la libertad de Honneth —es decir, la libertad social o de lo social—, que es lo que le lleva a mostrar la necesidad de entender la libertad como *devenir*, como liberación. Así las cosas, debemos empezar por lo más básico: si para Honneth la afirmación más básica de la libertad es lo que llama —siguiendo a Hegel— “estar-cabe-sí-en-el-otro” (*Bei-sich-selbst-im-Andere*), Menke parece orientarse por una comprensión que podríamos llamar “ser-ahí-en-ello como fuera de sí” (*Dabeisein* como *Außersichsein*).⁵⁵

Para Menke la primera determinación en o a través de la que debemos entender la libertad es que es “ser”, o es una forma de ser, que comprende la *relación* entre dos cosas —un *algo* (ya sea particular, general u objetivo)⁵⁶ y un *alguien* (a las personas físicas o colectivas, naturales o jurídicas)—; dicho de otro modo, ambos (*algo* y *alguien*) solo son libres en su relación de forma que esta no sólo conecta actuación o ejecuciones y yo, sino que es la relación la que los hace surgir a ambos como libres (cada uno es libre a través de su relación). La libertad, por tanto, no es ni interior ni exterior (no es ni la facultad subjetiva de quien está detrás del acto ni una característica concreta y distintiva de la ejecución que se puede observar y cuestionar empíricamente), sino, más bien, es “el ser del yo *en* sus realizaciones”.⁵⁷ Ser libre significa, dice Menke: “[...] ‘estar en’ [*Insein*]; significa que el yo es [está]

55. Si en lo que sigue dedico mayor atención a la formulación de Menke que a la de Honneth, es porque creo, como he venido apuntando, que es la del primero la que presenta un desafío —como intentaré hacer ver, *complementario*— a la del primero (y no necesariamente al revés).

56. Algo particular: una acción, una decisión, una vida; algo general: una forma de vida, una institución, una sociedad; algo objetivo: un pensamiento, una obra de arte, un estilo. Menke suele hablar frecuentemente de “ejecuciones” (*Vollzügen*).

57. Para esto y lo que sigue: Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin, 2022, pp. 20-24. Como en anteriores ocasiones, se cita como *TdB* seguido de la página.

ahí [*da*] en ejecuciones. [...] significa ser *ahí-en-ello* [*dabei*]; pero “ser-ahí-en-ello [*Dabei-sein*] significa ser fuera de sí [*Außersichsein*], es decir, ser libre significa “ser ahí-en-ello en el que se está fuera de sí” [*dabei zu sein, indem man außer sich ist*], pero no sólo fuera de sí, sino “en él y fuera de sí” al mismo tiempo (TdB 20 y 21).

Esta enredada formulación se aclara algo mejor con el ejemplo de Menke para la libertad del “ser-ahí-en-ello” —recogido de Theodor W. Adorno⁵⁸—, es decir, el *cómo* escuchamos una pieza musical:

[...] significa participar en un evento que se desarrolla por sí solo. Significa para el yo que escucha u observa el estar fuera de sí mismo, no consigo mismo, sino estar con lo que sucede ante él y con él. Significa estar siendo uno mismo en ello [*Es heißt aber, gerade darin selbst zu sein*]. La libertad es un ser, un tipo de ser del yo. Y libre es un yo que está-en-ello en su ser fuera de sí mismo [*in seinem Außersichsein dabei ist*] (TdB 21).

En este punto, ya podemos apreciar la primera diferencia significativa con Honneth, pues no sólo se trata de una ejemplificación fenomenológica diferente —a saber, del amor y la amistad (véase cap. 1.1 §4) a la escucha de una pieza musical—, sino que parece apreciarse una clara distinción allí donde se muestra el hincapié intersubjetivo (en el otro) de Honneth, y el “fuera-de-sí” de Menke.⁵⁹

En principio, esto no me parece un problema insalvable, pues estaríamos hablando —de Honneth a Menke— de una ampliación del campo o ámbito, ya que en última instancia no

58. Adorno escribe: “Habría que diferenciar en sí el concepto de sujeto musical. No tiene nada que ver con oyentes potenciales, sino con el derecho humano a lo que Hegel llamaba «estar presente»; el derecho a que la subjetividad esté presente en la música misma, como fuerza de su consumación inmanente, en lugar de ser excluida de la dejada a su aire. Este derecho no implica la *hybris*, la superstición de que el sujeto puede crear la música puramente de por sí, reproducirse en ella, mientras que musicalmente en cada instante lo pone la música, a la cual el sujeto obedece al máximo cuando se tensa al máximo”. (Theodor W. Adorno, “*Vers une musique informelle*”, en *Obras completa. Vol. 16. Escritos musicales I-III*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2004 (trad.), pp. 503-550, aquí, p. 547-548). Otro ejemplo —el ejemplo que usa Hans-Georg Gadamer para explicar este concepto— es cómo *vemos* a un actor. Gadamer dice: “Sólo hay fiesta en cuanto que se celebra. Con esto no está dicho en modo alguno que tenga un carácter subjetivo y que su ser sólo se dé en la subjetividad del que la festeja. Por el contrario se celebra la fiesta porque está ahí. Algo parecido podría decirse de la representación escénica, que tiene que representarse para el espectador y que sin embargo no tiene su ser simplemente en el punto de intersección de las experiencias de los espectadores. Es a la inversa el ser del espectador el que está determinado por su «asistencia». La asistencia es algo más que la simple copresencia con algo que también está ahí. Asistir quiere decir participar. El que ha asistido a algo sabe en conjunto lo que pasó y cómo fue. Sólo secundariamente significa la asistencia también un modo de comportamiento subjetivo, ‘estar en la cosa’.” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007 (trads. Ana Agud Aparicio & Rafael de Agapito), p. 169) No está claro para Menke, sin embargo, si Gadamer —como Adorno— entiende el ser-ahí como una determinación de la libertad, pues para ello se requeriría —como en Hegel— un paso hacia la negatividad, hacia el devenir de la libertad, que no ve claro.

59. Obviamente aquí se hacen notar la base estética de las preocupaciones de Menke, frente a una más sociológica de Honneth que hereda del fundamento intersubjetivo inaugurado por Habermas. Quizá en este punto sería conveniente echar mano de la noción de “resonancia” de Hartmut Rosa para tender algún puente conceptual más claro (véase, Hartmut Rosa, *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, Katz, Madrid & Buenos Aires, 2019 (trad. Alexis E. Gros)), pues, al fin y al cabo, la base de este último—que desborda la teoría del reconocimiento de Honneth—, son las “relaciones con el mundo” (Ibid., cap. II.2 y Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Berlin, 2012.)

parece sensato que la posición de Menke excluya aquí, específicamente, a la de Honneth. Los problemas surgen mas bien, a mi modo de ver, en el momento en el que, para Menke, esta primera determinación de la libertad como “ser-ahí-en-ello como fuera de sí” contiene inmediatamente otras dos: experiencia (1) y devenir (2). La primera sitúa la experiencia del ser de la libertad como una sensación de placer —o un estado de placer— que, por tanto, es aprobación; la segunda se dirige a la ambigüedad de una sensación placentera aprobatoria pues esta también puede referirse a su contrario, a la no libertad o subyugación.

(1) En cuanto a la primera, Menke argumenta que si la libertad consiste en el hecho de que el yo está allí en sus logros —en él y fuera de sí—, entonces no sería un estado objetivo, sino que el ser-ahí de la libertad es, en primer lugar, una *experiencia* —y, o por ello, una *sensación* o *sentimiento* (Gefühl)— que identifica la verdad del yo: el yo o quien es libre se experimenta a sí mismo en su presencia libre, es decir, en su forma inmediata y al mismo tiempo más intensa, y por ello es también su verdad. Esta experiencia es una sensación de placer (o goce, *Lust*) que lo convierte en un estado —de placer del yo en sí mismo: en cómo es en sus ejecuciones—, y en tal medida un estado de afirmación o de aprobación (*Bejahung*): el placer es aprobativo (o autoaprobativo), la sensación o sentimiento de—o como— aprobación del sentir su libertad y querer estar presente en su ser fuera de sí. Esto señala su verdad en él, la verdad del yo, pues estar allí en el fuera-del-yo de uno mismo y, por tanto, ser libre no es cualquier estado, cualquier modo de ser del yo, sino su verdadero ser. El primer propósito básico de la libertad, entonces, es: la libertad es un ser cuya sensación de placer deviene en estado de (auto)aprobación y su verdad.

Sólo a primera vista, esta primera determinación de la libertad podría suponer una contradicción respecto a la formulación de la que parte Honneth. No sólo es que el proyecto mismo de un derecho de la libertad quiera alcanzar, como hemos visto en su primera y más básica premisa, “nuestra *experiencia de libertad individual*” (DRF 9-10 [10] curs. mías), sino que la misma comprensión del “ser-cabe-sí en el otro” —que Honneth toma de Hegel— ya se definía como una “autodesrestricción” que “gustosa” o “gozosa” [*gern*] en relación al otro o respecto al otro (GPhR §7Z [90] y cap. 1.1 §4). Obviamente estaríamos, como en la comparación de sus determinaciones más básicas, ante una cuestión de extensión de Honneth a Menke o, dicho de otra forma, de la ampliación de lo que debiéramos entender por experiencias de libertad. Como si de una nueva limitación de un derecho de la libertad se tratara, la contribución de Menke sería en este sentido mostrar que las experiencias de libertad individual —la pretensión más básica del estudio de Honneth— no se agotan en las encarnaciones que derivan de sus modelos de libertad (véase el Balance I al cap. 3), pero en todo caso no podríamos hablar de una imposibilidad de complementariedad, sino de una extensión hacia el entramado de la libertad.

(2) Algo muy diferente ocurre con la segunda determinación de la libertad, pues ahora, Menke da un paso más allá. No se tratará sólo de que la segunda determinación de la libertad como ser-ahí exista, como tal, en su contrario: el ser-ahí de la sumisión (*Hörigkeit*) como la aprobación o “el sí” de la “subyugación internalizada sin resistencia”; sino que, precisamente esto conlleva su respectivo estado de sensación de placer. Esto es lo que para Menke implica una decisión: “decir No” (TdB 22). O, dicho de otra forma, al no ser la sensación placentera exclusiva de la libertad, sino que también lo es de la subyugación o sumisión (o

de la “no libertad” [*Unfreiheit*]⁶⁰), debe *decir no* antes de su misma afirmación.⁶¹ El resultado de esta segunda determinación básica del ser de la libertad es que todas las disposiciones que en su ejecución, en su misma práctica, la describen son “profundamente ambiguas”, pues la misma “afirmación-placentera” que caracterizaría el ser de la libertad lo es también de la servidumbre o sumisión, de la no libertad. La libertad, por tanto, debe ir para Menke más allá del ser (afirmativo) y hacer una “distinción”, una “negación”, que “exige un juicio”: el ser de la libertad debe volverse “negativo, diferenciador, juicioso” [*negativ, unterscheidend, urteilend*], un paso que se basa en el hecho de que la libertad *es* (o emerge como) lo otro de la no libertad —de ahí su infranqueable ambigüedad:

[...] la libertad no se diferencia de la no libertad, difiere de ella [misma]. Pero esto no significa nada más que la libertad no es, sino que deviene. Se logra liberándose de la no libertad. Este es la segunda determinación básica de la libertad, opuesta a la primera: la libertad es el devenir de la libertad —la liberación” (TdB 22).

Esta segunda disposición establece que la libertad nunca puede ser entendida por sí misma: no es un ser inmediato, no es un modo de ser del yo y las ejecuciones (del yo en sus ejecuciones), no puede ser entendida desde su placer y afirmación. Más bien, sólo se es libre al *devenir* en libertad produciéndose a sí mismo —negando la no libertad.⁶² Exponer cómo debe entenderse el devenir, la producción de la libertad o la negación de la no libertad es el reto que se plantea Menke a partir de la ambigüedad resultante de su determinación básica de la libertad como ser-ahí.

Este es el punto en el que las comprensiones de la libertad de Honneth y Menke parecen ser profundamente opuestas. La tendencia específicamente terapéutica del primero y la tendencia específicamente dialéctica (paradójica, negativa y aporética) del segundo, parecen entrar en colisión de manera irremediable. La ejemplificación más clara de esto puede verse en el diagnóstico de patologías de la libertad de Honneth, pues allí (cap. 1 §14), todo se jugaba entorno a un “padecimiento de indeterminidad” que se entendía como el *leitmotiv* de un derecho de la libertad y que se identificaba, sobre todo, como malestar (no gozoso, no placentero). La articulación terapéutica de Honneth implica, inmediatamente, identificar lo patológico, lo subyugante, la dominación, como no placentera, y es aquí donde encontramos el punto de inflexión verdaderamente relevante.

60. Menke utiliza, por lo general, la noción “Unfreiheit” para denotar la no libertad o falta de libertad cuya experiencia (negativa) es necesaria para la afirmación de la libertad. Pero también utiliza la noción “Nichtfreiheit” para el “estado de naturaleza” previo a cualquier proceso de socialización (o disciplinamiento) donde no hay ni libertad ni no libertad o falta de libertad (*Unfreiheit*).

61. Menke se sirve aquí de experiencia estética de *La maquinahamlet* (1977) de Heiner Müller: la libertad es la afirmación que dice “[a]bajo a la felicidad del sometimiento [*Nieder mit dem Glück der Unterwerfung*]”. (Heiner Müller, *La maquinahamlet*, Cántiga, Madrid, 1986 (trads. Antonio Fernández Lera, Max Egolf & Sefa Bernetr), p.] Heiner Müller, *Die Hamletmaschine*, in: ders., *Werke*, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, pp. 543-554, aquí p. 554.

62. Adorno escribe: “Sólo en lo separado de él y necesario contra él adquiere el sujeto [...] los conceptos de libertad y no-libertad”. (Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en *Obra Completa. vol 6. Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Akal, Tres Cantos, Madrid, 2005, pp. 7-392. (trad. Alfredo Brotóns Muñoz, ed. Rolf Tiedermann), p. 206). Si la libertad como inmediatez y ser – como placer, como aprobación – no puede distinguirse de la subyugación, entonces la libertad, al confundirse con su opuesto, se disuelve. Querer comprender la libertad simplemente como ser significa —para Menke— renunciar a esta antítesis respecto de la no libertad que enuncia Adorno y, con ello, “renunciar a la libertad” (TdB 23).

Solventar el atolladero presentado para proporcionar una complementariedad adecuada entre ambos autores que, a su vez, funcione como base para exponer lo que he querido llamar el “entramado de la libertad”, no es a partir de esto tarea fácil. De entrada, debe advertirse que este entramado no puede desprenderse de la ambigüedad intrínseca en la praxis de la libertad que Menke desvela —y de la que parte su teoría de la liberación— si quiere hacer justicia a una teoría del dominio (*Herrschaft*), por lo que la forma más adecuada en la que se debe llegar a ello es tomando en serio las objeciones que al respecto puedan emerger frente a la teoría del reconocimiento de Honneth —digamos, el fundamento social de su derecho de la libertad. En este punto la aproximación teórica de Menke mostrará apertura a la complementariedad, pues como él mismo advierte la libertad debe “decir no” a la no-libertad, es decir, necesita de una afirmación; la misma comprensión de la libertad como liberación, requiere, por tanto, de una afirmación que, a mi modo de ver, es precisamente en lo que encuentra su valía un derecho de la libertad. A esto, que se manifiesta en la corrección de Menke sobre Honneth, con una vuelta a Honneth (probablemente modificado), es a lo que se podría llamar la *relación dialéctica* entre la *terapéutica* (de Honneth) y la *dialéctica* (de Menke) —sobre la que se sustenta el recorrido de los dos siguientes capítulos (3 y 4).

PARTE II
EL ENTRAMADO DE LA LIBERTAD.
SUBJETIVIDAD Y NORMATIVIDAD

Capítulo 3

La interioridad de la libertad: entre psicoanálisis y estética

Introducción

§1. **Psicoanálisis.** En términos generales —incluso histórico-filosóficos— el psicoanálisis podría entenderse como aquella respuesta a la pérdida de la religiosidad como elemento básico de la normatividad social que se dirigió al momento irracional de la psique (y de la cultura). El núcleo de esta respuesta era la aproximación fenomenológica de Freud a lo psíquico —para atinar con las causas de la neurosis—, la cual fijó las condiciones bajo las cuales, al calibrar las fuerzas que entran en juego en nuestro entendimiento como seres humanos, se dibujan no sólo factores “puramente psicológicos”, sino también factores biológicos y filogenéticos.¹ La causación de la neurosis, que, en teoría, no procedería entonces de la constitución del espacio social —sino que su producción sería, en cierto grado, endógena—, abocaba a que el ser humano se comprendiese como una estructura de factores que pone en tensión las energías psíquicas de manera inevitable, es decir, de lo que somos como especie —de lo que somos según la forma en la que se configura la filogénesis específicamente humana. En la configuración del aparato psíquico —que nunca podrá estar equilibrado en sí mismo— la vida anímica infantil tiene que estar colmada ya de la “imagen mnémica” (o de recuerdo, *Erinnerungsbild*)² de un estado emocional en el que, efectivamente, no es la represión lo que genera angustia sino a la inversa, que la angustia genera represión. Desde el punto de vista de Freud, sin embargo, la angustia no parece ser un fenómeno derivado, sino —como decía— endógeno a la vida humana: no es que la angustia emerja a través de la reflexión con la que una sociedad establece la necesidad de administración del aparato psíquico —que derive de la represión—, sino que hace necesaria la represión; es la angustia la que necesita ser reprimida porque representa la percepción de la imposibilidad de seguir viviendo, y debe ser contenida mediante la “retención” —“retención de angustia” o “apronte angustiado” [*Angstbereitschaft*].³ La angustia, en consecuencia, debía entenderse como originaria precisamente porque se postula tanto a nivel biológico como filogenético —y aquí es donde emerge la controversia.

1. Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]), en *Obras completas. Vol. 20*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986 (trad. J.L. Etcheverry, eds. Anna Freud & James Strachey), pp. 71-164, aquí, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 89.
3. *Ibid.*, p. 91. Para el original: Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, (A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Jakower, eds.) Fischer, Frankfurt/M. 1991⁷, p. 122.

A Freud le pareció sugerentemente cautivadora la hipótesis de un trauma de nacimiento —de Otto Rank⁴; y hasta tal punto fue así que, de facto, parece la clave orientadora de toda su aproximación: una angustia (como estado de indeterminación, desde el que no se puede continuar y en el que no se es independiente pero tampoco dependiente —por lo que tiene que tener que ser roto o interrumpido) requiere del instante decisivo de ser recibido por alguien que si no está ahí pone en peligro, quizá no tanto la supervivencia, sino el mantenimiento continuo del estado de indeterminación, de angustia, de ansiedad como inercia. La angustia biológica es, la angustia *real*, implica aquí el hecho de que el organismo esté sometido a una tensión que hace temer por la vida —por la continuidad de la existencia—, mientras la angustia filogenética, o la dimensión filogenética de la angustia, sería fundamentalmente la angustia *neurótica*: en la terrible necesidad de volver a percibir el afecto que nos hizo superar la angustia real, el ser humano genera una estructura de dependencia por la impronta con la que ha vivido su angustia real y por la necesidad de sentir afecto como forma de neutralización (o compensación). Lo que Freud estaría mostrándonos es que —incluso aunque le atribuya a esto una instancia erótica— la dependencia radical del ser humano para superar la angustia real le hace necesitado de vínculos afectivos que van a ser de tal intensidad en las etapas tempranas de la vida que en buena medida, y de ser mantenidos en el tiempo, serán la clave para la construcción de una mínima autonomía (orgánica); de ahí que la tensión entre autoconservación (superación de la angustia real) y la angustia neurótica (la necesidad de afecto) sea permanente en el ser humano y que la necesidad de afecto, en muchas ocasiones, nos haga ir en contra de la búsqueda de la autoconservación.

Para cubrir esta —probablemente anticuada— tendencia filogenética, expondré en este capítulo una reformulación ontogenética que quiere retomar, además, otra de las grandes controversias respecto al psicoanálisis: su teoría pulsional. Recogiendo la sugerencia de Honneth sobre el trabajo del psicoanalista Hans Loewald —e intentando mostrar con ello la relevancia de sus escritos psicoanalíticos—, intentaré mostrar en qué medida puede tenerse en cuenta, aun hoy, la probable formación de la psique humana a través de lo que nos ofrece el psicoanálisis. Incluso al margen de las discusiones filogenéticas y de su plausibilidad o actualidad, la cuestión será, en todo caso, cómo salir de la angustia neurótica, y es en esta labor que Honneth encuentra en la estructura y comprensión del aparato psíquico el marco para una noción de libertad interior. En ello basa, en gran medida, su acercamiento no sólo al psicoanálisis, sino específicamente a una noción, al de apropiación afectiva de la angustia,⁵ que asume, por un lado, que el psicoanálisis presenta una ventaja respecto a

4. Publicado tan sólo dos años antes que *Inhibición, síntoma y angustia*, Otto Rank defendía en *El trauma del nacimiento* (1924) que la exposición repentina a los estímulos del mundo tras la salida del útero materno provoca un shock traumático de tal envergadura, que la angustia que origina permanecerá en todos los estados de angustia posteriores. En realidad, Freud —que dedicará no menos de tres comentarios en el cuerpo del texto— hará gala de cierta mesura mediante el aviso de explicaciones desproporcionadas, y aunque parezca convencido finalmente de la hipótesis del trauma original del nacimiento, siempre marcará las distancias con la cautela de quien se refiere a lo mejor de lo que, hasta ahora, disponemos.

5. Todo esto se anuda en *Inhibición síntoma y angustia*, obra de Freud en la que fija su atención Honneth en las causas de la represión neurótica a la vez que encuentra el espacio para —como señalará— las “neurosis más simples de la vida cotidiana” y con ello una fenomenología en la que se articula un “continuum” entre “represión neurótica y la represión completamente normal” (Honneth se refiere a Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, op. cit., p. 123).

cualquier especulación filosófica (por ejemplo, una asentada en las fuerzas oscuras del alma),⁶ y, por otro, que el despliegue psicoanalítico de la probable formación de la psique humana sigue siendo una contribución esencial a la teoría de la subjetividad.⁷ La lectura que nos ofrece de Freud —en el texto “Aneignung von Freiheit” (2006)⁸— bien podría ser entonces una mejor guía no sólo para un acercamiento con cierta claridad a su lectura del psicoanálisis, sino también para articular descriptiva y prescriptivamente dos de sus elementos centrales: la probable formación de la psique humana y la relación reflexiva del individuo consigo mismo —orientada ésta última, como decía, a una noción de libertad interior.

Este núcleo central de capítulo (3.2.) tendrá que pasar, sin embargo, por un intento de aclarar en qué medida la aproximación de Honneth al psicoanálisis no puede ser entendida como una “domesticación” de la disciplina iniciada por Freud, pues como si de una réplica que procede del pasado, se han querido ver en sus escritos reverberaciones de aquella disputa entre Adorno y Marcuse, por un lado, y Eric Fromm, por otro, que defenestraban a este último a un ámbito de mero “revisionismo” (3.1.). Pero este capítulo tiene una intención más, pues en la línea de ofrecer la complementariedad debida entre los trabajos de Honneth y los de Christoph Menke, podemos encontrar en este último una reconsideración crucial de la noción de libertad interior: sustentando la aproximación en su noción de fuerza (*Entreacto*), se tratará de tantear las posibilidades de su antropología o genealogía para la misma probable formación de la psique humana a la que se atenderá desde el psicoanálisis, de forma que —finalmente— podamos extraer de tal planteamiento comparaciones adecuadas con la noción de libertad estética que de allí se derivan (3.3.).

-
6. Pese a las especulaciones filogenéticas en las que frecuentemente Freud asentó sus análisis, en sus intenciones estaba, incluso antes, la aceptación de las mejores hipótesis disponibles (hasta el momento). Este “hasta el momento” se cruza con las reverberaciones míticas del complejo de Edipo, pero de ella emergen también los grados de diferenciación, la envergadura antropológica y el realismo respecto de las primeras vivencias del niño, lo que le conceden al psicoanálisis un sólido punto de inicio respecto a la teoría de la subjetividad. A este gesto, se le añade el no menos importante compromiso por no intentar constituir una *Weltanschung* o cosmovisión y con ello no imprimirle al psicoanálisis una función añadida de orientación filosófica: “Innumerables voces destacan con insistencia la endeblez del yo frente al ello, de lo acorde a la ratio frente a lo demoníaco en nosotros, prestas a hacer de esa tesis el pilar básico de una ‘cosmovisión’ psicoanalítica. [...] Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones” (Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, op. cit. p. 90).
 7. Al fin y al cabo, sería el más rigurosos de cuantos intentos tenemos a la mano de analizar aquello que, con Freud y de forma ya irremediabilmente asentada, llamamos el aparato psíquico —Ello, Yo, Superyó.
 8. Axel Honneth, “Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung”, en *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M, pp. 157-179, aquí 167 [trad. *Patologías de la razón*, Katz, Buenos Aires, (trad. G. Mársico), pp. 139-158, aquí, p. 147]. En lo que sigue *Pathologien der Vernunft* es citado como PdV seguido de la página y, entre corchetes, la traducción. Esto no querrá decir que se descuide o se minusvalore aquella rama del psicoanálisis que predomina en Honneth —la teoría de la relación de objeto—, sino que, a pesar de una serie de limitaciones que se ciernen sobre, digamos, la actualidad del psicoanálisis “ortodoxo” freudiano, el padre del psicoanálisis sigue siendo —también para Honneth— el punto de partida conceptual y teórico irrenunciable. Aunque podamos afirmar —con Honneth— lo caduco que puedan resultar las premisas de Freud que giran en torno al “narcisismo primario”, “la envidia del pene”, o la base biológica de la teoría pulsional, parece difícil obviar la valía de las aportaciones a una teoría del sujeto o de la subjetividad.

3.1. Asocialidad y anudamiento: sobre una presunta “domesticación” del psicoanálisis

§2. Habermas y la “domesticación” del psicoanálisis. Cuando en la década de 1930, los filósofos y científicos sociales del *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt fueron los primeros miembros de la academia alemana no solo en tratar con seriedad la poco reputada *avant-garde* de la nueva disciplina del psicoanálisis, sino también en concederle a Freud la misma estatura que los titanes de la tradición filosófica alemana, de entre las afinidades que incitaron este tratamiento se encontraba una pretensión de apropiación por su rompedora radicalidad.⁹ Relacionado con el déficit identificado en la teoría marxiana en cuanto a la dimensión subjetiva —la cual tendía a ser tratada simplemente como un epifenómeno, es decir, como un reflejo de la base material—, el que el psicoanálisis llegara a poder plantearse como un pilar mismo de la Teoría Crítica parecía depender de un difícil maridaje entre Marx y Freud.¹⁰ En cualquier caso, que se haya entablado a partir de aquí un matrimonio bien avenido o una mediación característica y distintiva dista de estar claro, y esto se debe tanto a la variedad de posiciones de un lado como las del otro: aún habiéndose concebido mucho antes de que Erich Fromm la impulsara para el *Institut* como una formación intelectual distintiva, la síntesis en sí misma representaría a la postre —después de la defenestración de su impulsor en 1939— más bien un interés común por Freud y el psicoanálisis, y no tanto un intento de maridaje teórico perfectamente coagulado.¹¹ Que la pretensión seguía, en gran medida, viva —incluso a pesar de su falta de claridad— se muestra hasta el día de hoy en las frecuentes acusaciones de “domesticación” del potencial explosivo del psicoanálisis para cualquier teoría social crítica que se precie; acusación que pareciera

-
9. Par esto: Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 151-192 (cap. III: la integración del psicoanálisis) y Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, UAM & FCE, México, D.F. (trads. M. Romano Hassán & M. Madureira) pp. 191-199. Además de una afinidad teórica, la relación entre los dos movimientos intelectuales también fue práctica. El *Institut für Sozialforschung* (IfS) y el *Frankfurter Psychoanalytisches Institut* (FPI) compartieron edificio en el que celebraron sus clases en las mismas salas, y patrocinaron conferencias públicas de analistas tan destacados como Anna Freud, Paul Federn, Hans Sachs y Siegfried Bernfeld. De hecho, la conexión entre las dos organizaciones fue incluso más allá. Max Horkheimer, el director del IfS, formó parte de la junta del FPI, mientras que Eric Fromm —psicoanalista y miembro de ambos grupos— fue en un principio quien ayudó a los miembros de IfS a informarse sobre el funcionamiento del psicoanálisis. Véase: Joel Whitebook. “Psychoanalysis and Critical Theory”, en Peter E. Gordon, E. Hammer & A. Honneth (eds.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Routledge, London, 2018, pp. 32-47.
10. Para esta integración entre Marx y Freud fue un recurso habitual la metáfora del matrimonio o maridaje (esto tanto para adentro como fuera de la Teoría Crítica) vinculada a la percepción de unas intenciones y motivaciones marcadas por la “audacia” de totalidad teórica e integración conceptual cuyo impulso genuino era el de una unidad “cargada de afecto” — es decir, “un vínculo emocional entre un par de amantes unidos armoniosamente y capaces de producir descendientes que hereden los mejores rasgos de cada uno” (Martin Jay. “In Psychoanalysis Nothing Is True but the Exaggerations’: Freud and the Frankfurt School”, en *Splinters in Your Eye: Frankfurt School Provocations*, Verso, London & New York, 2020, pp. 48-65, aquí, p. 50).
11. Para la avenencia del “matrimonio” entre psicoanálisis y Teoría Crítica, véase, el artículo de Joel Whitebook: “The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis”, en Fred Rush (ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2004, pp. 74-102. Incluso, con anterioridad, Martin Jay ya señaló esta precisa unión como un “matrimonio improbable” con objeto de acentuar su “audacia” (véase Jay, *La imaginación dialéctica*, op. cit. p. 151).

tener su punto de partida en la única discusión que Habermas mantuvo con la obra de Freud —por cierto, tan conflictiva y difícil de resolver como determinante— y que con cierta ligereza se han extendido a la obra de Honneth.

Como lectura obligada para un teórico crítico en ciernes en la década de 1960, la discusión que de Freud presentó en los tres últimos capítulos de *Conocimiento e interés* (1968)¹² bien podría ofrecerse, a pesar de las críticas, como completa y profunda, y esto aunque, de entrada, su rasgo característico diferenciador más marcado con el fundador del psicoanálisis —su aproximación “metodológica”—¹³ acuñaba una visión más amplia que intencionalmente le separaba de los autores de *Dialéctica de la Ilustración*:¹⁴ como disciplina, el psicoanálisis debiera ahora proporcionar una forma adecuada a partir de la cual extrapolar los principios metodológicos y normativos generales de una teoría crítica de la sociedad. Esto requería desarrollar dos intenciones, en su momento, arriesgadas: por un lado, y quizá en la línea de Lacan, había que restarle el componente *biologicista* que Freud le imprimió principalmente a su teoría pulsional, y, por otro, debían aplicársele a la propia teoría freudiana los hallazgos de un giro lingüístico en aquel momento en plena vigencia. El resultado, que conducía sin embargo a una inquietante homologación estructural entre neurosis e ideología como formas de falsa conciencia —esta última como forma de comunicación sistemáticamente distorsionadas—, no produjo sino una de las más ampliamente criticadas posiciones de su autor desde diferentes frentes.¹⁵

-
12. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986 (trads. M. Jiménez Redondo, J. F. Ivars, L. Matín Santos & J. Vidal Beneyto).
 13. Para esta aproximación al uso “metodológico” del psicoanálisis en Habermas, sigue siendo clarificador el análisis de Thomas McCarthy: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Técnos, Madrid, 1987, pp. 230-251.
 14. Allí donde Horkheimer y Adorno se abstraían de dilucidar su propio punto de vista teórico respecto de cualquier intento de aclarar los fundamentos metodológicos de la Teoría Crítica —en el mejor de los casos, los rodeaban dialécticamente—, se acentuaba una distancia general respecto las pretensiones y el rumbo que Habermas quería imprimirle a su propio proyecto. Donde Horkheimer y Adorno —también Marcuse— se sintieron atraídos por el psicoanálisis debido a su “exageración” y a lo rompedor de su planteamiento, Habermas quiso ver el complemento adecuado a un proyecto académicamente crítico y legítimo al mismo tiempo que pudiera convertirse en “el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión” (Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit. p. 215).
 15. Mientras continúa utilizando el lenguaje de la interpretación materialista de Freud de la primera generación de frankfurtianos —con continuos gestos hacia la sustancia de esa interpretación—, se introduce en la dinámica lingüística y trascendental con la noción de comunicación sistemáticamente distorsionada.. Para lo que sigue, me dejo guiar por: Joel Whitebook, “Psychoanalysis and Critical Theory”, en Peter Eli Gordon, Espen Hammer & Axel Honneth (eds.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Routledge, London, pp. 32-47, esp. 38-43. Pero no sólo en este mero trazo se muestra cierto vínculo con la primera generación; Habermas también sigue la distinción de Marcuse entre represión necesaria y represión excedente como un medio para dilucidar la crítica de la ideología y como un dispositivo para medir la cantidad de explotación en una sociedad determinada (véase Joel Whitebook, *Perversion and Utopía. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, Boston, MA, 1996, p. 27-29). Argumenta, además, que el grado de represión que se obtiene en una sociedad determina hasta qué punto ésta restringe la expresión pública de deseos libidinales; los deseos que son excluidos y reprimidos en un determinado nivel del desarrollo económico tenderían a encontrar modos alternativos de realización en estructuras homologas a la ideología como síntomas patológicos, fantasías e ilusiones. Estos fenómenos no serían otra cosa que formas disfrazadas de cumplimiento de deseos que “al igual que en lo que Marx llamaba ideología”, también “contiene[n] ‘utopía’”. (Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit. p. 276.) A diferencia de lo que postulará su teoría normativa posterior, Habermas toma prestada la noción de Adorno de “fantasía exacta” para formular una teoría normativa en términos psicoanalíticos. Lejos de una concepción procedimental de lo bueno, se refiere principalmente a una sustantiva: “‘Lo bueno’ no es

El punto de partida, y el primero de los movimientos, de lo que luego deviene en tensión, no sería sin embargo específicamente controvertido: se trataría, con el objetivo de hacer frente a cierto reduccionismo darwinista nietzscheano (que la razón del ser humano es, “como las garras y los colmillos de los animales, un órgano de adaptación”), de desplegar la teoría pulsional de Freud introduciendo un curso evolutivo que convirtiera la razón orientada a la autoconservación en algo más que naturaleza.¹⁶ Aquí es el concepto de libido el que sirve para explicar el devenir hacia ese algo más, es decir, hacia la “ruptura cultural con la naturaleza”, que quedaría ahora representada en las pulsiones humanas como *excesos*, en el sentido de que sobrepasan los requisitos de la autoconservación que marcan los objetivos funcionales de la mera vida.¹⁷

Es más bien con el segundo de los movimientos donde parecieran comenzar los problemas, pues Habermas introdujo un elemento que conducía a una alteración radical de la teoría freudiana que afectaba singularmente al relato de la represión y del inconsciente: una “giro” lingüístico que parecía ir de la mano de una hermenéutica pura. Aunque el enfoque de Freud contiene una importante dimensión interpretativa, su comprensión fundamentalmente *psicodinámica* no permitiría tal hermenéutica pura, o al menos no en el sentido en su combinación del lenguaje del significado con el *lenguaje de la fuerza*.¹⁸ Toda “representación” (*Vorstellung*) psicoanalíticamente pertinente conlleva una carga afectiva, unida a ella, y una “presión” (*Drang*), detrás de ella; y es que para ser clínicamente efectiva, una intervención psicoanalítica requiere más que interpretación o pura hermenéutica —simplificadamente, la explicación del significado a través del significado—, es decir, requiere de la capacidad de evaluar las fuerzas psicodinámicas que actúan en una situación dada e intervenir con éxito en ellas —requiere de técnica psicoanalítica.¹⁹ Además, el que para Freud la fuente de las fuerzas psíquicas fuera (al menos, en principio, exclusivamente) somáticas,²⁰ hacía que las representaciones de cosas del inconsciente se encontrara, como representaciones mentales somáticas, justo *al otro lado* de esa frontera que separa el soma y la psique, por lo que cualquier tesis que apuntara a que la represión es un asunto puramente lingüístico excluía *ipso facto* lo extralingüístico —es decir, las fuerzas extralingüísticas que actúan sobre el lenguaje y lo distorsionan— y, con ello, desplazando al cuerpo como fuente de las fuerzas que inciden en la psique. En definitiva, la represión resultaba un asunto intralingüístico.

ni convención ni esencia, es algo fantaseado, pero tiene que estar fantaseado con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación que históricamente, tanto en las condiciones dadas como en las que pueden ser objeto de manipulación, es objetivamente posible”.(Ibid., p. 284)

16. Para esto: Jürgen Habermas, “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, Tecnos, Madrid 2010 (trads. M. Jiménez-Redondo & M. Garrido), p. 174.

17. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit. cap. 12.

18. Paul Ricoeur ha expresado sucintamente esta línea de crítica a Habermas en su *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1990 (trad. A. Suárez), pp. 65-67.

19. Paul Ricoeur, “Técnica y no técnica en la interpretación” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 165-180.

20. Es decir, que emana de una pulsión o *Trieb* que describe como concepto “fronteriz[a] entre lo anímico y lo somático”, como un “representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma” y “como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión (1915)”, en *Obras completas. Vol. 14*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 105-134, aquí, p. 117).

Ciertamente, Habermas registra en su discusión los puntos más relevantes de la práctica clínica de Freud reconociendo la necesidad de la perspectiva dinámica y de la presentación a los pacientes de la información precisa sobre el contenido de su inconsciente, incluso por momentos abordando la psicodinámica de sus resistencias. También reconoce que tales defensas y resistencias encontradas en el entorno clínico requieren de que se postule un fenómeno similar a una *fuerza* —aquí, un fenómeno similar a la naturaleza— que actuara en la psique humana y, como resultado, se pudiera aprehender de estos fenómenos teóricamente para poder articular conceptos causal-explicativos similares a los utilizados en las ciencias naturales.²¹ El problema sería, más bien, que los imperativos lingüísticos de su programa habrían deshecho la relevancia tanto de estas observaciones sobre la práctica clínica como de las reflexiones teóricas de Freud sobre esas prácticas —de su metapsicología, por así decirlo— llevándolo a una equiparación de “la represión con la excomunicación”.²² Si la represión fuera un asunto totalmente intralingüístico que consistiera en la extracción de la comunicación lingüística de ideas prohibidas del ámbito intersubjetivo del lenguaje ordinario, del hecho de que la represión pudiera revertirse a través de la cura del habla se inferiría que desde el comienzo estábamos ante un proceso puramente lingüístico.

Las consecuencias de este planteamiento resultarían sumamente irritantes para el psicoanálisis freudiano, pues aunque Habermas reconoce que la ruina de la represión es más que una empresa interpretativa e involucra fenómenos de resistencia similares a las fuerzas que deben oponerse con la contrafuerza desplegada por la técnica clínica, por esta vía niega en general la distinción entre presentaciones de palabras y presentaciones de cosas —eje canónico para toda la construcción de Freud—;²³ dicho de otro modo, establece una marcada diferencia entre el pensamiento consciente —racional— y una forma radicalmente diferente de funcionamiento mental arcaico —oscuro.²⁴ Por el camino, la división esencial del yo pareciera rehuir la existencia de un inconsciente “no lingüístico” redefiniéndolo co-

-
21. De hecho, estas consideraciones llevan al antipositivista Habermas a observar incluso que la autocomprensión científica de Freud —o “el malentendido cientifista del psicoanálisis mismo”— “indudablemente [...] no es del todo infundado” (Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit. p. 215).
22. Whitebook, “Psychoanalysis and Critical Theory”, op. cit. p. 39. En tales momentos, Habermas gira hacia una perspectiva centrada en el desarrollo y argumenta que la represión surge en situaciones en las que los niños sienten que es demasiado peligroso expresar ciertos deseos, es decir, en la gramática intersubjetiva del lenguaje ordinario. La debilidad del yo y el poder superior de las figuras parentales que pueblan el entorno del niño, son el elemento por el que se ve obligado a reprimir esos deseos, es decir, “excomunicándolos” del ámbito público, incluido su costado interno de la conciencia, y desterrándolos a un reino privado que, para Habermas, es lo que comprende el inconsciente. Esta “excomunicación” se logra desgramaticando los deseos peligrosos. Sus representaciones son así expulsadas de la gramática del lenguaje ordinario (procesos secundarios) y reubicadas en el reino “alógico” desgramaticalizado del inconsciente (procesos primarios).
23. “[...] la distinción entre representaciones verbales y representaciones sin símbolos es problemática, al igual que es insuficiente la hipótesis de un sustrato no lingüístico sobre el que estas representaciones desvinculadas del lenguaje podrían «efectuarse».” (Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit. p. 241). Para la crítica a esta posición véase, más extensamente: Whitebook, *Perversion and Utopia*, op. cit. pp 179-196.
24. Si bien los usos reaccionarios para los que la biología se ha empleado a menudo en las discusiones sobre raza y género (“la biología es el destino”) —así lo entiende Whitebook— deben despertar una gran dosis de escepticismo, quizá en una ponderación más general, no estaría de más atender a la afirmación de que el “sociologismo” puede llegar a ser tan erróneo como el “biologicismo” si ambas se entienden de forma unilateral. Véase para esto, las reflexiones de Jean Laplanche en *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987 (trad. S. Bleichmar), pp. 27-38 (I.1. Lo biológico).

mo algo meramente proto-lingüístico, lo que significa que podría entonces traducirse o trasladarse a la conciencia sin el singular esfuerzo descrito por el psicoanálisis, que niega la otredad radical de la “tierra extranjera interior” del yo y que suaviza sustancialmente su naturaleza esencialmente dividida y conflictiva.²⁵

Además de la dificultad general que se presentará a partir de entonces en el proyecto habermasiano para acomodar lo “no lingüístico” en su teoría,²⁶ todo esto fue lo que provocó la acusación de “domesticación” —la cual, con cierta ligereza, se ha aplicado también a Honneth.²⁷ La idea de una comunicación sistemáticamente distorsionada que Habermas introdujo para dilucidar la teoría de la neurosis de Freud canalizó su pensamiento hacia una inercia cada vez más lingüístico-trascendental en la que pareciera que, *sólo* por motivos estrictamente lógicos, la comunicación sistemáticamente distorsionada requeriría un concepto de comunicación no distorsionada a partir del cual tales distorsiones puedan reconocerse y corregirse.²⁸ Allí donde se postula entonces la “situación ideal del habla” se presenta un lugar contrafáctico y libre de distorsión desde el cual las distorsiones sistemáticas de la comunicación real pueden iluminarse como tales, pero pagando el precio —en esta búsqueda de lo trascendental— no solo de toda la teoría de la subjetividad de Freud, sino de toda referencia al cuerpo.²⁹

§3. El recurso a las relaciones de objeto. Rectificando en gran medida la tendencia a un alejamiento del psicoanálisis que caracterizó el trabajo posterior de Habermas —no sólo por la “domesticación” anterior, sino principalmente por su sustitución por una psicología del desarrollo inspirada en Jean Piaget y Lawrence Kohlberg—, y a pesar de que tampoco

25. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis (1933 [1932])”, en *Obras completas*. Vol. 22, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 1-168, aquí, p. 53.

26. Véase, Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell, “Reasoning, Language and Intersubjectivity”, en Idem. (eds.) *Critical Theory after Habermas. Encounters and Departures*, Brill, Leiden & Boston, 2004, pp. 1-34. Desde este punto de vista, el que Habermas tienda a mediar el todo con el lenguaje lo habría acercado en exceso a aquella hermenéutica gadameriana de la que decía oponerse. Véase, para esto: Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, pp. 67-124.

27. Las trazas de las críticas más severas a la apropiación del psicoanálisis que llevó a cabo Habermas tomaron lo “excesivamente” lingüístico como punto de referencia y, una vez que esta convergió con lo “excesivamente” trascendental y lo alejaron progresivamente del materialismo psicoanalítico que todavía pervivía en *Conocimiento e interés*, esta vía se perdería definitivamente como productiva. Véase las reflexiones de Habermas en: Jürgen Habermas, “Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’”, en S. Müller-Doohm (ed.) *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‘Erkenntnis und Interesse’*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000, pp. 12-20.

28. Como observa pocos años después, de la publicación de *Conocimiento e interés*, “Si, a tenor de la interpretación que propongo, el psicoanalista ha de tener una idea previa de la estructura de la comunicación lingüística no deformada para poder dar como motivo de la deformación sistemática de ésta la confusión de dos niveles evolutivamente separados de organización prelingüística y lingüística, entonces necesita una reconstrucción de las condiciones de posibilidad del *discurso normal*; pero una ciencia de la comunicación que proceda de forma objetivante no puede ayudarle en este propósito” (Habermas, “Epílogo (1973)”, *Conocimiento e interés*, op. cit. p. 336).

29. Tal y como Honneth llega a indicarlo: debido a que la “investigación de las estructuras básicas de la intersubjetividad quedará reducida a un análisis de las reglas lingüísticas, desapareciendo así a partir de ahora esas dimensiones físico-corporales [*leiblich-körperlichen*] de la acción social”, en consecuencia “el cuerpo humano [...] pierde toda posible importancia dentro de la nueva Teoría Crítica de la sociedad” (Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1989, p. 310 (trad. *Crítica del poder*, Antonio Machado, Madrid, 2009 (trad. G. Cano), p. 413).

debemos entender sus aportaciones teóricas como un intento de solucionar el papel del psicoanálisis al interior de la Teoría Crítica, el primero es también un elemento central en la inspiración teórica de Honneth desde, al menos, *Kampf um Anerkennung* (1992)³⁰. Sin embargo, por lo general, su incursión suele abordarse en la literatura secundaria exclusivamente como un apéndice de su teoría del reconocimiento, es decir, como un apoyo complementario con el que habría intentado justificar, de la mano de la investigación empírica infantil y de la escuela relacional psicoanalítica, de qué forma de la interacción temprana del infante con sus cuidadores de referencia resulta en una autoconfianza crucial para la identidad personal; no en vano, del cuidado de las primeras etapas de la vida emerge uno de los elementos —incluso el más elemental— fundamentales de la estructura relacional de reconocimiento social: el amor.³¹

De la conexión que en su entonces incipiente teoría del reconocimiento Honneth presentó entre el joven Hegel de Jena y G. H. Mead —principalmente mediante la noción de “internalización de perspectivas”— y con la intención de complementarla con una comprensión *intersubjetiva* de la constitución del sujeto, extendió inmediatamente el planteamiento a la teoría de las relaciones de objeto de Donald Winnicott para dibujar un patrón de confirmación de reconocimiento a través de las relaciones de amor, o afectividad primaria, que representarían, como decía, no solo una primera etapa del reconocimiento mutuo, sino también su núcleo estructural (KA 173 [132]).³² Debido a que los infantes viven en las relaciones con sus otros significativos o de referencia —esta era la tesis—, la naturaleza de estas relaciones estructuraría la formación de la identidad y de las formas maduras de racionalidad, y por tanto, serían sumamente cruciales si se quiere construir con éxito un sentido de autoconfianza —ligado al cuerpo— como fuente confiable de expresión de emociones, sentimientos y necesidades.³³

La compatibilidad de las aportaciones teóricas de Mead y Winnicott se centraba en la expansión de aquella tesis de Habermas de una individualización a través de la socializa-

30. Como anteriormente, *Kampf um Anerkennung* es citado como KA seguido de la página del original y, entre corchetes, de la traducción.

31. La referencia de Honneth es KA (153-172 [117-132]). Primero en un sentido amplio más bien como cuidado, el amor es extendido a la amistad y a las relaciones íntimas, e incluso a las relaciones familiares más allá de las primeras etapas de la infancia (DRF 277-317 [204-232]). Para una sugerente articulación de las relaciones de reconocimiento entre generaciones para con una memoria de pertenencia específicamente vinculada a la noción de reconocimiento, véase: Axel Honneth, “Kollektives Gedächtnis. Zur Struktur eines komplexen Anerkennungsgefüges”, en Olivier Agard, Manfred Gangl, Françoise Lartillot & Gilbert Merlio (eds.) *Kritikfiguren/Figures de la critique. Festschrift für Gérard Raulet zum 65. Geburtstag/En hommage à Gérard Raulet*, Peter Lang, Frankfurt/M., 2015, pp. 19-26.

32. Es a través del amor que los sujetos se confirman mutuamente respecto a la naturaleza concreta de sus necesidades, es en la experiencia recíproca del cuidado amoroso que llegan a conocerse como seres necesitados que dependen permanentemente de sus relaciones con los demás. Los vínculos emocionales entablados y guiados normativamente entre cuidadores e infantes, proporcionan los fundamentos más básico de las relaciones adultas de amistad y amor, siendo fundamentales para la comprensión propia de la subjetividad y la formación de sujetos, y para el desarrollo de las capacidades subjetivas necesarias para la participación en la vida pública (KA, 154 [119]).

33. Uno se convierte en un sujeto y aprende a reconocer, ofrecer y exigir respeto en el contexto de los vínculos emocionales con un cuidador de referencia, que se ocupa de las necesidades psicológicas y corporales del infante y le reconoce en su “vulnerabilidad y soberanía”. Para una reconstrucción singularmente precisa, véase: Johanna Meehan, “Recognition and the Dynamics of Intersubjectivity”, en Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden & Boston, 2011, pp. 89-124.

ción³⁴; la similitud de sus teorías respecto al proceso de organización psíquica del sujeto como proceso de internalización de los patrones comunicativos de los compañeros de interacción, conformaba en principio un marco adecuado para la intención original de Honneth en *KA*: extender el relato intersubjetivo de la socialización de Mead más allá de la internalización de la conciencia moral y focalizar en la afectividad primaria lo más relevante de la formación lograda de sujeto. Esto, que también significaba desarrollar aún más la noción de Mead de ‘I’ en términos psicoanalíticos (incluso más allá de sus propias posibilidades³⁵), buscaba darle una fuente “pre-consciente de innovación” a la emergencia y reafirmación de nuevas demandas de identidad, de forma que la capacidad futura de un individuo para la articulación de sus necesidades y deseos dependería, en gran medida, de las condiciones de apoyo y cuidado de las personas de referencia de la primera infancia.³⁶

De las experiencias interactivas prelingüísticas de esta fase temprana de interacción — siempre fundamentales para la formación de sujetos—, se desprendía como resultado un equilibrio siempre precario entre independencia y apego emocional, de forma que, aunque los vínculos afectivos tempranos y las interacciones con otras personas significativas se acentuaban y en la medida en que estos se entendieran como elementos fundamentales para el éxito del desarrollo del yo³⁷ —podría decirse, frente al psicoanálisis freudiano ortodoxo—,³⁸ nunca se llegaba tan lejos como para anular la condición de tensión inherente o escisión inevitable que deviene de esta etapa temprana y que acompaña al sujeto el resto de su vida. Por este camino, la teoría de las relaciones de objeto le proporcionaba entonces a Honneth dos criterios fundamentales para la imagen del desarrollo de la psique humana: en primer lugar, la categoría central de “simbiosis”, que se convierte en definitoria de lo que denomina una teoría de “intersubjetividad primaria”³⁹ (1) y, en segundo lugar, una ca-

34. Jürgen Habermas, “Individuación por vía de socialización”, en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

35. La creciente importancia de la teoría de la relación de objeto para el proyecto de Honneth, tiene, en realidad, el tono de un *reemplazo*: el modelo de Mead. Esto se hace ya particularmente evidente en: Honneth, “Nachwort” a *KA*; y “Das Werk des Negativität” en *IW*.

36. Solo con una calidad particular de atención primaria, el individuo podría tener la confianza suficiente para permitir la exploración creativa de vida interna sin temor a ser abandonado. Este sentido emocional y relacionado con la seguridad corporal proporcionaría una capa subyacente que constituiría el requisito psicológico para el desarrollo de todas las actitudes adicionales de autorespeto, de forma que los ataques a este sentido central de la integridad física y emocional serían una fuente desgarrador de esta autoconfianza en uno mismo, dañando un sentido crucial de los límites entre sí-mismo/el-otro (*KA* 155-157 [120-121]).

37. La clave teórica de este paso sería que Winnicott haría posible reconceptualizar la noción de amor de Hegel como una forma de reconocimiento o “ser con uno mismo en otro” en términos ahora empíricamente verificables y proporcionar así un medio más robusto de teorización del reconocimiento que el de la psicología social de Mead.

38. Los otros significativos en el esquema freudiano clásico u ortodoxo son vistos *solo* como “objetos de ocupación libidinosa, que resultaban del del conflicto intrapsíquico de pretensiones pulsionales inconscientes y los controles emergentes del «yo»“ (*KA* 154-155 [119]). Como advertía más arriba, desde este punto de vista Honneth acentuaría un poso antropológico radicalmente diferente al del psicoanálisis freudiano, que trata de retratar “una imagen menos conflictiva y más mutualista” o “más sociable de la naturaleza humana”; una premisa antropológica que sugiere que los bebés humanos ya están predispuestos a la intersubjetividad. J. Whitebook, “First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis”, op. cit., pp. 382-389 (382).

39. *KA*, 159 [122]. Los cuidados con los que las personas de referencia atienden al bebé o infante en los primeros meses de vida “no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden

pacidad explicativa empírica de la dialéctica hegeliana entre dependencia e independencia, ahora reconsiderada como el proceso conflictivo de encontrar un equilibrio entre unión y separación en la primera infancia y de la angustia que produce (2).⁴⁰ Con esto dos criterios, sólo restaría aportar —para una imagen general aproximada de lo que se viene a exponer en *Kampf um Anerkennung*— la relevancia del fenómeno transicional de Donal Winnicott (3). Estos tres puntos son los que se exploran a continuación:

(1) *Simbiosis e intersubjetividad primaria*. La interpretación de Honneth del concepto de “simbiosis” (posteriormente hablará de ‘fusión’ primaria) del infante con la madre, apunta inicialmente a que esta fase empieza en el mismo útero materno y se mantiene durante los primeros pocos meses de vida, pero evita la noción freudiana de ‘narcisismo primario’ o de estado original de omnipotencia, incidiendo en el significado alternativo que Winnicott le da en ciertos pasajes.⁴¹ A través de su propia investigación clínica y observacional, Winnicott habría reorientado la noción de narcisismo primario en términos particularmente “relacionales” — “[n]o existe tal cosa como un bebé”⁴² — desafiando la noción clásica del sujeto y postulando un estado “intersubjetivo” originario o de fusión original que sugeriría que no podemos referirnos al infante de forma aislada sino solo en un estado no diferenciado con la madre. No sería entonces apropiado hablar del infante como un individuo, sino solo de la díada madre-infante o de la “configuración del entorno individual”: no podemos suponer que el individuo precede a un estado ontológico afectivo de fusión con la madre.

En este punto nace un primer punto de “tensión” presente en la lectura particular que Honneth hace de Winnicott⁴³. En la medida en que, estrictamente hablando, no estaríamos ante una instancia de intersubjetividad como tal —porque de facto describe una posición en la que ni la madre ni el infante se conciben como sujetos en sentido propio—, desde perspectivas muy diferentes (tanto Daniel Stern⁴⁴ como Whitebook⁴⁵) se ha venido argu-

con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis” (KA, 158 [121])

40. La teoría de las relaciones de objeto es especialmente adecuada para una “fenomenología de las relaciones de reconocimiento” porque “una ilustración del amor, en tanto que forma determinada de reconocimiento, lo permite ella misma sobre la base del modo específico en que en él, en el amor, el logro de lazos afectivos depende de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación” (KA, 157 [121])
41. Winnicott raramente usa el término “narcisismo primario” sino que, en su lugar, se refiere a este primer estado de intercambio tanto como ‘fase de sostenimiento’ [‘holding phase’], dependencia absoluta [‘absolute dependence’], or preocupación maternal primaria [‘primary maternal preoccupation’]. Véase: Jan Abram, *The Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words*, Karnac Books, London, 2007², p. 70. Para los textos clave de Winnicott en este aspecto: “Preocupación maternal primaria (1956)”, en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 2015 (trad. Jordi Beltrán), pp. 397-404, y “De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo [1963]” (pp. 99-110) y “La teoría de la relación paterno-filial [1960]” (pp. 41-64) ambos en *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Laia, Barcelona, 1981³ (trad. J. Beltrán).
42. Winnicott, “La angustia asociada con la inseguridad (1952)”, en *Escritos sobre pediatría y psicoanálisis*, op. cit., p. 99.
43. Véase la exposición de Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, op. cit., p. 150-154.
44. En los términos en los que Daniel Stern ha expuesto esta importante precisión, sería más apropiado caracterizar esta fase temprana como una forma de “interafectividad” más que como “intersubjetividad” (Daniel Stern, *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2005 (trad. J. Piatigorsky), p. 166).

mentando que el concepto de ‘intersubjetividad’ solo sería aplicable a un estadio posterior de desarrollo, es decir, allí donde se hace posible hablar de un sentido plenamente desarrollado de subjetividad: la intersubjetividad no debería ser conceptualizada como un fenómeno originario sino, más bien, debería ser entendida como una capacidad emergente que se desarrolla en las fases más tempranas de la interacción.⁴⁶ Así, la pretensión inicial de Honneth de postular, a la vez, tanto una etapa indiferenciada que precede a cualquier tipo de subjetividad como una fase simbiótica como forma primaria de intersubjetividad,⁴⁷ sería un balance muy difícil de mantener.

(2) *Separación y angustia*. A pesar de esta dificultad conceptual, la presuposición de un estado primario de simbiosis o fusión seguirá siendo fundamental, precisamente porque desde el surgimiento de este estado dependiente primario se postula una interacción dialéctica entre la fusión y la separación allí donde los cuidadores de referencia se desmarcan del infante, y este de los primeros. Para Honneth, la cuestión central que surge del concepto de “intersubjetividad primaria” es en realidad cómo está constituido el proceso de interacción en el que las partes pueden desprenderse de tal situación de un ser-uno indiferenciado y, a partir de él, pueden llegar a aprender a amarse y aceptarse como personas independientes (KA, 159 [122]). Es este proceso gradual de demarcación el que Winnicott teoriza con el concepto “dependencia relativa” y por el que se asume que los movimientos iniciales hacia la independencia solo se pueden realizar una vez que la persona de referencia comienza a “desadaptarse” de su “identificación primaria con el bebé”, a reorientar su atención hacia un entorno social más amplio y reanuda alguna versión de su rutina anterior al nacimiento (KA, 161-162 [124]).⁴⁸ Al mismo tiempo que se dice que la madre se “recupera” de su estado de completa identificación con el bebé, las capacidades intelectuales del niño comienzan a desarrollarse, lo que le permite diferenciar y diferenciarse a sí mismo del entorno, diferenciar realidad interna del mundo externo (KA 161 [123-124]).

En esta fase de “desadaptación” gradual —que se produce entre los seis meses y los dos años de edad—, se le presenta gradualmente el mundo externo, el impacto de la realidad produce angustia, odio y desilusión, y, con la creciente ausencia del otro, el niño aprende que “está fuera de su control omnipotente” (KA, 162 [124]). Como respuesta a la autonomía aparentemente nueva de los cuidadores de referencia y la disminución de la identificación, el infante inicia actos destructivos hacia ellos: el impacto de la realidad externa y la

45. Tal y como Whitebook ha argumentado, aunque podríamos referirnos a esta ‘actividad diádica temprana’ como interactiva, no podemos referirnos a ella como propiamente ‘intersubjetiva’ (Whitebook, “First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis”, op. cit., p. 385).

46. Para Whitebook, intersubjetividad se refiere, más propiamente, a una fase del desarrollo en la que ya “tiene lugar la autorreflexión y la simbolización” (Whitebook, “First Nature and Second Nature”, Ibid., p. 385); para Stern, la intersubjetividad es prelingüística, pero se refiere a una forma de relacionalidad basada en un esquema compartido de significado y se da por medio de la comunicación de gestos, posturas, o expresiones faciales (Stern, *El mundo interpersonal del infante*, op. cit., p. 125).

47. Whitebook, “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, op. cit., p. 279.

48. En contraste con la etapa de “dependencia absoluta”, en la etapa de “dependencia relativa” el cuidador de referencia ya no atiende las necesidades del infante como si fueran una extensión de la suya y su atención no se dirige hacia él con el mismo grado de intensidad; el bebé ahora comienza a ser dolorosamente consciente de su dependencia de un otro cuando comienza a dejarlo solo por largos períodos de tiempo; ahora “siente una necesidad por la madre” (Winnicott, “De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo [1963]”, op. cit., pp. 99-110).

pérdida de omnipotencia dirige su agresión hacia las personas de referencia como un medio para probar esta realidad recientemente impuesta⁴⁹. Aquí, los cuidadores de referencia deben ser capaces de sobrevivir y resistir estos actos agresivos sin castigo para que el niño pueda percibirlos como un sujeto independiente por sí mismo, pero también sabiendo también que no le ha retirado su amor. Es solo en la lucha por integrar sus propios impulsos agresivos, en el contexto de esta nueva forma de relacionalidad, que el niño a su vez aprende a amar a ese presente intermitente que es el otro cuidador de referencia (KA 162 [124]).

(3). *Fenómeno transicional y acto creativo*. Un proceso tal de “demarcación mutua” se ve facilitado por un mecanismo de afrontamiento adicional que Winnicott denomina “objetos de transición” o “fenómenos de transición” (KA, 165 [126]).⁵⁰ Con este concepto, se refiere a los primeros objetos significativos a los que los bebés se adhieren afectivamente más allá del apego con la madre, ya sea un juguete, un trozo de tela o el propio pulgar del niño al que se aferra apasionadamente. Tales objetos demuestran mucho más que una estimulación o satisfacción; le brindan al niño una forma de transición o de primera “posesión de no-yo [*no-me*]”, en la que no es el objeto *per se* lo que importa, sino el hecho de que es la primera posesión del niño y proporciona un “zona intermedia entre lo subjetivo y lo que se percibe de forma objetiva”⁵¹. En otras palabras, el objeto de transición le permite al niño hacer uso de objetos de su entorno que le facilitan la transición de un estado de fusión con el mundo externo a uno de independencia relativa.

El punto importante es, sin embargo, que el “objeto transicional” no es un *objeto* interno ni externo, sino un *acto creativo* rastreable hasta la capacidad de juego adquirida a través de aquella fase de la “maternidad suficientemente buena”. Al adaptarse a las necesidades del bebé en la etapa simbiótica, la madre “produce en éste la *ilusión* de que existe una realidad exterior que corresponde a su propia capacidad de crear”;⁵² el *fenómeno* transicional proporciona algún tipo de consuelo o “realidad propia” durante la fase de separación; sustituye a un “objeto” de amor y recibe tanto la intensa afectividad del infante como sus intentos de destruirlo y mutilarlo.⁵³ La sugerencia que Honneth toma de Winnicott es, con esto, que la prueba de la realidad es una tarea que perdura toda la vida y que los objetos o fenómenos

49. Para el Winnicott de Honneth, y al contrario que lo representado por el modelo freudiano, ese acto destructivo no representa un intento de hacer frente negativamente a la frustración, sino que es un medio de testear una realidad que ahora está fuera de su control. Esta es una de las significativas diferencias con la lectura de Winnicott que hace Joel Whitebook. Véase, Joel Whitebook, “Misuse of Winnicott: On Axel Honneth's appropriation of psychoanalysis”, *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 28, no. 3, 2021, pp. 306-321.

50. Donald Winnicott, “Objeto transicional y fenómenos transicionales (1951)”, en *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 2003¹⁰ (trad. F. Mazía), pp. 17-46.

51. *Ibid.*, p. 18 y 19.

52. *Ibid.*, p. 30.

53. Es crucial, entonces, que el objeto de transición nunca cambie y que sobreviva a los intenso momentos de amor, odio y agresión del infante. Lo más importante es que el derecho del niño a poseer el objeto nunca se cuestiona o se desafía, ni se cuestiona si el objeto se concibe desde dentro o si se presenta desde fuera. Además, el objeto de transición está intensamente vinculado con las capacidades de juego y creatividad, y con el uso de la ilusión, los símbolos y los objetos que continúan hasta la vida adulta. Véase: Winnicott, “Objeto transicional y fenómenos transicionales”, *Ibid.* p. 31; véase también: Abram, *The Language of Winnicott*, op. cit. p. 337.

transicionales sirven repetidamente para cerrar la brecha entre la realidad interna y la externa (KA, 166 [127]), en una mediación constante entre el imaginario interno y los mundos externos que, en la vida adulta, está llena de objetivaciones culturales (el arte y la religión, por ejemplo), y son, en tal sentido, una continuación del proceso original del juego y la creatividad así como de la función continua de la ilusión.⁵⁴ Para Honneth: “[...] sólo aquella conexión simbiótica, que surge por la recíproca y querida delimitación, crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la partición autónoma en la vida pública” (KA, 174 [133]).

Ciertamente, y a pesar de la controversia con el primero de estos tres criterios, tras *Kampf um Anerkennung* Honneth seguirá apoyándose en la ruptura de la simbiosis o fusión primaria de la etapa que se vino a denominar pre-edípica, es decir, la “experiencia primordial de la simbiosis” pervivirá como condición antropológica y ontológica a la que el sujeto se ve continuamente obligado a enfrentarse, replicar y re-experienciar a lo largo de su vida. Pero lo más destacable de sus aproximaciones posteriores está, sin embargo, en cómo hacia finales de la década de los 90, y con motivo, inicialmente, de contrarrestar la tesis de un “envejecimiento del psicoanálisis”⁵⁵ —de reminiscencias postmodernas, pero cuyos retazos también se observarían en Adorno y Marcuse—, recompone en cierto grado la imagen de la constitución del sujeto enfocando la argumentación hacia un proceso de “fluidificación comunicativa de la identidad del yo” (Uns 144 [189]). Pretende con ello contribuir a una explicación del ingreso constante de todo sujeto a un espacio transgresor entre realidad interna y externa mediante el que explorar creativamente nuevos aspectos de su identidad; de esta forma, y ahora en una proyección hacia el sujeto adulto, el individuo debe periódicamente poder “volver por detrás de” las fronteras entre demarcación/diferenciación y fusión para explorar creativamente —mediante un diálogo comunicativo internalizado a través de patrones recibidos de sus compañeros de interacción— una pluralización interna de sus posibilidades subjetivas. Lo distintivo aquí es que no sólo el fenómeno transicional será lo fundamental, pues ahora la noción comunicativa de subjetividad que pretende hacer frente al desafío posmoderno de las múltiples características de la identidad —basado en la noción de una “capacidad intrapsíquica de diálogo” (Uns 153 [197])— tomará como referencia también el trabajo de Hans Loewald acercándose con ello a una teoría pulsional más clásica (que sigue evitando, por otro lado, cualquier referencia a la pulsión de muerte).

Obviando en gran medida esta referencia a la teoría pulsional, Honneth parece, sin embargo, ser leído como un fiel representante de la corriente intersubjetivista y/o relacional pre-edípica que, pretendiendo evitar tanto el biologicismo como los rasgos antropológicamente pesimistas de la teoría pulsional de Freud, se habría puesto al servicio de encontrar un acomodo subjetivo más apto al carácter intersubjetivo de su proyecto teórico-social acentuando continuamente las fuerzas más específicamente pro-sociales de la vida psíqui-

54. Winnicott, “Objeto transicional y fenómenos transicionales”, op. cit. p. 30. Para este punto: André Green, *Jugar con Winnicott*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012 (trad. M. Segoviano), pp. 33-59.

55. El artículo, titulado “Objektbeziehungstheorie und postmoderne identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse”, fue publicado por primera vez en inglés (con el mismo título) en 1999 (*Philosophical Explorations*, vol. 2, no. 3, pp. 225-242), y reimpresso en *Unsichtbarkeit* (2003) (pp. 138-161). Las referencias entre corchetes se refieren a la traducción al castellano (en *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 183-204).

ca, combatiendo, con ello, la característica “hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos” que se remarcaba en *El malestar de la cultura* (1930).⁵⁶ De esta lectura sumamente crítica, se pasa con cierta frecuencia (y ligereza) a la acusación de “domesticación” de la explosividad del psicoanálisis —una acusación que reverbera las disputas de la conspicua y variable historia de la relación entre Teoría Crítica y Psicoanálisis, de fortunas dispares.

§4. Asocialidad y anudamiento. Cuando Adorno afirmó en uno de sus aforismos más citados de *Minima Moralia* que “en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones” —y al margen de que esta pudiera parecer en sí misma una exageración o señalar directamente a un problema detectado en la metapsicología tardía de Freud⁵⁷—, pareciera apuntar a algo que capta una aproximación de la Teoría Crítica al psicoanálisis que expresaría su misma relación idiosincrática: “la mayor exageración del psicoanálisis freudiano —la altura de su exceso especulativo— es la teoría de las pulsiones, particularmente la concepción tardía de Freud del antagonismo fundamental entre pulsión de vida y pulsión de muerte, Eros y Thanatos”, y esto se debe, particularmente, tanto a que la pulsión de muerte se habría mostrado como la articulación de la “profundidad de la destructividad de la humanidad moderna” como a la idea de que con las pulsiones libidinales se habría podido identificar, a su vez, “una resistencia a una sociedad totalmente reificada y administrada”⁵⁸. Con tal modo de observar la relación entre Teoría Crítica y Psicoanálisis, todo abandono de la pulsión de muerte —como sería el caso de la teoría del reconocimiento de Honneth— no podrá entenderse sino como una “domesticación” que cercena su carácter explosivo.

Para Joel Whitebook —probablemente el principal impulsor de esta línea de crítica—, el de Honneth no sería sino un intento (entre otros⁵⁹) de reunir fructíferamente a Hegel y Winnicott para desarrollar una versión post-habermasiana de la Teoría Crítica que tuviera como punto de convergencia el querer superar un punto de partida monádico hacia un yo constituido como producto de la interacción; si el reconocimiento representaba la forma en la que el joven Hegel de Jena salía de la filosofía de la conciencia, el fenómeno transicional

56. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (1930), en *Obras completas. Vol. 21*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 109.

57. Th. Adorno. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa*, vol 4., Akal, Tres Cantos, Madrid (trad. J. Chamorro Mielke, ed. Rolf Tiedemann). 2004, p. 54 (aforismo 29). En el caso del primero, la afirmación de Adorno es explícita: “Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de la verdad que se mantuviera inalterada” (p. 66). La superficial felicidad de la búsqueda del psicoanálisis de una recuperación a través de su “curación” terapéutica de la neurosis no sería otra cosa que una “penetración forzada de los comportamientos institucionalmente planificados en el ámbito cada vez más encogido de la experiencia” (p. 67). Es cierto que las implicaciones utópicas que tendrían, aunque la de la pulsión de muerte fuera mucho menos directa, podrían estar detrás de esta aseveración, pero, en cualquier caso, Adorno no lo explicó. Un indicio no desarrollado de lo que podría significar se expresó en su crítica de la vitalista *Lebensphilosophie*, con su culto a una abstracción llamada “vida”; allí, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, argumentó Adorno, están inevitablemente entrelazadas, y rechazar la enfermedad y la decadencia por el bien de la vida, hipostasiado como un bien en sí mismo, puede tener consecuencias inadvertidamente desastrosas.

58. Amy Allen, *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York, 2020, p. 1-2.

59. Paralelo al de Jessica Benjamin, *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Paidós, Buenos Aires, 1996 (trad. J. Piatigorsky).

de Winnicott sería la forma de superar la psicología unipersonal de Freud que tenía como punto de inicio el narcisismo primario.⁶⁰ A partir de aquí, dilucidar cuales serían las dificultades que esta línea de recurso al psicoanálisis relacional presentaría podría resumirse en tres “tendencias” singularmente características también de la lectura que de Honneth se lleva a cabo: por un lado, suponer implícitamente que demostrar que el yo es un producto de la interacción es demostrar que el yo es sociable,⁶¹ por otro, asumir que fenómenos como la destructividad y la omnipotencia —caracterizados como la quintaesencia de fenómenos antisociales— no son características intrínsecas de la vida psíquica, sino reacciones al fracaso del contexto,⁶² y, finalmente, hacer un uso selectivo del fenómeno transicional de Winnicott que realizara su costado relacional y oscureciera la relevancia de un estado de omnipotencia al comienzo de la vida inevitablemente desilusionante.⁶³ Al minimizar o negar el papel de la omnipotencia en la vida psíquica y dar cabida a un relato “excesivamente socializado del animal humano” —esta sería la ahora influyente tesis de Whitebook—, Honneth no haría otra cosa, a pesar de sus diferencias con Habermas, que contribuir a “domestica[r] la teoría psicoanalítica”⁶⁴.

De esta guisa, lo que posteriormente a KA encontraríamos en el recurso a la teoría pulsional de Honneth haciendo pie en Hans Loewald, no sería simplemente una comprensión o articulación interaccionista de la subjetividad, sino, según se la presenta, una reconceptualización que evita específicamente su componente destructivo mediante su reemplazo por una exposición que postula exclusivamente las pulsiones como una energía capaz de estructurar u organizar la internalización de “modelos de interacción vivenciados en el mundo exterior” (Uns 158 [201]). En la medida en que, y una vez que se ha roto el estado simbiótico original o de fusión, la energía pulsional es entendida como facilitadora del proceso de diferenciación e integradora de la vida psíquica, la fijación resultante de un modelo —ahora específicamente pulsional— de relaciones objetales no sólo posibilitaría refutar el modelo freudiano de desarrollo del Yo como un proceso gradual hacia su fortaleza frente a las demandas del Ello —y, por tanto, de un sometimiento al control racional del Yo—, sino que, por el camino, del reemplazo del modelo freudiano ortodoxo por un modelo que incida en el carácter “comunicativo” o “dialógico” de las internalizaciones de las personas de referencia, la ausencia de mención a una pulsión de muerte cercenaría cualquier centralidad y explicación de la asocialidad y agresividad propias del sujeto. Con la formulación del desarrollo de una capacidad psíquica interna para el diálogo con uno mismo que permita al sujeto integrar múltiples formas de experiencia e identidad y con la capacidad de organización de las fuerzas psíquicas en términos de un patrón de internalización anclados a un estadio previo de “vivencia de una unidad, de una indiferenciación de sujeto y realidad” (Uns 151 [195]) —a partir de aquí se formula la crítica a la articulación de Honneth—, el camino de una reconsideración de la teoría pulsional habría perdido en última instancia aquel ca-

60. Para esto Whitebook “Psychoanalysis and Critical Theory”, op. cit. pp. 43-45.

61. Joel Whitebook “First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis”, *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 15, no. 3, 2008, pp. 382-389, esp. p. 382.

62. Joel Whitebook, “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, en William Rehg & James Bohman (eds.) *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge, MA & London, 2001, pp. 257-291.

63. Joel Whitebook, “Misuse of Winnicott: On Axel Honneth's appropriation of psychoanalysis”, *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 28, no. 3, 2021, pp. 306-321..

64. J. Whitebook, “Psychoanalysis and Critical Theory”, op. cit. p. 44.

rácter irruptivo, irracional, desestabilizador del orden social que se reconocía en la capacidad explicativa de la teoría pulsional original freudiana —y más concretamente en la pulsión de muerte.

Ciertamente, desde la perspectiva de Honneth y en la medida en que, dentro del psicoanálisis y bajo el auspicio de la investigación infantil empírica, los cambios teóricos que han tenido lugar en las últimas décadas han apuntado a una mayor plasticidad de la vida pulsional infantil, este el tipo de planteamientos resultan estridentes. Además de la referencia a la tesis del narcisismo primario —que habrían sido prácticamente eliminadas y reemplazadas por la suposición de que desde su primera infancia los niños buscan formas de interactuar con sus cuidadores de referencia—,⁶⁵ la sugerencia de que el concepto freudiano de pulsión, o en general, la teoría pulsional de Freud, atine, por otro lado, respecto a las premisas teóricas de socialización de un análisis social —cuando la tendencia es a concebir la formación del potencial pulsional del niño como un evento completamente interactivo—, es lo que parece obsoleta. Honneth, sin embargo, es bien consciente del desafío y la productividad que supone, específicamente, el planteamiento de Whitebook: aceptar una asocialidad de nuestra naturaleza instintiva no debe resultarnos tan extraña cuando existen suficientes fenómenos actuales que parecen más fácilmente interpretables sobre la base de tesis de este tipo que haciendo uso de la (supuesta) alternativa relacional. Este tipo de planteamiento deben entenderse, más bien, como “advertencias de no abandonar a toda prisa el potencial explicativo de la teoría psicoanalítica pulsional”, pues el “precio teórico que tendríamos que pagar” puede tener “el mismo valor para el desarrollo científico que un hallazgo innovador o una idea original”.⁶⁶

Si bien con este tipo de afirmaciones cuesta reconocer a Honneth como el adalid de una nueva tendencia a la “domesticación” del psicoanálisis, queda por aclarar, entonces, de dónde procede el núcleo de discrepancia o dónde habita el meollo de las diferencias. En una entrevista concedida en 2010, Honneth establece su posición en el debate⁶⁷: a pesar de los malentendidos que hayan podido producirse, tanto para él como para Whitebook es indudable la existencia y persistencia de fuerzas destructivas en el ser humano que tienen el potencial de desestabilizar el orden social; sin embargo, es a la hora de ubicar dónde se encuentran esas energías, cuando surgen las divergencias. Mientras Honneth rechaza el concepto de pulsión de muerte frente a, digamos, freudianos y lacanianos, argumenta que las fuerzas antisociales que de allí pudieran surgir se deben al proceso de separación entre cuidadores de referencia y los infantes cuidados. “[T]odos —puntualiza Honneth— tratamos

65. Véase la introducción a M. Altmeyer & H. Thomä (eds.) *Die Vernetzte Seele: die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006, pp. 7-31.

66. Axel Honneth, “Vowort” a Joel Whitebook, *Der gefesselte Odysseus: Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Campus Verlag, Frankfurt & New York, 2009, p. 13.

67. Aun habiendo comenzado con la traducción al inglés de *KA* en 1995 —y la estancia de Honneth en la New School for Social Research—, toma forma en 2001 en la revista *Psyche*. Véase *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, vol. 55, no. 8, 2001: J. Whitebook, “Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen” (pp. 755-789) y A. Honneth, “Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook” (pp. 790-802). Véanse también de *Psyche* (vol. 57, no. 3): J. Whitebook, “Die Grenzen des ‘intersubjective turn’. Eine Erwiderung auf Axel Honneth” (pp. 250-261). Más recientemente, véase el intercambio entre ambos en: A. Honneth & J. Whitebook. “Omnipotence or Fusion?”, en A. Allen & B. O'Connor (eds.) *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations* (New Directions in Critical Theory), Columbia University Press, New York, 2019, pp. 170-179.

de explicar el mismo tipo de energías negativas con diferentes explicaciones”, por esa razón, “las diferencias son más pequeñas de lo que parece desde fuera”.⁶⁸

Si se trata, entonces, de una cuestión de la capacidad explicativa de lo irracional, la especificidad de atenerse a la teoría pulsional (o no), parece perder peso. Honneth, efectivamente, aboga por la presencia de las relaciones objetales como refutación o, al menos, corrección de algunas de las suposiciones de Freud, pero sobre todo lo hace por mor de que el desarrollo psíquico, en términos de interacción o “proceso interactivo” que luego se “reproduce intrapsíquicamente”, es el más adecuado para para la “cooperación con una teoría crítica de la sociedad”.⁶⁹ Aquí, los procesos de desarrollo e interiorización de patrones de interacción que proporciona la teoría de las relaciones de objeto son vistos como fácilmente traducibles a los de la teoría de la sociedad en la medida en que pueden proporcionar una “micro-sociología”⁷⁰ que cohabite con la teoría social, en general, y con la teoría del reconocimiento, en particular.⁷¹

Esto presenta el problema de una manera diferente, pues se trata ahora, más bien, de los motivos y razones por las que, todavía hoy, una teoría crítica de la sociedad debiera depender del psicoanálisis (aun siendo concebido este último en sentido amplio); y la respuesta no se encuentra, por ejemplo, en una especie de necesidad teórica de continuar con la tradición entrando en los pormenores de una integración actualizada de las diferentes aproximaciones teóricas que desde el interior de la Teoría Crítica habrían pretendido vincularla al proyecto original de Horkheimer. Lo necesario es más bien, para Honneth, justificar la representación del sujeto que la teoría psicoanalítica pone en juego, pues es esta la que debe intervenir en el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. En este sentido pueden nombrarse dos motivos: por un lado, y a nivel *normativo*, la mayor de las relevancias del psicoanálisis para una teoría crítica de la sociedad sería su capacidad para proporcionar un concepto convincente de *persona humana*; por otro, y ahora a nivel explicativo, se dirigiría

68. Axel Honneth, Odin Lysaker & Jonas Joabsen, “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth” [Entrevista], *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, vol. 45, no. 3, 2010, pp. 162-174, aquí: p. 172.

69. Axel Honneth, “Das Werk der Negativität”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 251-260, aquí, p. 258. Y continúa: “ya que la estructura psíquica, o lo que Erich Fromm todavía llamaba formación del carácter se entendía como la sedimentación [*Niederschlag*] de patrones interaccionales típicos, podía establecerse con facilidad la conexión con una teoría de la sociedad que esté interesada, por su parte, en la formación social de las relaciones de interacción” (Ibid.). En el contexto de la Escuela de Frankfurt, el compromiso teórico de Honneth con el interaccionismo lo acerca entonces a las concepciones psicoanalíticas de Erich Fromm, influenciado por Harry Stack Sullivan, un precursor de la escuela relacional en los Estados Unidos. Véase para este último: Rainer Funk, “Erich Fromm and the Intersubjective Tradition”, *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 22, no.1, 2013, pp. 5-9. Honneth asume explícitamente esta filiación en Axel Honneth & Marin, Inara Luisa, “Interview with Axel Honneth”, vol. 1, no. 2, 2014 (<https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/interview-with-axel-honneth-journal/>)

70. Esta arriesgada acepción es de Susan Heenen-Wolff: “la versión del psicoanálisis concebida esencialmente como una teoría de las relaciones de objeto le permite ser entendido [el psicoanálisis] como micro-sociología”, S. Heenen-Wolff, “From Symbolic Law to Narrative Capacity” 2007, p. 87.

71. Pero la complementariedad de psicoanálisis y teoría de la sociedad se produce sólo donde la primera puede explicar las causas de lo que observa la segunda, es decir, en la forma en la que se interiorizan los patrones de interacción vigentes. Vale la pena apuntar que, incluso para articular esta interiorización, Honneth ha recurrido, más recientemente, no al psicoanálisis, sino a la corriente británica del reconocimiento que identifica también en Adam Smith. Véase para esto, el capítulo 4.2.

a la plausibilidad de la idea de una *motivación* de la acción entendida, en sentido amplio, como *acción humana*.

Como cualquier teoría crítica de la sociedad que quiera seguir siendo tal cosa, debe depender de un concepto explícito de persona humana que se aleje, específicamente, de planteamientos ontológico-esencialistas, se sitúe por el contrario “lo más realista y fenoménicamente cercano posible” a lo social y, con ello, le conceda “un lugar adecuado a las fuerzas vinculantes no racionales e inconscientes de los individuos”.⁷² Desde este punto de vista, tal concepto adecuado de persona humana debe partir del análisis del fenómeno social y del uso de los recursos teóricos disponibles para dar explicación a tales fenómenos —que en todo caso se centran en la acción social.⁷³ Esto, el análisis social, es lo que hace necesaria la incorporación o *complementariedad* del psicoanálisis: dar respuesta a aquellos componentes de la acción observada que no coinciden con supuestos “racionales” de cálculo reflexivo tanto instrumental como comunicativo, es decir, aquellos componentes de la acción que podemos considerar como “irracionales” y que pueden rastrearse como componentes de una explicación que pueda proceder, en términos conceptuales, de impulsos o pulsiones (sea como fuere que se entiendan). Aunque las fuerzas vinculantes no-racionales o inconscientes sean tratadas como “motivos y afectos reflexivamente resistentes” a la reflexión social racional, lo determinante es, en principio, el riesgo que corre una teoría de la sociedad que no contemple este, podríamos decir, *otro* lado de la razón: el caer en un “idealismo moral que exige de los individuos un exceso de rendimiento racional sobre sí mismos [*an rationalen Eigenleistungen*]”⁷⁴, es decir, un idealismo moral que espera de los individuos una agudeza racional desmesurada, excesiva o irreal que ejerza de instancia constitutiva de la idea normativa de persona.⁷⁵

El psicoanálisis tiene en cuenta, por tanto, las “motivaciones” de la acción humana que quedan fuera del espacio de la reflexión, y con ello viene de suyo que los eventos o fenómenos sociales solo permiten ser adecuadamente explicados cuando, más allá de las articulaciones lingüísticas de los sujetos, son conceptualizados como el resultado de acciones en las que han cristalizado los primeros indicios de impulsos o pulsiones que podamos llamar inconscientes. Se acepta entonces, a un nivel explicativo más fundamental, que en el mundo

72. Honneth, “Das Werk der Negativität”, en IW 253.

73. Aquí debe observarse ya un acoplamiento entre un talante y prioridad sociológica y una pretensión normativa: en el camino de poder justificar adecuadamente la pretensión de autodeterminación, autorrealización o libertad individual como de explicar su interrupción u obstaculización, debe tomarse el camino de del análisis sociológico de las sociedades contemporáneas: la ilustración de la pretensión de autodeterminación se tiene que llevar a cabo por medio del análisis sociológico. Para esto: Axel Honneth “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, en PdV, pp. 28-56, esp. pp. 40-49.

74. Honneth, “Das Werk der Negativität”, en IW 253. Véase también: Honneth “Eine soziale Pathologie der Vernunft”, en PdV op. cit. 49-56.

75. Esta complementariedad sirve también de corrección de cualquier “ilusión” de una moralidad racionalista —como la que reverbera por momentos en la ética discursiva de Habermas— en el que caería cualquier teoría que centrara su concepto normativo de persona en una idea de deliberación dirigida a la formalización de una falsa imagen de un sujeto comprometido con un hipotético punto de partida imparcial, pues este punto de partida nos sería sino una forma de ignorar todos aquellos fundamentos existenciales del curso de vida del propio sujeto. A nivel normativo, por tanto, el psicoanálisis sirve para reconocer que el ser humano está de alguna forma conectado con su propia e insustituible vida a través de complejos impulsos inconscientes o fuerzas de apego reflexivamente irreparables.

social habrá afectos y motivos que son inaccesibles a la consciencia propia y a cuya opacidad sólo se puede tener acceso a través de fenómenos identificados en las personas individuales a través de conceptos como la angustia, los anhelos de adhesión, los deseos de unión o las fantasías de sumisión. Se requiere, por tanto, una teoría psicológica del sujeto como teoría de socialización que preste la suficiente atención a la génesis de esos sentimientos en la historia de la vida de los individuos, en sus biografías vitales, en sus historias de vida, es decir, atención a todas aquellas complejidades motivacionales “no-transparentes” que remiten al “Yo” y que conciernen a su expresión o manifestación social.⁷⁶

Sin embargo, con esta apreciación generalizada, no puede estar todo dicho. Amy Allen⁷⁷ ha argumentando precisamente en una dirección en la que desvela, a la vez que desvía completamente, el problema al que se refiere Honneth. Pese a que justifica la adopción general del psicoanálisis como una ciencia auxiliar o complementaria —este es el argumento de Allen—, esto no aclara, necesariamente, qué orientación psicoanalítica debe tomarse como referencia, pues incluso aunque pudiera pensarse que la opción de Honneth es, en primera instancia, la teoría de la relación de objeto, su justificación no apunta en realidad a proporcionar una mayor robustez teórica respecto de la exposición del funcionamiento de la psique humana, sino que hace uso de un argumento “meta-normativo” que en gran medida es “independiente” de tal justificación:

no argumenta que la versión intersubjetivista del psicoanálisis de relaciones de objeto nos ofrece la mejor manera de trazar los límites constitutivos de la racionalidad humana y, por lo tanto, limitar la tendencia de la teoría crítica a un idealismo moralista, y tampoco argumenta que capte mejor las necesidades psíquicas no-racionales e inconscientes que parecen necesarias para comprender ciertas acciones o eventos sociales. Más bien, Honneth cambia un poco el rumbo e introduce un criterio separado, a saber, que los teóricos críticos deberían favorecer “aquel enfoque psicoanalítico cuyos conceptos básicos permitan una traducción relativamente similar en categorías teórico-sociales”⁷⁸.

Como desvela Allen, aunque precisamente por una razón contraria, la elección de Honneth de la teoría de las relaciones de objeto no se basa en una evaluación de las diferentes corrientes psicoanalíticas y su capacidad para explicar las limitaciones de la racionalidad humana —es decir, por su “realismo” respecto de la noción de *persona humana*—, sino que se basa, más bien, en la convergencia entre psicoanálisis (o una de sus versiones: las tesis de la teoría de las relaciones de objeto) y un marco teórico-social adecuado (el de la teoría del reconocimiento). La ventaja presentada por la tradición británica de las relaciones de objeto (a saber, principalmente el trabajo de Winnicott) residiría en gran medida, para Honneth, en el modelo de desarrollo psíquico e individuación planteado, es decir, en síntesis, que

76. La teoría psicoanalítica presta atención a este tipo de fenómenos de personalidad que se refieren directamente a patologías personales, individuales, que intervienen decisivamente en cualquier concepción común de una vida buena o lograda. No prestar atención a las posibilidades de su conceptualización —ya sea en términos normativos o descriptivo-explicativos— se nos presentaría entonces, si seguimos este razonamiento, como algo ilógico desde el punto de vista de la pretensión de exactitud del análisis. Para todo esto Honneth, “Das Werk der Negativität”, op. cit. p. 255-258.

77. Véase Amy Allen, “Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 4, 2015, pp. 311-328. Véase también: Allen, *Critique on the Couch*, op. cit., pp. 1-26.

78. Allen, “Are We Driven”, op. cit., p. 316. Allen cita expresamente a Honneth (“Das Werk der negativität”, op.cit. p. 255)

concede un nuevo papel a ciertos logros básicos del desarrollo (infantil).⁷⁹ Para Allen, que sigue en gran medida a Whitebook, esto representaría un desplazamiento más que significativo: de un marco psicoanalítico en el que las pulsiones se entienden como el motor de la vida mental a uno en el que los ingredientes fundamentales son configuraciones relacionales.

El problema de la crítica de Allen es lo que ella misma desvela pero no parece advertir. Si bien se opone a la “antropología psicoanalítica”⁸⁰ de Honneth como complemento para una teoría social crítica —que para ella es singularmente *insuficiente*—,⁸¹ lo que no alcanza a ver es, precisamente, el otro costado de la ecuación o la interrelación del primer motivo con el segundo: el que la complementariedad se refiere a una teoría crítica de la sociedad. Como Whitebook, Allen no comparte en realidad la imagen que proyecta la *teoría social* de Honneth respecto a lo excesivamente “relacional” y “sociable” y este es, a mi modo de ver, el motivo de su incomodidad: no es sólo o tanto un problema del contenido o versión del psicoanálisis, sino de la caracterización general de la teoría crítica de la sociedad. A mi modo de ver, la articulación o anudamiento entre teoría de la sociedad y análisis de la psique no puede ofrecerse sólo, como Allen y Whitebook parecen aportar, desde el costado del psicoanálisis o de su reivindicación de explosividad, sino que debe hacerse desde ambos lados al mismo tiempo y con las herramienta teóricas y conceptuales adecuadas.⁸²

3.2. De la probable formación de la psique a la apropiación afectiva de la angustia

§5. Freud (con Loewald): psique y pulsión de muerte. Como sabemos, la de Freud no es una teoría cerrada. No marca sistemáticamente unas categorías teóricas iniciales y las desa-

79. En síntesis: si estos “se logran con éxito, entonces el individuo se establece con la capacidad de relacionarse con los demás y consigo mismo, mientras que el fracaso significa un desarrollo distorsionado o restringido” (John D. Sutherland, “The British Object Relations Theorists: Balint, Winnicott, Fairbairn, Guntrip”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 28, no. 4, 1980, pp. 829-860, aquí, p. 839)

80. La referencia a una “antropología psicoanalítica” es de Duarte Rolo (“Psychoanalysis and Critical Theory: A New Quarrel about Revisionism?”, *Constellations*, vol. 26, no. 1, 2019, pp. 31-42, esp. p. 32), sin embargo, bien puede ser esto en lo que, en realidad, Allen está pensando. Además de el artículo antes citado (“Are We Driven?”, 2015) véase: A. Allen. “Recognizing Ambivalence: Honneth, Butler, and Philosophical Anthropology”, en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*, Columbia University Press, New York, 2021, pp. 99-128.

81. Dicho de otro modo: si la Teoría Crítica debe depender de una “concepción realista de persona humana”, es decir, una concepción que explique las fuerzas irracionales e inconscientes que dominan a los individuos, la comprensión de la teoría de la relación de objeto con Winnicott es (al menos en la versión de Honneth) singularmente insuficiente. Su opción, antropológicamente “más realista” es la de una revisión de la teoría pulsional freudiana tal y como es expuesta en los trabajos tardíos de Melanie Klein. Véase, especialmente, *Critique on the Couch*, op. cit., cap. 1.

82. Mi esperanza, en este punto, es que con la extensión (más allá de Honneth, pero, entiendo, en la misma dirección) de una exposición de la probable formación de la psique humana a partir de Hans Loewald y Benjamin Fong —que expondré en la siguiente sección—, sumado a las aportaciones que podamos encontrar en la antropología estética (véase 3.3 y 3.4) y la génesis conjunta del normatividad y subjetividad a partir de la noción de segunda naturaleza (capítulo 4), se pueda encontrar un acomodo adecuado a este anudamiento del que Allen olvida un costado, el del análisis de la sociedad.

rolla hasta sus últimas consecuencias, sino que —por erigirse sobre la base de la observación fenomenológica (mayormente clínica, pero no sólo) de hechos psíquicos o, si se quiere, de su manifestación exterior— es, por decirlo así, una teoría viva y dinámica; una condición abierta que se observa precisamente en el desplazamiento desde las primeras teorías de la sexualidad hasta la última teoría pulsional. Aun con esta vivacidad y dinamismo, y siguiendo la habitual división del corpus de Freud en tres períodos principales,⁸³ la teoría pulsional se sitúa en el último de ellos imprimiendo, en realidad, una comprensión radicalmente nueva no sólo de las pulsiones, sino también de la comprensión misma de la psique.⁸⁴

En los primeros trabajos, la pulsión (*Trieb*) es principalmente (si bien no está claro si estrictamente) de origen somático y por tanto no es principalmente una fuerza *de* la psique, sino más bien algo aplicado *a* la psique. Las pulsiones son impedimento y tarea de la psique en su labor de “procesar los estímulos entrantes [y] descargarlos de nuevo en alguna forma modificada”⁸⁵ y esencialmente una fuerza *externa e inquietante* —una fuente de caos que perturba a un aparato psíquico cuya caracterización teleológica camina en la dirección de la búsqueda de estabilidad, orden y tranquilidad. La psique (estable) proyecta generalmente la imagen de una tensión saludable sostenida que sólo en momentos de conflicto —con una pulsión externa a ella— activa su propio quehacer ante la inestabilidad: la *represión*. Al desterrar el monto pulsional de la memoria, su superación es la de su desalojo al inconsciente, de modo que la psique es capaz de volver, rápida pero momentáneamente, al estado previo de estabilidad —aunque sin aprender de la experiencia producida y en detrimento de su propia salud (psíquica).⁸⁶

Como si de un esfuerzo reorientativo se tratase, Freud pretendió a finales de 1914 sistematizar el compendio de delineamientos teóricos sobre el carácter general y la estructura

83. A sus escritos pre-psicoanalíticos de finales de la última década de 1800 producto de sus experiencias con enfermedades nerviosas, le sigue su “temprano” trabajo sobre psicoanálisis que comienza con *La interpretación de los sueños* (1900) —y en el que desarrolla el modelo “topográfico” inconsciente, preconscious y consciente—, para, finalmente, referirse a su obra “tardía”, como aquella que se inicia con *Más allá del principio del placer* (1920), en la que desarrolla el modelo “estructural” de Ello, Yo y Superyó.

84. Explicar cómo la comprensión de Freud de la pulsión, la psique y la interpretación cambiaron y se relacionaron entre sí en el transcurso de estas tres etapas se aventura especialmente relevante después de 1920; período al cual, por cierto, pertenece *Inhibición, sintoma y angustia* (1926). Este dinamismo teórico, debe recordarse, está estrechamente ligado —incluso es directamente subsidiario— de la experiencia analítica, por lo que la articulación de la terapia psicoanalítica, aunque no sea objeto de estudio aquí, es en realidad igualmente relevante.

85. Hans Loewald, “On Motivation and Instinct Theory (1971)”, en *Papers on Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven, 1980, 119-124, aquí, p. 120. Dado que la psique se entiende aquí como una especie de instrumento mecánico de procesamiento de estímulos, Loewald califica su estructura de mecánica o de “modelo del aparato” (ibid., p. 119).

86. Aquí, la tarea interpretativa y/o genealógica propiamente psicoanalítica sería entonces la de hacer emerger casos concretos en los que la psique habría sido incapaz de manejar las demandas que se le impusieron desde el exterior, pero no con el fin de sofocar o alterar las pulsiones internas, sino más bien de afrontar tal fracaso llevándolo a la conciencia y, por tanto, “mudar su miseria histérica en infortunio ordinario” (Freud, “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95)”, en *Obras completas. Vol. 2*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 309). Si, comparativamente, nos atenemos en mayor medida a lo que *son* sustancialmente las pulsiones, podremos afinar mejor, en lo que sigue, su significado y transformación posterior, pero también la comprensión de la psique que de ella deviene. Con ello, muy probablemente me aleje de la propia historia de Freud de lo que *son* por sí mismas las pulsiones y que traza en la sección VI de *El malestar de la cultura* (1930), op. cit., p. 113-118).

de la vida psíquica (su metapsicología) en un tratado de doce capítulos que esperaba ser un hito científico-académico; aunque el proyecto finalmente no se materializó, de entre los artículos que sí vieron la luz⁸⁷ aquel que tituló “Pulsiones y destinos de pulsión”, fechado en 1915,⁸⁸ muestra una singular tendencia al intento de un desenmarañamiento conceptual que presagiaba un giro por venir que marcaba limitaciones y expansiones respecto de la anterior línea de pensamiento. El artículo, sin embargo, asumía dos distinciones singularmente rígidas⁸⁹: la primera entre psique y soma (las pulsiones afectan a la psique desde fuera, es decir, desde el cuerpo) y, la segunda, entre psique-soma y mundo (las pulsiones surgen no del entorno sino sólo del cuerpo). Aunque al comienzo del artículo Freud quiere defender estas dos distinciones, ambas se desdibujan rápidamente hasta que, poco después de definir la pulsión como un “estímulo” “representado [*repräsentiert*] en la vida anímica”, afirma que “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante [*Repräsentant*] psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma”.⁹⁰ Aquí, tan importante como la distinción al principio del artículo entre estímulos derivados de mundos internos y mundos externos, es que el mundo externo pronto se afirme como completamente impregnado de conflictos internos.

No fue hasta cinco años después cuando, saliendo a su vez de la maraña de la Gran Guerra, Freud anunciaba una comprensión del ser humano que pretendía ir *Más allá del principio del placer* (1920) —que pareciera querer deshacer la rigidez. Ahora la búsqueda en sí estará condicionada por una pulsión, primaria, de toda materia orgánica, hacia la autodestrucción: la “pulsión de muerte” o *Todestrieb*.⁹¹ La conmoción en la comunidad analítica

87. Este proyecto nunca materializado —que tuvo como resultado cinco artículos que sí fueron finalmente publicados— pareciera albergar una mezcla de intentos serios por iluminar un pilar fundamental del edificio teórico psicoanalítico y de contradicciones que no encuentran ninguna resolución dentro de sus mismas páginas. De los cinco artículos: “Pulsiones y destinos de pulsión (1915)”, “La represión (1915)”, “Lo inconsciente (1915)”, “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917 [1915])” y “Duelo y melancolía (1917 [1915])” (todos recogidos en el volumen XIV de su *Obras Completas*).

88. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión [1915]”, op. cit., pp. 105-134.

89. Para Loewald, este artículo tenía como objetivo esbozar los fundamentos del mencionado “modelo de mecanismo” de la psique (Loewald, “On Motivation and Instinct Theory”, op. cit. pp. 119-124).

90. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión [1915]”, op. cit. p. 117. La duda está servida: ¿es la pulsión el estímulo o es el representante psíquico del estímulo (o sólo “nos aparece” como representante psíquico)? ¿Y cómo sabríamos la diferencia? Como James Strachey insinúa ya en su introducción a la pieza, la definición de pulsión parece deshacer la relación psique-soma que se pretende explicar; Strachey atribuye generosamente la contradicción a “la ambigüedad del concepto mismo —en su carácter de concepto fronterizo entre lo físico y lo anímico”, aunque de la discusión que precede a esta conclusión se desprende que pensaba que la confusión era real (Ibid. p. 108-109).

91. De entre los factores internos involucrados en la génesis de esta controvertida propuesta, muy probablemente estuvo la situación dejada tras de sí de cómo la metapsicología previa parecía encallar con el colapso de las distinciones entre psique, soma y mundo, pero también, en general, la naturaleza decepcionante y asistemática de todo lo que Freud publicó durante la guerra, que daría fe de una crisis *teórica* que coincidía (o se superponía) con crisis personales y sociales. Es fácil ver en esta propuesta de una “pulsión de muerte” un producto de sus tiempos: el problema de la muerte se había convertido, después de todo, en la preocupación central de todos los pensadores europeos, y la amada hija de Freud, Sophie, había muerto poco antes de la publicación del texto. Para una aproximación clara, concisa y, por momentos, desafiante, de la recepción de la pulsión de muerte, véase: Benjamin Fong, *Death and Mastery: Psychoanalytic Drive Theory and the Subject of Late Capitalism*, Columbia University Press, New York, 2016, cap. 1.

burguesa que produjo la introducción de la pulsión de muerte,⁹² tenía mucho que ver con la inquietante hipótesis de que todos los seres vivos son inconscientemente conducidos a su propia desaparición. La nueva comprensión de la teoría pulsional que ahora se articulaba estaba destinada a proporcionar una solución integral a un conjunto de incógnitas y problemas que hasta ahora habían eludido la explicación psicoanalítica, sobre todo la “compulsión de repetición” de situaciones traumáticas y, por lo tanto, intentar retroactivamente obtener cierto grado *de capacidad de hacerles frente*.⁹³ Estamos ante la superación, mediante el abandono, de la arquitectura psíquica que produjo “Pulsiones y destinos de pulsión” y, con ello, la formulación de una radicalmente nueva que, con Hans Loewald, podríamos llamar el modelo de “organismo” de la psique.⁹⁴ Mientras que el mundo no tuvo influencia sobre las pulsiones en el modelo inicial, “mecánico”, no se le da así una externalidad tan estricta después de 1920; del mismo modo, mientras que antes se entendía que las pulsiones eran fuerzas externas perturbadoras para un aparato que buscaba la tranquilidad o el equilibrio, ahora buscan la tranquilidad que antes era el objetivo de la psique (el desplazamiento se produce hacia la idea de que el objetivo de toda pulsión es restablecer un estado previo).⁹⁵

La conclusión a la que se llegaba en el marco de una analogía orgánica era completamente diferente: las pulsiones no serán ya fuerzas *somáticas* que “surgen del mundo exterior”⁹⁶, sino fuerzas *psíquicas* moldeadas *en relación con el entorno*.⁹⁷ La nueva concepción de la pulsión venía entonces de la mano de una nueva concepción de la psique que, en lugar de *oponerse* a la fuerza perturbadora de las pulsiones, se *compone* principalmente de pulsiones y de las estructuras a las que dan lugar en su *conflicto*; ya no se entiende que las pulsiones se opongan principalmente a las estructuras o que se separen de ellas. Lo que hace efectiva la represión de los recuerdos incómodos, lo que hace que el inconsciente sea una

92. Pese a ello ya tenía sus predecesores (declarados o no por Freud). George Makari apunta al, por otro lado explícito, psicofísico Gustav Fechner, pero también a John Stuart Mill a partir de las cartas a Ferenzi (*Revolución en mente. La creación del psicoanálisis*, La creación del psicoanálisis, Sexto Piso, Barcelona, 2012 (trad. D. Morábito Rojas) pp. 413-418). Henri Ellenberger apunta a predecesores más “oscuros”, incluidos los románticos alemanes Von Schubert y Novalis, el psiquiatra ruso Tokarsky y el zoólogo ruso Metchnikoff (véase: *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid (trad. P. López Ónega) 1976, pp. 593-597)

93. Es importante destacar que la compulsión de repetición está vinculada *directamente* a la pulsión de apoderamiento y solo *indirectamente* a la pulsión de muerte. Paul Denis ve aquí un lento abandono del término *Bemächtigung* en Freud —del que ofrece una rica historia— después de *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905). Véase: Paul Denis: “The Drive Revisited: Mastery and Satisfaction”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 97, no. 3, 2016, pp. 759-784. Benjamin Fong, por su parte, apuesta más bien por una transformación conceptual decisiva en *Más allá del Principio del Placer*. Véase: B. Fong, *Death and Mastery*, op.cit. cap. 1.

94. El ser humano sería ahora aquel “incrustado en su entorno de tal manera que está en contacto vivo e intercambio con él; modula e influye en el entorno por su propia actividad, y su actividad es modulada e influenciada por el entorno.” (Loewald, “On Motivation and Instinct Theory”, op. cit., p. 119-120).

95. Como resume Loewald, las pulsiones se convierten en “fuerzas *dentro de* la organización psíquica y no en estímulos que operan en el sistema desde fuera” (Ibid., p. 122).

96. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión [1915]”, op. cit. p. 118.

97. Freud pasaría el resto de su vida lidiando con las implicaciones de este nuevo modelo de “organismo” de la psique y, una vez más, podemos seguir el ejemplo de Loewald en la articulación de las consecuencias de las opiniones “tardías” de Freud: la conducción, en el modelo tardío, es indeterminada al principio y sólo viene a adquirir certeza y fuerza en los complejos intercambios de la vida temprana, es decir, en relación con el entorno.

fuerza activa en la vida, es el hecho de que las pulsiones que se formaron en su relación temprana con las personas de referencia permanecen después de que los recuerdos de esa relación hayan sido reprimidos. Son, en definitiva, las pulsiones las que hacen que el inconsciente *sea*, en términos descriptivos, *dinámicamente* inconsciente, y es así como, detrás del género específico del conflicto, se puede ver que el complejo de Edipo es, en el fondo, un conflicto entre fuerzas generalmente interesadas en sí mismas —pulsiones narcisistas o egoístas— y sexuales.⁹⁸ El complejo de Edipo es, por tanto, un obstáculo de desarrollo tan importante precisamente porque en él la satisfacción de una de nuestras pulsiones primarias pone en peligro la satisfacción de otra, y lo mismo ocurre con cada uno de los complejos, fantasías y escenas que componen lo que Freud llamó “realidad psíquica”.

Llegado hasta aquí, y antes de adentrarme en el específico camino de la formación de la psique de la mano de Loewald, conviene hacer la precisión debida sobre su *biologismo*. Parte de la razón por la que el Freud tardío admite una lectura singularmente centrada en de los instintos biológicos —en lugar de en pulsiones formadas desde el entorno—, es el que (como es más que sabido) el término alemán para “pulsión”, *Trieb*, fue traducido al inglés por James y Alix Strachey (en *The Standard Edition*) como “instinct”. Pese a que los teóricos psicoanalíticos contemporáneos lamentan casi con unanimidad esta elección (correcta en la traducción al castellano desde el alemán) y los malentendidos que ha producido, conviene hacer un comentario adecuado aunque fuera sólo para atemperar cualquier marca estrictamente biologizante.

Lo primero que hay que decir al respecto es que, a pesar de lo que no sería la más adecuada, el propio Freud aceptó personalmente las traducciones específicas de palabras clave y, por tanto, seguramente él mismo habría sido consciente del hecho de que *Trieb* estaba siendo traducido como “instinct”. Se podría atribuir esto, seguidamente, a su deseo de obtener una mejor recepción científica, pero esta interpretación no altera el hecho de que Freud, sensible a las implicaciones de las palabras, aprobó tal traducción. Por otro lado, a pesar del hecho de que las pulsiones, a diferencia de los instintos, no son innatos ni pueden ser siempre y concretamente satisfechas (el hambre sólo se satisface comiendo), son *experimentadas por el sujeto con la fuerza de un instinto*. Las pulsiones pueden formarse en la relación del niño con el entorno, pero *una vez que se forman*, adquieren en tan gran medida fuerza propia, autónoma y enconada, que por muy claro que tengamos que son producto del desarrollo temprano y no de un hecho puramente constitutivo, no por ello automáticamente predipuestos a no experimentarlas o inclinados a ignorar sus demandas. Por lo tanto, si bien el “instinct” es sin duda la traducción equivocada para *Trieb*, capta cierta verdad sobre su inmanejabilidad —a diferencia de la palabra “drive”, que es la habitual traducción al inglés.⁹⁹

98. En un artículo de 1924, Freud ofrece la siguiente formulación del conflicto edípico: “Si la satisfacción del amor en el campo del complejo Edipo le va a costar al niño su pene, un conflicto está destinado a surgir entre su interés narcisista en esa parte de su cuerpo y el catéresis libidinal de sus objetos parentales. En este conflicto, la primera de estas fuerzas normalmente triunfa: el ego del niño se aleja del complejo Edipo” (Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo (1934)”, en *Obras completas. Vol. 19*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 117-188, aquí, p. 176).

99. Habría que apuntar, por último, que tiene que existir para Freud alguna conexión entre *Trieb* e *Instinkt*, aunque no sea una conexión de identificación estricta entre una y otra; decir que las pulsiones estén conformadas en el entorno no significa que podamos reducir la pulsión a su influencia, porque una vez que se forman no son más fácilmente ignorables de lo que lo son los instintos biológicos sólo por haber sido

Obviamente esta advertencia, ya clásica, no resuelve los problemas del biologicismo de Freud, aunque no necesariamente por ello debemos abandonarlo. Como recientemente ha advertido Benjamin Fong también podemos encontrar en Hans Loewald¹⁰⁰ una de las más intensiva elaboraciones, en términos de “teoría del desarrollo”, de “las especulaciones que llevaron [a Freud] a la introducción de la pulsión de muerte”, de tal forma que, a través de su trabajo, pueda ser posible formular “una versión desmitificada”, es decir, “ontogenética[mente] más razonable de la fantasía filogenética de Freud”¹⁰¹. Siguiendo esta sugerencia, en lo que sigue se pretende una atemperación de su teoría pulsional con vistas a mostrar, aunque sea un recurso solo ocasional, que la dirección que Honneth tomó en su momento dista mucho de aparentar una domesticación.¹⁰²

a) Densidad primaria y trabajo del Eros.

§6. Densidad primaria y génesis del Yo. De forma sumamente resumida, podría decirse que exposición oficial o tradicional del desarrollo o formación de la psique parte de que el niño desarrolla una estructura protectora estable llamada el Yo (*Ich*) que, bajo la coacción de una realidad implacable en desacuerdo con sus deseos y fantasías, media entre los mun-

adquiridos y pueden ser tanto una fuente de resistencia como de complicidad hacia el entorno. Véanse la útiles apreciaciones comparativas entre *Trieb e Instinkt* de Adrian Johnston y Jean Laplanche. Respectivamente en: *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston, 2005, pp. 156-69 y “Pulsión e instinto”, *Revista de Psicoanálisis (APA)*, vol. 58, no. 1, 2001, pp. 23-36.

100. Autoprofesado “ego-psychologist” y freudiano en relación a sus textos, Hans Loewald fue “clinical professor” de la Universidad de Yale. Antes de emigrar a Estados Unidos en los años cuarenta, estudió filosofía con Martin Heidegger (e incluso proporcionó extensas transcripciones para el curso de conferencias de Marburgo en 1924–25). Véase, para esto: James W. Jones, “Hans Loewald: The Psychoanalyst as Mystic”, *The Psychoanalytic Review*, vol. 88, no. 6, 2001, pp. 793-809, especialmente, p. 793. Cuando Loewald publicó “Ego and reality” en 1951, su trabajo inmediatamente resonó en el *establishment* psicoanalítico incluso a pesar de que parecía apuntar más allá de él. Aunque su trabajo ha experimentado un renacimiento dentro de los círculos analíticos estadounidenses, en la última década o dos, todavía es, desafortunadamente, en gran parte desconocida fuera de ellos.
- 101 Fong, *Death and Mastery*, 2016, p. 41. Esta conexión, advierte Fong, está lejos de ser obvia ya que Loewald no desarrolla sistemáticamente su pensamiento sobre la pulsión de muerte, e incluso llega a negar que sea algo particularmente novedoso en el trabajo de Freud —el de Loewald es, podría decirse, una teoría del Eros. A su vez, veo en el intento de Fong una línea complementaria a lo Honneth pretende en la partes finales de “Objektbeziehungstheorie und postmoderne identität” (IW): como Honneth, Fong tiene en cuenta, principalmente, la primera publicación de Loewald, “Ego and Reality” (1951), como el núcleo de un pensamiento —desplegado en sus *Papers on Psychoanalysis* (1980)—, si bien, añadidamente, contempla también el resto de su trabajo —sus dos libros *Psychoanalysis and the History of the Individual* (1978) y *Sublimation* (1988). La aproximación se centra, entonces, en reconocer que el trabajo de Loewald “Ego and reality”, pese a seguir una dinámica interna que lo llevó a nuevas posiciones a lo largo de los años, proporciona una visión de su obra como un todo más o menos consistente, es decir, una teoría del desarrollo unificada.
102. En este sentido, resulta desconcertante lo poco que se hace referencia (o directamente se olvida) la marca de Hans Loewald en todo este entramado de cuestiones cuando se trata de entender el lugar del psicoanalítica en los trabajos de Honneth, y más cuando es precisamente su descripción de la diferenciación de la vida pulsional lo que supone, en realidad, el argumento más potente y último de su “imagen de la constitución del sujeto” (Uns 154 [198]). A mi modo de ver, el tono, la forma y, sobre todo, el fondo, de las discusiones recientes de Honneth (especialmente con Joel Whitebook) podrían apuntar en esta dirección: es decir, la de concluir una travesía que lleva de Mead a Winnicott, de éste a Loewald hasta (o de vuelta a) Freud.

dos externo e interno; el Yo se diferencia progresivamente del “estrato interno” —del Ello (*Das Es*)— como si llegara a convertirse en una “capa cortical externa” ante la influencia de una realidad exterior que a la vez de producirlo es “esencialmente amenazadora y hostil”;¹⁰³ en consecuencia, la función del Yo que lo caracteriza es fundamentalmente *defensiva*, y esto no sólo ante la realidad externa, sino también ante ese mundo interior del *Ello*.

En esta exposición oficial, y tras las secciones más especulativas del último tercio de la obra Freud¹⁰⁴, Hans Loewald encuentra una diferenciación de instancias de la psique en la que el Yo no se desarrolla como protección contra una realidad objetiva ya existente, sino que “*co-emerge con la realidad*”,¹⁰⁵ de forma que lo que está detrás de la diferenciación, desarrollo y escisión de la psique no sería la amenaza externa que representa una realidad en conflicto con el Yo, sino la “experiencia repetida de separación” del infante —la experiencia de que algo que es “parte de él, no está siempre disponible”, que impele al desarrollo de una instancia, el Yo, que tendrá que “organizar, mediar, unificar”¹⁰⁶ o gestionar tal situación perenne, constante, de *angustia*.

En esta caracterización de co-emergencia de Yo y realidad, el primer punto distintivo de Loewald es que, pese a su habitual referencia al “narcisismo primario”, la experiencia de separación parte más bien una “experiencia simbiótica” —según la entiende Honneth en continuidad con Winnicott (Uns 157 [200])— que denomina “densidad primaria” [*primordial density*]:¹⁰⁷ un estado o experiencia que, al fracturarse, produce la eventual diferenciación (o surgimiento) de Ello, Yo y mundo externo.¹⁰⁸ Al contrario que la categoría de

103. H. Loewald, “Ego and reality”, op. cit, pp. 3-20, aquí. p. 4. En lo que sigue, además del trabajo de Benjamin Fong (*Death and Mastery*, op. cit. cap. 3: pp. 41-58) —al que debo más de lo que se puede expresar en citas al pie de página —, son igualmente cruciales y orientadores: S. Mitchell, “From Ghosts to Ancestors: The Psychoanalytic Vision of Hans Loewald” en *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*, Analytic Press, Hillsdale, NJ, 2000, pp. 3-56; Jonathan Lear, “The Introduction of Eros: Reflections on the Work of Hans Loewald”, en *Open Minded. Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1998, pp. 123-147; Nancy Chodorow, “The Psychoanalytic Vision of Hans Loewald”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 84, no. 4, 2003, pp. 897-913, y Alan Bass, *Difference and Disavowal: The Trauma of Eros*, Stanford University Press, Stanford, California, 2000, cap. 3.

104. Loewald menciona la sección “biologicista” de *Más allá del principio del placer* y el primer capítulo de *El malestar de la cultura* como fuentes principales de esta otra narrativa.

105. Así lo define Fong, *Death and Mastery*, op. cit. p. 42.

106. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 5.

107. Esta expresión, “primordial density”, proviene de “Primary Process, Secondary Process and Language” (en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 186). Stephen A. Mitchell ha señalado la relevancia de esta comprensión (véase, su *Relationality*, op. cit., p. 8).

108. Ciertamente, la idea psicoanalítica clásica del “narcisismo primario” —es decir, la idea de que los bebés son principalmente criaturas aisladas centradas en sí mismas que deben ser introducidas por la fuerza en el mundo social externo hostil— está seguramente equivocada, incluso no está claro que fuera un medio adecuado para el fin indicado. Freud describe en *El malestar de la cultura* (1930) el narcisismo primario como aquello relacionado con “un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior” (Freud, *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), op. cit. p. 65). La preferencia por la noción de “densidad primaria” respecto a la categoría de “narcisismo” sería la de mostrar un error teórico en Freud: el mito de Narciso se refiere a los peligros de la identificación con un otro especular, lo que supone al menos un mínimo de diferenciación psíquica, por lo que no sería acertado en realidad su uso para describir “un estado psíquico que carece de distinción clara entre el yo y el otro” (Véase B. Fong, *Death and Mastery*, op. cit. p. 42n (nota 9 p. 157). Frente a la noción de “simbiosis” vinculada más a una visión relacional o intersubjetiva que Honneth quiere acentuar, la de “densidad primaria” ayuda a paliar —incluso preventivamente— la tensión entre teoría pulsional y teoría relacional. En gran medida este ha-

“simbiosis”, la noción de densidad primaria tiende a corregir la hipótesis central del narcisismo primario pero sin echarse inmediatamente en brazos de la idea de que los infantes son “naturalmente sociales” desde el principio, es decir, que son sujetos desde el primer momento. Dicho de otra forma: aunque durante los primeros meses de vida la interacción con el entorno fuera mucho mayor de lo que Freud hubiera podido constatar, esto no significa que no se pase por una experiencia posterior difícil en su camino a la individualización.¹⁰⁹ Por añadido, la idea de una gestación del sujeto como sujeto *escindido* sigue siendo uno de los supuesto centrales: como fenómeno *nachträglich* o “sobrescritura” lingüística de fuerzas no lingüísticas, el sujeto no nace y no progresa a lo largo de un camino lineal hacia la madurez, sino que *llega a estar* donde no estaba de tal manera que borra su propio pasado. La cuestión es, ahora, qué tiene que ver en este proceso de gestación de una diferenciación de instancias aquello que Freud denominó pulsión de muerte.

El planteamiento general es que, al igual que en el relato de Freud de la génesis de la vida de *Más allá del principio del placer*, estamos ante una tensión que emerge y conduce a un “fuerte deseo” (*urges*) hacia un estado *sin* tensión: cuanto más crezca la separación inevitable entre “madre” y “niño” más “interjuego dinámico de fuerzas” habrá entre ambos de forma que, a medida que uno se convierte en “dentro”(“niño”) y lo otro deviene en “afuera” (“madre”) surgirá entonces un “sistema de tensiones entre los dos” o “un flujo libidinal [...], en un intento de restablecer la unidad original”.¹¹⁰ Loewald describe este “flujo libidinal” como un deseo fuerte de deshacerse de la separación y regresar a un estado donde “no hay límites y por lo tanto no hay diferencia [entre Ello, Yo y entorno]”¹¹¹: *este deseo fuerte de unión no sería otra cosa que la pulsión de muerte*. Si la primera “realidad” del niño es el resultado de una fractura de la densidad primaria y Freud habría errado al considerar que la realidad era fundamentalmente amenazadora¹¹² —ya que, lejos de querer defenderse de las amenazas de la realidad, el infante, en esta etapa de desarrollo, no quiere nada más que deshacerse de la carga de la separación y volver a la situación en la que no percibía la posibilidad ansiosa de un mundo externo hostil—, entonces, si bien a primera vista la lectura no es tan freudiana, termina por no quedar lejos cuando se entiende el deseo fuerte de unión o regreso a la densidad primaria que produce la experiencia de separación como lo que Freud llamó “pulsión de muerte”.¹¹³

bría sido uno de los logros de Loewald. Véase la aproximación de Stephen A. Mitchell y Margaret J. Black en *Más allá de Freud: Una historia del pensamiento psicoanalítico moderno*, Herder, Barcelona (trad. Roberto H. Bernet), 2004, pp. 298-299. Para una visión general de la tensión entre teoría pulsional y teoría relacional: L. Layton, “Relational Thinking: from Culture to Couch and Couch to Culture,” en S. Clarke (ed.) *Object Relations and Social Relations*, Karnac, London, 2008, pp. 1-24.

109. A esta idea tienden tanto Axel Honneth como Joel Whitebook en: “Fusion or Omnipotence? A Dialogue”, en A. Allen & B. O'Connor (eds.) *Transitional Subjects*, op.cit. pp. 23-50.

110. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 6.

111. Ibid. p. 11.

112. En palabras de Loewald, “la realidad, entendida genéticamente, no es principalmente externa y hostil, ajena al yo, sino íntimamente conectada con él y originalmente ni siquiera se distingue de él” (Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 8).

113. Respecto a la conexión entre la pulsión de muerte y la relación con la “madre”, véase. André Green, “El narcisismo primario: estructura o estado (1966-1967)”, en *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999 (trad. J.L. Etcheverry), pp. 78-126 (esp., pp. 118-119).

La tensión resultante de la separación ante el abandono de una situación de “densidad primaria” es el motivo principal del que Loewald hace uso para clarificar, en términos de desarrollo y diferenciación —o desarrollo de la diferenciación— de la psique. Este desarrollo puede verse como un *tránsito* entre dos momentos o posiciones: desde el momento en el “que lo ‘interno’ y lo ‘externo’ están separados pero aún son componentes de un todo más grande que el niño desea reintegrar” —el momento o posición *de tensión-interior*—, a la posición donde ello, yo y realidad son entidades claramente definidas —*posición de tensión-entre*.¹¹⁴ Según esta distinción entre posiciones, Loewald habría intentado exponer cómo, al mismo tiempo que los infantes desean mantener una imagen o sensación de totalidad en la posición de *tensión-interior*, también siente el temor derivado de que efectivamente se produzca: “la relación libidinal positiva con la madre, se entiende como consistiendo de dos componentes: necesidad de unión con ella y temor [*dread*] a esta unión”¹¹⁵.

Pese a que Loewald no hace siempre una distinción clara entre la realidad en su forma primaria y la persona cuidadora de referencia —y, como resultado, no distingue la “realidad hostil”, en el sentido de Freud, del “otro temido” en uno mismo—, sólo un breve aclaración suplementaria sobre su exposición puede hacernos salvar este infortunio para que su desarrollo adquiera el sentido que, en realidad, tiene. Es de recibo, por tanto, entender el “otro” (en referencia al cuidador) como aquello que tienen que ver con la condición y la parte más importante de la tensión-interior primaria de la realidad del infante, en la cual prevalece una relación fluida y continua entre el Yo y el mundo; a medida que esta realidad primaria se divide, surge a través de la internalización una relación menos continua y más limitada entre Yo y realidad; una nueva realidad —una realidad de “tensión-entre”— en la que el “otro” hacia quien el niño sostiene un fuerte deseo de unión (ahora parcialmente reprimido) se transforma en el *otro temido* (un aspecto de la realidad del cuidador) que amenaza con subsumir el Yo y, así, destruir la tensión-entre con la realidad.¹¹⁶

Estamos ante una fragmentación de la tensión-interior del mundo del niño que se maneja psíquicamente en la *fantasía*¹¹⁷ de la *identificación* con “imágenes mnémicas”: aunque

114. Aunque tome aquí, específicamente la formulación de Benjamin Fong (Fong, *Death and Mastery*, op. cit., p. 43), el lenguaje de “tensión entre” vs. “tensión interior” procede de Thomas Ogden. La posición de “tensión entre” sería aproximadamente equivalente a lo que Melanie Klein llamaría la posición paranoide-esquizoide mientras la posición de “tensión interior” correspondería entonces a la concepción de Ogden de una tercera posición, “autista-contigua”, que él imagina que es “previa”, pero constitutiva, de la “experiencia de superficies acotadas” (Thomas Ogden, *Subject of Analysis*, Karnac Books, London, 1994, p. 36).

115. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 16.

116. Aunque este movimiento es perfectamente paralelo al de Freud (uno y el mismo “entorno” significa tanto un origen anhelado como una amenaza temida), todavía no puede estar claro, al menos de inmediato, qué propone Loewald aquí: Fong sugiere que, a primera vista, se podría decir que está ofreciéndonos algo similar a la posición “paranoide-esquizoide” de Melanie Klein, donde un mismo objeto se divide en partes “buenas” y “malas”, pero también que, a diferencia de Klein —quien plantea una tendencia inherente dentro de la psique hacia la escisión— Loewald piensa que son los infantes los que presentan esta mentalidad dual. Esta aclaración es la que, a mi modo de ver, podría decantar la posibilidad de seguir las intenciones de Honneth de complementar la teoría crítica con una comprensión de la psique humana “realista” más por el camino de una articulación de los escritos de Loewald, y no tanto de los de Melanie Klein, como sugiere Amy Allen. Para esta última pretensión: A. Allen, *Critique on the Couch*, op. cit., cap. 2.

117. Loewald se basa en las primeras cartas a Fliess para elaborar su concepción de la fantasía: “[Freud] habla de las *fantasías* [*phantasies*] como ‘fachadas [*façades*] físicas construidas con objeto de obstruir el camino de estos recuerdos [*memories*]’—recuerdos, es decir, de lo que el llama ‘escenas primarias’ [...] En una

el niño no pueda ser él mismo su cuidador de referencia, puede fantasear con ser esta persona —poderosa y terriblemente necesaria— recreando una “confusión de sujeto y objeto” que es la *identificación*¹¹⁸ con ese “otro” y satisfacer, en tal fantasía, el fuerte deseo de unión. El primer paso hacia la diferenciación real es así un “borrado de diferencia” [*erasure of difference*] fundamentalmente imitativo —de *mimesis*—: ante la ausencia, la “imitación de ser” ese otro establece la presencia en su ser interior, pudiendo construir y reforzar aún más las estructuras psíquicas de su propio mundo interno. Cuando se produce esta (re)diferenciación ya se habría transitado con cierto éxito por un proceso del *duelo* ante la situación de pérdida¹¹⁹, de tal forma que la experiencia sigue siendo la de la separación, pero “no como privación o pérdida, sino como liberación y un signo de empoderamiento [*mastery*]”; ese proceso de duelo —y no el conflicto con una realidad objetivamente hostil— es “el camino que conduce desde la depresión [...] a la euforia”¹²⁰ y lo que conduce según Loewald a la génesis del Yo.

Del éxito en el manejo de la separación se desprenderá entonces “el temor a la unión”: exaltados por la nueva capacidad de *apoderamiento*, *afrentamiento* o *empoderamiento* adquirido —en el sentido de “enfrentarnos con” (el *Bewältigung* de Freud)— y ansiosos por mantener y ampliar los límites del Yo que tanto esfuerzo emplea en construir, el infante comienza a percibir a sus cuidadores como quienes afectan, invaden o interfieren en su emergente autonomización.¹²¹ Los que eran cuidadores cuando se encuentra en la posición de tensión-interior, se convierten en fuentes de amenaza en la posición tensión-entre: lo que se percibe como lo exterior es un depósito del temor interior a una nueva realidad exterior que se presenta por la posibilidad de volver a la posición de tensión-interior, pero esta vez como una amenaza “de sumergir [*engulf*] el Yo emergente en la unidad original” y así revertir los meticulosos logros de la internalización.¹²²

No queriendo nada más que ser inmediatamente atendido, sin demora y sin distancia, —así podría resumirse esta congregación de fantasía, *mimesis* identificatoria y proceso de

carta a Fliess de la misma fecha, describe las fantasías como ‘edificios protectores [*Schutzbauten*].’ [...] En otro punto de la misma carta habla de fantasías como *Schutzdichtungen*, ficciones protectoras” (Loewald, *Sublimation. Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven, 1988, pp. 1-2). Para las cartas a Wilhelm Fließ a las que Loewald se refiere: Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. J.L. Etcheverry, ed. J. Moussaieff Masson), 2008, pp. 154-158 (“Carta 126 [1897]” y “Manuscrito L”).

118. “Identificación [...] es una estación de paso hacia la internalización, pero en la internalización, cuando se lleva a cabo, se ha producido una rediferenciación mediante la cual tanto el sujeto como el objeto se han reconstituido, cada uno en un nuevo nivel de organización” (Loewald, “On Internalization”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 83).

119. Véase Jonathan Lear “Mourning and Moral Psychology”, en *Wisdom Won from Illness: Essays in Philosophy and Psychoanalysis*, Harvard University Press, Cambridge Mss, 2017, pp. 191-205 y Nancy Chodorow, “Reflexion on Loewald’s ‘Internationalization, Separation, Mourning, and the Superego’”, *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. LXXVI, no. 4, 2007, pp. 1135-1151.

120. Loewald, “Internalization, Separation, Mourning, and The Superego”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 263.

121. Aquí, como advierte Joel Whitebook: “Loewald introduce una distinción entre ‘dominio’ [*mastery*] como ‘dominación’ [*domination*], es decir, dominio de la naturaleza interior por el sujeto imperioso [...], y el dominio de “llegar enfrentarse con” [*coming to grips with*]. Uno asume que, al ‘llegar enfrentarnos con’, el sujeto imperioso es en sí mismo civilizado, es decir, está descentrado y naturalizado a la vez”. J. Whitebook, *Perversion and Utopia*, op. cit. p. 253.

122. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 14.

duelo— los infantes se las ven inevitablemente con situaciones en las que experimentan una falta de atención en la que, a tenor del dolor aterrador y devastador que lo acompaña, explotan, incapaces de soportar esta amenaza para su ser; eventualmente, idean una fantasía compensatoria en la que, con la presencia (o no) del otro, llegan a poder “ser” esa persona y, por tanto, compensar esta sensación de falta de atención y cuidado mediante una fantasía performativa, creadora, del Yo; progresivamente, las experiencias de ausencia del otro se van paliando hasta no ser tan graves de forma que, aunque puede haber momentos de debilidad en los que esa identificación —todavía reciente— aún no pueda soportar todo el peso de la angustia provocada, la separación se convierte lentamente en una prueba llevadera a medida que la identificación se transforma en interiorización.

Hay en esta presentación que sigue los pasos de Loewald, —como expone Adam Bass— una tendencia a ofrecer una imagen “demasiado ordenada del desarrollo psíquico” (que por momentos es también la que Honneth ejemplifica); sin embargo, de ello no debe derivarse —ni para Loewald ni para Honneth— una falta de claridad en la acentuación de los peligros de la internalización. Bass entiende que Loewald no se ocupa de la “angustia de internalización” [*internalization anxiety*] y tiende por ello a pensar que la formulación de Loewald de “una pulsión intrínseca hacia la integración [que] se cuidara a sí misma” debiera entenderse como un efecto de la ausencia de cualquier discusión sobre la dialéctica entre necesidad y temor hacia unión en relación con las dos realidades.¹²³ Algo similar ocurre con las lecturas de Honneth como un teórico social interesado específicamente en un psicoanálisis “relacional” que domestica su potencial explosivo: se tienden a confundir los intentos explícitos de clarificación de la psique “sana” en medio de la complejidad dialéctica y las tensiones propias e inevitables de las experiencias de la primera infancia con la pretensión de ofrecer una imagen ordenada, no conflictiva y aproblemática de la misma que restaría “realidad” a la comprensión de la persona humana. Si bien es innegable que Loewald gravita hacia los aspectos positivos de las tensiones emergentes esto que llama “densidad primaria”, también es cierto que, al enfatizar que es la principal fuente de temor —o de angustia para Honneth—, evita la trampa de lo que Jonathan Lear ha llamado la “versión secularizada de la caída”: allí donde “hay alguna condición previa” que se interrumpe, se llega a “una especie de esperanza redentora de que podamos recuperar un sentido de esa condición previa”, cuyo “riesgo” es, no la simple suposición de una condición previa, sino la “tendencia [...] a acumular demasiada bondad en [tal] condición previa”.¹²⁴

§7. El trabajo del Eros: sublimación y superación de la ambivalencia. El siguiente paso en la argumentación sería atender a qué ocurre en esos momentos de debilidad en los que la identificación recientemente consolidada aún no puede soportar el peso necesario que conlleva a medida que se transforma silenciosamente en interiorización; aquí, donde la separación se convierte, lentamente, en una prueba más fácil, la satisfacción parcial del fuerte deseo de unión —es decir, su satisfacción en la fantasía constitutiva del Yo— sigue estando,

123. Véase, en general, el cap. 3 de Bass, *Difference and Disavowal*, op. cit.

124. Jonathan Lear, “The Slippery Middle,” in Axel Honneth, *Reification*, 2008, pp. 131-32. Esto afectaría, singularmente, a algunas de las exposiciones que Honneth ha ofrecido en *Reificación*.

sin embargo, en desacuerdo con el fuerte deseo de unión consigo mismo.¹²⁵ Repartido entre la necesidad de ser atendido y la necesidad igualmente fuerte y opuesta de poder soportar la ausencia del otro(s) —de ser independiente— el infante se ve forzado a una existencia “esquizoide” de la que, según Loewald, se necesita para explicarla tanto del conflicto primario de la niñez como de una oposición estructuralmente análoga al antagonismo freudiano entre la pulsión de muerte y la pulsión de apoderamiento.

El punto crítico o de inflexión en el proceso de internalización es aquel en el que los infantes “captan” fragmentos de sus “otros” ausentes. Capaces de hacer mucho por sí mismos gracias a las “imágenes mnémicas” de ser ese otro, aún no pueden sacudirse ese fuerte deseo inicial de unión, y en ocasiones su confianza se desvanece en lágrimas y frustración. La atracción de la “densidad primaria” es, en tales momentos, *excesiva* (“se le exige demasiado al niño” dice Honneth (Uns 157 [201])) y el empuje esquizoide entre necesidad y temor es demasiado difícil de soportar: el fuerte deseo se dirige a eliminar todo lo que se interponga con la pretensión de volver a la experiencias de densidad primaria y *estar* en ella una vez más, pero a la vez se intuye, comprende o percibe que el llevar efectivamente a cabo este deseo equivaldría a algo pernicioso para su propia existencia. A este momento de “triangulación”, Freud lo habría llamado el *complejo de Edipo*.¹²⁶

En el relato estándar de esta historia, las pulsiones del niño son conquistadas, rechazadas y mantenidas bajo el estricto control de la *represión*. Sin embargo, si la represión implica una división entre pensamiento y afecto, un desalojo del pensamiento de la conciencia y la redirección de su fuerza asociada a otra parte, se requiere aclarar a dónde va la fuerza de ese deseo fuerte de unión ante la disminución de la urgencia del complejo de Edipo; dicho de otro modo: se requiere aclarar cómo se es capaz de soportar la renuncia a ese primer deseo fuerte. Tal y como Loewald lo expone, ese fuerte deseo primario de unión se transforma —en el apogeo de la lucha edípica— en una pulsión “sintética” secundaria que apunta a restaurar, “en niveles más y más complejos de diferenciación y objetivación de la realidad, la unidad original”:¹²⁷ *dentro* del mundo de la posición de tensión-entre (siguiendo la terminología anterior de Fong y Ogden), buscan sintetizar una totalidad reensamblando la densidad primaria de la que han partido, de tal manera que en su búsqueda no se elimina la distinción entre el Yo y el otro. De esta manera, se abandona el abrumador deseo hacia, y el temor a, el reensamblaje en la densidad primaria con el fin de volver a ensamblar su “tota-

125. En palabras de Fong, aunque en términos ligeramente diferentes: “*la identificación es una gratificación en la fantasía de la pulsión de muerte que está en desacuerdo con la gratificación real de la pulsión de muerte*” (Fong, *Death and Mastery*, op. cit., p. 47).

126. El complejo de Edipo sigue presente en la adopción del término *triangulación* en el discurso psicoanalítico reciente; mientras con ello se pretende reflejar los fundamentos de lo que Freud teorizó, se descarta la exclusividad de lo heterosexual del caso. Véase: Jay Greenberg, *Oedipus and Beyond: A Clinical Theory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London, 1991, p. 180 y Marcia Cavell, “La triangulación, la mente propia y la objetividad”, *Revista de Psicoanálisis*, no. 72, 2014, pp. 93-124.

127. Hans Loewald, “Ego and Reality”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 11. O como lo escribe Freud en *Más allá del principio de placer*: “El camino hacia atrás, hacia la satisfacción plena, en general es obstruido por las resistencias en virtud de las cuales las represiones se mantienen en pie; y entonces no queda más que avanzar por la otra dirección del desarrollo, todavía expedita, en verdad sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta” (Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer*, en *Obras Completas*, Vol. 18, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 1-62, aquí, p. 42).

lidad” en un nivel superior (el *arkhé*, el principio, el fundamento, se convierte en *telos* por *Nachträglichkeit*).¹²⁸

Entramos en este punto en la formación de una nueva agencia psíquica; una cuya tarea es supervisar la progresión del Yo hacia esta meta o telos, a través de la *sublimación* de una fantasía pasada de un logro ideal.¹²⁹ Esta nueva instancia, el *Superyó*, “funciona desde el punto de vista de un Yo futuro, desde el punto de partida del futuro del Yo que debe alcanzarse, se está alcanzando, está siendo rechazada o abandonada por el Yo”; es, como decía, la guía del Yo en su camino hacia la *unidad secundaria*.¹³⁰ Al transferir la energía procedente de la contracción de la densidad primaria hacia tal actividad sintética del Eros, el Superyó se hace con el fuerte deseo de unión hacia objetivos que no son los suyos; en el acercamiento a la totalidad a modo de un pasado al que solo se puede ingresar hacia atrás (Kierkegaard¹³¹), con el surgimiento del Superyó llegan a experimentar esta totalidad como algo que se logrará en el futuro, adquiriendo así la “plenitud del tiempo”.¹³²

De esta guisa, y si convenimos en identificar el deseo fuerte de unión de Loewald con la pulsión de muerte de Freud, estamos —como propone Benjamin Fong— ante el siguiente planteamiento del “dualismo” pulsional de Freud: “Eros y la pulsión de muerte no son [...] pulsiones opuestas, sino dos manifestaciones contradictorias de una y la misma fuerza”¹³³. La coincidencia aquí con los puntos de vista de Jean Laplanche —que Honneth ya señaló en su momento (Uns 156n [200n])— es clarificadora: las pulsiones se forman en respuesta a “la diferencia entre lo que es simbolizable y lo que no lo es en los mensajes enigmáticos

128. La “reescritura” de la pulsión de muerte lograda allí se caracteriza por lo que Freud llamó *Nachträglichkeit* [posterioridad] y Jean Laplanche tradujo como “*après-coup*”. Freud había introducido este término en *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), en *Obras Completas, Vol. 1*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 323-436) para trazar la temporalidad de un episodio traumático recordado de la niñez que, retroactivamente, “habrá sido traumático”; aquí, no es que el arco de la posición de tensión-interna de la terminología de Benjamin Fong se convierta en el *telos* ideal del yo después de un cierto logro de desarrollo, sino que la unión se “reescibe” como el futuro ideal hacia el cual el yo se esfuerza por llegar.

129. “Sublimación [...] implica una vuelta re-creativa interna hacia [la matriz materno-infantil], una recreación de los elementos polarizados producido por la individuación y, se podría sospechar, por diferenciación sexual. La sublimación, entonces, vuelve a unir lo que había sido separado”. Loewald, *Sublimation, Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven, 1988, pp. 21-22.

130. Loewald, “Superego and Time (1962)”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. pp. 43-52 (aquí p. 45).

131. Si bien Honneth no implica en ello a la formulación del Super-yo de Loewald, no por casualidad recurre a Kierkegaard para enfatizar que el proceso de apropiación afectiva de la angustia no es fruto de un acto único, sino de un “proceso complicado, arduo, de reelaboración y recuerdo” (PdV 178 [158]). Para el aspecto más general del paralelismo entre Freud y Kierkegaard respecto a la relación del individuo consigo mismo, focalizado en las relaciones entre angustia y apropiación, por un lado, y la noción de “apropiación trascendental”, por otro, véase: T. Wesche, *Kierkegaard: Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2003, respectivamente: pp. 82-85 y 206-212.

132. Loewald explica la naturaleza interpenetrante y temporal de la relación entre Ello, Yo y Superyó de la siguiente manera: “[...] el ello, si se puede decir que representa el pasado heredado, el grado y la calidad de la organización con la que nacemos, tiene un futuro en la medida en que lo hagamos nuestro adquiriéndolo, imprimiéndole el sello de organización del yo. En la medida en que esta es una tarea inacabada, y en la medida en que la experimentamos como una tarea inacabada y sin terminar, nuestro superyó se desarrolla. El superyó entonces representaría el pasado visto desde un futuro, el ello tal y como *debe organizarse*, mientras que el yo propiamente dicho representa el ello tal y como está organizado en el presente” (Loewald, “Superego and Time”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 49)

133. Fong, *Death and Mastery*, op. cit. p. 49

originarios” recibidos de adultos.¹³⁴ Esta concepción de la pulsión —la base de su revigoriación de la teoría de la seducción “generalizada”—, como pulsión de muerte y del Eros, debe entenderse como provocadas por el mismo “objeto-fuente” (los padres), aunque la pulsión de muerte responda a esa fuente como “objeto parcial” kleiniano (lo que conduce a la “desligazón” [*déliaison*]), mientras que el Eros hace lo mismo para el “objeto total”¹³⁵. Ambos, pulsión de muerte y Eros, amenazan con socavar la estabilidad del Yo, pero mientras que la pulsión de muerte está en desacuerdo con la creciente autonomización o individualización —amenazando constantemente con derribar los límites del yo y volver a sumergir la psique en la dependencia absoluta—, el Eros se encuentra más bien en una sana tensión con el Yo —forzando empujar más allá de sí mismo hacia un “ideal vital del Yo” sin amenazar con la extinción. El logro del Eros es, por tanto: “la transformación de una pulsión hacia la destrucción del Yo en una [pulsión] de trascendencia del yo”¹³⁶

Con la disminución del complejo de Edipo, podría decirse, del conflicto entre Ello y Yo —que causa estragos en los primeros pasos vitales— se internaliza una tensión más manejable entre el Superyó y el Yo, lo que también significa que este último alcanza una estabilidad con la que es capaz de apropiarse para sí mismo del método mismo de su propia construcción. Como sostiene Loewald, con el Superyó se reconoce la autonomización como un atentado contra la vinculación previa que produce la culpabilidad del conflicto entre la dependencia de identidad y la independencia del Yo, y tratar de expiar este “parricidio” mediante la transmutación de relaciones edípicas “en relaciones estructurales internas intrapsíquicas” o “internalización secundaria”¹³⁷. El nacimiento del Superyó es, en opinión de Loewald, una superación de la ambivalencia primaria, una *represión* del fuerte deseo de unión, pero también una nueva vía para la expresión de esta pulsión en el proceso secundario.

b) Interiorización y fluidificación intrapsíquica

§8. **Lenguaje e interiorización.** Según la distinción entre posiciones que he seguido, una de las características principales de la posición de tensión-interior es la de presentar una relación fluida, en realidad, indistinguible, entre “palabra” y “cosa”, donde, ambas en un sentido amplio, sigan hasta la mera vocalización la primer y un “estado de cosas global”, eventos o acción, la segunda. Lo que caracteriza esta posición de tensión-interior es, según Loewald, que el “flujo de palabras” del cuidador de referencia “no transmite significado ni simboliza ‘cosas’” para el infante (*in-fans* o “sin lenguaje”), pues el “significado” de las primeras no es algo “diferenciado de ‘hecho’” —las segundas—, “sino que los sonidos, el tono de la voz y el ritmo del habla se fusionan dentro del evento global aprehendido.”¹³⁸ Esta fluidez sin discontinuidad entre palabra y cosa transita, sin embargo, hacia la posición de tensión-

134. Laplanche, *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, op. cit., p. 144.

135. *Ibid.*, 149.

136. Fong, *Death and Mastery*, op. cit. p. 49.

137. Para la primera referencia: Loewald, “The Waning of the Oedipus Complex (1979)”, en *Papers on Psychoanalysis*, op. cit. p. 389; para la segunda: Loewald, “Internalization, Separation, Mourning, and The Superego (1962)”, *Ibid.* p. 266.

138. Loewald, “Primary Process, Secondary Process and Language (1978)”, op. cit., p. 187.

entre posterior a la *separación* donde las palabras están claramente separadas y designan cosas de la realidad externa.¹³⁹

El papel que juega el lenguaje (en sentido amplio, en un comienzo como mera vocalización) en la gestión de la separación es, nos dice Loewald, el de la “cercanía [...] en la distancia” o el de la “presencia en ausencia”,¹⁴⁰ pues desempeña simultáneamente dos funciones: por un lado, sirven al fuerte deseo de unión para convocar *realmente* la presencia de los cuidadores de referencia, y, por otro lado, tienen una capacidad única para conjurar esa “presencia en ausencia”, es decir, para mantener una presencia del cuidador de “manera algo remota y menos global”. Como medio de internalización, el (proto-)lenguaje o mera vocalización “asimila” la voz de referencia haciendo que los *infantes* puedan manejar mejor la separación, incluso si sus vocalizaciones no son respondidas de inmediato con una inminente aproximación, esto es, juegan un papel importante en el “proceso de duelo” por el cual el Yo llega a ser tal.¹⁴¹

Con la relación entre palabras y cosas, la equiparación entre pulsión de muerte y un deseo fuerte de unión que, en su forma primaria o primigenia, hace la vida *excesiva* o *demasiado exigente* —de tal forma que la llevara a su propio fin si no se la atenuara con la emergencia del Yo¹⁴²—, encuentra una expresión algo más concreta en la afirmación de Loewald de que las palabras distanciadas de “presentaciones de cosas inconscientes” —palabras que adquieren un “grado de autonomía” a través de la internalización—, se vuelven “sin vida”.¹⁴³ Cuando se aíslan de la experiencia global de nuestro “origen poético-inconsciente” (el ámbito cuidador-infante), las palabras se vuelven “deficientes” en cuanto a su “significado experiencial”; en la exigencia de la separación o aisladas en la “rigidez del Yo”, las palabras se deterioran hacia “ecos más o menos huecos”.¹⁴⁴ El lenguaje es aquí un alivio que ayuda al proceso de individuación, protege y constituye un evento de apoderamiento y resguarda de los momentos más desgarradores de la fragmentación a la vez que bloquea su reacciones exacerbadas. Ese conjunto interiorizado de “presentaciones verbales deficientes”

139. “El lenguaje [...] se desarrolla dentro de la creciente diferenciación entre el Yo y el mundo de los objetos”, (Loewald, *Ibid.*, p. 191).

140. “[...] la voz y el habla de los padres adquieren un significado especial para el niño en la medida en que llegan a transmitir la *cercanía* de los padres *en la distancia*, su *presencia en ausencia*. Cuando el niño está solo, no puede ver ni tocar ni oler a los padres, escuchar su voz tiende a hacerlos presentes de una manera algo remota y menos global. La voz de los padres, respondiendo al llanto del niño u otra expresión vocal, por ejemplo en la oscuridad, le da un sentido de su presencia. Por lo tanto, las expresiones del niño pueden evocar la presencia paterna, incluso si el padre no aparece visible o tangiblemente” (Loewald, *Ibid.* p. 180. curs. mías).

141. Quizás esta es otra forma de interpretar la afirmación de Freud de que “las pulsiones de muerte son, en lo esencial, mudas, y casi todo el alboroto de la vida parte del Eros” (Freud, “El yo y el ello (1923)”, en *Obras Completas, Vol. 19*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 1-66, aquí, p. 47). Solo cuando se rompe la densidad primaria, las pulsiones comienzan a encontrar una voz.

142. Fong (*Death and Mastery*, op. cit., cap. 1) acentúa el paralelismo entre esta formulación de Loewald y el recurso de Freud a la extraña idea de que la vesícula viviente “amortigua” parte de su capa externa para protegerse de una realidad “externa” hostil. Tal y como Freud explica esta conexión “el yo es aquella parte del ello que fue modificada por la proximidad y el influjo del mundo exterior, instituida para la recepción de estímulos y la protección frente a estos, comparable al estrato cortical con que se rodea una ampollita de sustancia viva” (Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis (1933 [1932])”, en *Obras Completas, Vol. 22*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 1-167, aquí, p. 70).

143. Loewald, “Primary Process, Secondary Process, and Language”, op. cit. p. 190.

144. *Ibid.*, p. 188.

—como dice Loewald, que debe permitir que el infante logre un equilibrio asumible— son también un medio constante para evocar una unidad perdida, y con ello la fijación de un límite inherente a toda adquisición de lenguaje que sólo con la aparición del Superyó se presenta como un paso decisivo hacia adelante en términos de capacidad lingüística: en lugar de buscar directamente la densidad primaria, en lugar de intentar recrear la unidad “con el lenguaje” (o con las vocalizaciones), se busca la “unidad *dentro* del lenguaje”, para investir con energía mental o emocional —“cathect”— el lenguaje mismo.¹⁴⁵

Construido al azar y en respuesta a las crisis del momento de separación, el Yo es entonces una entidad sin una visión arquitectónica mayor que la de la estabilidad inmediata: busca soluciones provisionales ante los desafíos psíquicos y, cuando surge una cosa que representa una amenaza para su coherencia, elige invertir una gran cantidad de energía en evitar que la “cosa” sea nombrada, en evitar encontrar una “palabra” para ella. Del mismo modo, cuando las palabras carecen de una referencia concreta en el mundo, el Yo impide la indagación sobre por qué estas palabras carecen de referencia a la cosa y cómo podría ser posible “traer cosas” a la existencia. La *neurosis*, desde este punto de vista, es una función de la resistencia del Yo a tal presión del Superyó.¹⁴⁶

§9. De la rigidez del yo a la fluidificación. Con esto, hemos llegado ya al punto en el que, en Loewald, parece distinguirse un ímpetu que va más allá de la mera descripción de la construcción de estructuras psíquicas que, a grandes rasgos, sirva para facilitar su formación. Donde la ausencia del “otro” —la incapacidad de responder adecuadamente a las necesidades del niño, y todos aquellos ingredientes que entran en el proceso de duelo— se comprenden como “inevitabilidades dadas de nuestras existencias finitas y defectuosas”, también por momentos parece girar hacia afirmaciones normativas sobre unas estructuras psíquicas sanas, normales o equilibradas, pues advierte que su facilitación no es tan relevante como prevenir una “crecimiento excesivo” de tales estructura ante la *falta*, es decir, prevenir de una sobrerreacción que llama “rigidez del yo”.¹⁴⁷ Esta forma rígida del yo deviene del tipo de intervención que, al pretender minimizar la “discrepancia entre las necesidades individuales [del niño] y el apoyo al entorno”, termina preservando una “totalidad”

145. Fong, *Death and Mastery*, op. cit. p. 52: “to cathect language itself with the urge to union”.

146. Traer cosas a la existencia es el objetivo, y se logra, según este relato que sigue a Loewald, en dos pasos que terminan por distinguir la tarea central del análisis: encontrar palabras para cosas y cosas para palabras. Con en el primer paso, se muestra la asociación libre y la regresión —las palabras del analista se “reabsorben en esa antigua formación conmemorativa donde la cosa y las palabras aún no se distinguen como diferentes”—; con el segundo, interpretativo, se apunta a restablecer la diferenciación de tal manera que se pueda lograr una vinculación renovada, es decir, de tal manera que se encuentren palabras para “cosas” previamente sin procesar en el mundo — que las cosas que se *descubran* en “presentaciones de palabras deficientes” se conviertan en más que “meros sonidos sin significado” (Loewald, *Sublimation*, op. cit. p. 60). Este viaje analítico no tiene fin: el proceso de encontrar palabras para cosas y cosas para palabras es interminable; pueden superarse obstáculos particularmente difíciles y alcanzar ciertas mesetas, pero nunca puede encontrar descanso hasta que el cuerpo lo haga. Un análisis individual solo puede proceder, desde el punto de vista, desde el saber que inevitablemente habrá “presentaciones de palabras deficientes” en el mundo.

147. En palabras de Alan Bass, que “el borde permeable entre lo interno y lo externo se convierta en una oposición rígida” (Alan Bass, *Difference and Disavowal*, op. cit., p. 102).

[*wholeness*] del mundo que recuerda a una intimidad ya perdida de la que el Yo lentamente se separa.¹⁴⁸

Este tipo de afirmaciones toma la forma de una advertencia que pretende evitar la consideración de que los cuidadores de referencia, los otros, sean en sí mismos una protección o barrera contra las excitaciones (*Reizschutz*, de Freud), pasando a adquirir la función de evitar una sobreedificación o crecimiento excesivo de esta barrera (la cual en sí misma es un tipo de protección).¹⁴⁹ La idea es, por tanto, que sin el apoyo y cuidado prestado, sin la respuesta y adaptación al surgimiento de su autonomización, el niño perdería la relación fluida con la realidad —característica de la posición de tensión-interior— y llegaría a ver la realidad como exclusivamente externa y hostil. El “alivio” lingüístico ayudaría a este proceso cumpliendo una función protectora y, por tanto, constituyendo un acto de apoderamiento o capacidad de hacer frente a la fragmentación, pero también eliminaría los elementos de excitación de la posición tensión-interior, razón por la cual el conjunto variado internalizado de “presentaciones de palabras deficientes” de Loewald parece destinado a permitir que el niño logre un “compromiso viable entre la cercanía demasiado íntima e intensa con el inconsciente, con sus amenazadoras potencialidades creativas-destructivas, y su capacidad de alivio de aislamiento del inconsciente donde la vida y el lenguaje humanos ya no son vibrantes y se calientan con su fuego”.¹⁵⁰ Esta formulación expresa ya una conclusión que se convierte en parte central de la duda de Honneth respecto a las consecuencias normativas de la revisión de la teoría pulsional de Loewald, en particular, y la teoría de la relación de objeto, en general.

Antes de llegar a ello, cabe señalar cómo por momentos parece que Loewald —no muy dado a las derivaciones de la crítica cultural— apunta al resultado de la mutualidad fallida como una característica definitoria (incluso) de la modernidad:

Freud, como muchos otros antes y después que él, han estado profundamente influenciados en su forma de experimentar la vida, y por tanto en su pensamiento, por el abrumador y creciente impacto de los cambios sociales, políticos, económicos y culturales en el individuo. El alto grado de diferenciación y complejidad de nuestra civilización, que parece haber huido de sus fuentes y fundamentos humanos y haber tomado un curso propio, rara vez dominado y comprendido, ha llevado a la visión de que la cultura y la realidad en su conjunto es básicamente y por definición hostil [*inimical*] al individuo. El alejamiento del hombre de su cultura (de las normas morales y religiosas que, sin embargo, continúan determinando su conducta y, por lo tanto, se experimentan como imposiciones hostiles) y el temor y la supresión de la regresión controlada pero no defensiva es el clima emocional e intelectual en el que Freud concibió sus ideas de la estructura psicológica del individuo y su relación con la realidad. También es el clima en el que crece la neurosis —y aquí nos remontamos a nuestra exposición de la situación de conflicto neurontogénica. La manipulación hostil, sumisa-rebelde del entorno y la manipulación represivo-reactiva de las necesidades internas, tan caracterís-

148. Loewald, “The Problem of Defense and the Neurotic Interpretation of Reality”, en *Papers on Psychoanalysis*, pp. 21-32, p. 23.

149. Masud Khan, sin embargo, argumenta en favor de exactamente lo opuesto: que la madre o la persona de referencia y el “entorno de sostenimiento” asociado son equivalentes a las “barreras al estímulo” (o “apartamiento de los estímulos”, o protección contra las excitaciones) de Freud (M. Masud R. Khan, “El concepto de trauma acumulativo”, *Revista de psicoanálisis*, no. 44, 2005, pp. 117-137).

150. Loewald, “Primary Process, Secondary Process, and Language”, op. cit., p. 189.

tica y necesaria para el hombre que no puede seguir el ritmo de la complejidad de su cultura y para una cultura que pierde el contacto con sus orígenes humanos, es el dominio del desarrollo neurótico. Es la situación de discrepancia descrita anteriormente repetida y representada en un nivel diferente.¹⁵¹

Más que una forma de neurosis como función de la resistencia del Yo a la presión del Superyó, pareciéramos estar ante cierta “desincronización con la civilización”¹⁵² en la que los individuos se verían obligados a realizar maniobras defensivas que sustituyen una realidad fría y opuesta por una más primaria y dinámica. La sociedad presupuesta que con ello se proyecta sería aquella que produce un individuo *demasiado defensivo* que, al carecer de las estructuras de atención que apoyan a una organización psíquica no defensiva, sustituye una “cosa estática y terminada” por una “diferencia que lo abruma”, proporcionando así “la ilusión de control de lo que está dentro y lo que está fuera, a costa de una relación hostil entre los dos”.¹⁵³

Esta derivación —quizá algo forzada— ya no está, sin embargo, muy lejos de la noción de alienación como “relación *deficiente* que uno tiene consigo mismo, con el mundo y con los otros” y que “engloba tanto la falta de libertad como el desempoderamiento [*Machtlosigkeit*], pero también un característico ‘empobrecimiento’ [*Verarmung*] de la relación con uno mismo y con el mundo”.¹⁵⁴ La teoría psicoanalítica —nacida entonces de este sentido de alienación— habría asumido sin percatarse “gran parte de la experiencia y concepción de la realidad del neurótico obsesivo y la ha[bría] dado por sentada como ‘la realidad objetiva’”.¹⁵⁵ En otras palabras, al postular una realidad fundamentalmente hostil y decepcionante, Freud habría generalizado una estructura psíquica defensiva “sobreconstruida” [*overbuilt*], que sufre de una discrepancia entre la necesidad individual y el apoyo del contexto.

En este punto podemos fijar la mirada a una tesis planteada por Honneth precisamente con objeto de rebatir este tipo de disgresiones que, más por el cambio de los tiempos, aventurarían el envejecimiento del psicoanálisis. Tras transitar desde Winnicott a la revisión de Loewald de la teoría pulsional, Honneth despliega una serie de consideraciones a raíz de una cita del texto temprano de Loewald que, por cierto, ha orientado también esta reconstrucción de la probable formación de la psique humana (“Ego and Reality”):

He mencionado antes que Freud planteó el problema de la supervivencia psicológica de estadios anteriores del yo paralelamente con estadios más tardíos de desarrollo del yo, problema que él dice que ha investigado escasamente. Si miramos atentamente a las personas, veremos que no es una cuestión meramente de supervivencia de estadios anteriores de integración yo-realidad sino que las personas cambian considerablemen-

151. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 28-29.

152. Parfraseo aquí la expresión de Fong: “Out of sync with civilization” (*Death and Mastery*, op. cit. p. 46).

153. Esta es la caracterización del “fetichista” de Alan Bass (*Difference and Disavowal*, op. cit. p. 102 y 103).

154. Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Berlin, 2016², p. 24. La autodeterminación que Jaeggi articula presupone la identificación con uno mismo, lo cual se basa, a su vez, en una forma de autoaccesibilidad que, por otro lado, muestra que hay formas de “gobernar-se a sí mismo en las que uno está, sin embargo, alienado de sí mismo. El rígido es dueño de sí mismo y de sus propios deseos, pero quizás sea demasiado” (Ibid. p. 278-279). Véase para esto, también: Martin Löw-Beer “Rigidity: The Strange Preference for Compulsion”, en Thomas Schramme & Johannes Thome (eds.) *Philosophy and Psychiatry*, W. de Gruyter, Berlin; New York, 2004, pp. 257-269.

155. Loewald, “Ego and Reality”, op. cit. p. 30 (el condicional es mío).

te, en diferentes periodos de sus vidas, de un día a otro, estando de diferente humor en diferentes situaciones, de uno de esos niveles a otros. En efecto, parecería que las personas *están más vivas (aunque no necesariamente más «estables»)* cuanto más amplio es el rango de sus niveles de yo-realidad. Quizás el llamado yo completamente desarrollado, el yo maduro no es aquel que se ha desarrollado fijado en el estadio presumiblemente más alto o último de desarrollo, habiendo dejado los otros detrás de sí, sino que es un yo que integra su realidad de un modo tal que los niveles más tempranos y más profundos de integración yo-realidad permanecen vivos como fuentes de organización más alta.¹⁵⁶

Honneth entiende esta sugerencia de Loewald —singularmente sutil— como la ejemplificación del desplazamiento del ideal de personalidad que se habría producido al interior del psicoanálisis (pero que en ningún caso o por ello anula su capacidad conceptual como herramienta teórica). El sujeto maduro o plenamente desarrollado ya no sería aquel capaz de controlar sus necesidades y su entorno (“la potencia de su yo”), sino el que se dirige a una “capacidad de apertura a las múltiples facetas de su propia persona”, una “capacidad de diálogo interior, en la fluidificación comunicativa de la relación consigo mismo” o una “pluralización interna del sujeto” (Uns 160-161 [203-204]). En esta línea, en la que la “vivacidad” intrapsíquica toma el relevo de la “funcionalidad del yo” —quizá sabiendo el peligro de su rigidez—, la observación de Loewald entre paréntesis (“aunque no necesariamente más «estables»”) sirve para Honneth también de advertencia: que de “la capacidad de diálogo interior hiciera que una persona poseyera al final menos potencia del yo que la que resultaría necesaria para el dominio rutinario de sus conflictos y desafíos cotidianos” (Uns 161 [204]). A partir de esta “alternativa” Honneth llega a plantear los dos extremos de las posibilidades “culturales de desarrollo” respecto a las transformaciones de la estructura de la personalidad para un diagnóstico de la época:

o bien la personalidad con una potencia del yo, ‘masculina’, que obtiene la capacidad para dominar la realidad mediante la supresión de otras posibilidades identitarias, o bien la personalidad internamente rica y en cierto modo flexible, que sin embargo carecería de la estabilidad necesaria para las rutinas cotidianas (Uns 161 [204]).

Esta variación del ideal ético de personalidad —podríamos decir, entre rigidez y fluidificación del Yo— parece querer hacerse cohabitar, incluso, en la reconstrucción de la comprensión Honneth lleva a cabo de la relación del individuo consigo mismo de Freud —es decir, lo que en “Aneignung der Freiheit” (2007) va a definir como apropiación afectiva de la angustia (PdV 178-179 [158]). Se encuentra la fortaleza de las facultades del Yo se encuentra con este desplazamiento en el ideal de personalidad que procede en parte del impulso relacional, pero este segundo costado de una misma consideración normativa, se muestra allí donde Honneth percibe un desplazamiento del “ideal de personalidad” en las corrientes psicoanalíticas postfreudianas: en los desarrollos teórico-psicoanalíticos de la teoría de la relación de objeto, se mide la madurez del sujeto ya no (o no sólo) por la funcionalidad o “potencia de su yo” —es decir, por su capacidad de control de las necesidades y del entorno—, sino (o también) por la capacidad de apertura a las múltiples facetas de su propia persona (Uns 160-161 [203-204]). Con los conceptos clave de “vivacidad” de la vida psíquica y de “desfronterización” de la capacidad de diálogo interior, deberá entenderse

156. Ibid., p. 20.

ahora que el sujeto plenamente desarrollado, el sujeto maduro, es aquel capaz de desplegar su potencial en tales capacidades para una fluidificación comunicativa de la relación consigo mismo y prestar atención, con ello, a las muchas voces de las relaciones de interacción de su propio interior: la *meta* de la vivacidad interna (la riqueza vital intrapsíquica) y su *medio* (la desfronterización) parecen haber tomado así el lugar que ocupaba la idea de la potencia del yo en el psicoanálisis freudiano —en una reorientación normativa que se observaría singularmente en los intentos de superar el planteamiento de la psicología del yo— en la dirección a una tensión a lo largo de la vida entre unidad y complejidad.

El problema entre estos dos planteamientos normativos —o quizá, mejor dicho, de su desplazamiento normativo— es que a pesar de no encontrarse entre ellos una oposición directamente evidente, pueden encontrarse en tensión. Por lo que se refiere al ideal de personalidad, la “desfronterización” de la capacidad de diálogo interior pudiera significar que una persona, necesariamente, poseyera menos “potencia del yo” que la que resultaría necesaria para el dominio rutinario de sus conflictos y desafíos cotidianos, y en tal sentido, para una ponderación racional cotidiana entre deseos, valores y realidad con la que garantizar una vida lograda; esto significaría que estaríamos ante la decisión de privilegiar una u otra orientación normativa del sujeto: por un lado, un sujeto, un tipo de personalidad, con una potencia funcional del yo que tiene la capacidad de dominar la realidad exterior y sus deseos interiores extraños mediante la supresión de otras posibilidades identitarias y de exploración interior, y, por otro, un sujeto, una personalidad, internamente rica y en cierto modo flexible, que sin embargo pudiera carecer de la estabilidad necesaria para las rutinas cotidianas (es decir, socialmente exigidas).

**c) La apropiación afectiva de la angustia:
teleología de la libertad interior**

§10. **El anticipo de la libertad: giro normativo y autorrelación.** Cuando Honneth viene a identificar lo que debe entenderse como el “legado central vigente aún hoy” del psicoanálisis, se refiere “haber comprendido que el ser humano ante todo siempre es un *ser escindido, en sí mismo desgarrado*, pero que gracias a su *interés intrínseco* por ampliar su libertad “interior” posee la habilidad de reducir o incluso de superar [*aufzuheben*] ese desgarramiento mediante la actividad propia, reflexiva” (PdV 158 [140], curs. mías, trad. mod.). La primera de las sentencias describe una condición antropológica de la psique humana que, devenida de lo que he expuesto los dos apartados anteriores, podemos conocer como su probable formación ontogenética. La segunda parte es, sin embargo, más compleja; pues nos encontramos, por un lado, con un “interés intrínseco” a cada ser humano por ampliar su “libertad ‘interior’” y, por otro, no solo con la habilidad de reducir sino incluso de superar (*aufzuheben*) el desgarramiento mediante actividad “reflexiva”. Solo un par de líneas más adelante, y componiendo un segundo paso en la “tesis” que allí se quiere exponer del legado del psicoanálisis, se nos dice que el sujeto, de antemano, no sólo cuenta con una perspectiva interior desde la que tiene acceso a sus actividades psíquicas y que mediante estas ya tiene “una representación de su propia libertad que ya le es familiar”, sino que esta misma representación “directamente lo obliga a volver retrospectivamente [*retrospektiv*] sobre los momentos escindidos [*abgespaltenen Momenten*] de su propia biografía para finalmente

apropiarse, con posterioridad [*nachträglich*] y por el camino de recuerdo, de lo escindido [*Abgespaltene*]. (PdV 158 [140] trad. mod.).

Ya de entrada se podría apreciar en la afirmación de tal “representación” “familiar” un condicionamiento cultural respecto del cambio de los tiempos: si asumimos que la transformación de las formas en las que los individuos conciben su autorrelación personal está sujeta a cambios histórico-culturales, lo que a cada uno le es familiar de su propia libertad bien podría igualmente cambiar históricamente, o al menos estar fuertemente condicionada por este cambio. Si, además, y como el propio Honneth afirma un poco antes, la “readaptación permanente a un futuro incierto” como característica del presente disminuye los incentivos sociales a ocuparse de propio pasado, bien podríamos estar ante la formulación previa de un conato de diagnóstico epocal en el que se advierte que los sujetos podrían estar hoy en peores condiciones (sociales) para emprender aquello que deberíamos llamar —según Honneth— una “apropiación de su libertad interior”; y es que aquello que los “obliga” en una dirección (a volver retrospectivamente sobre su propia biografía) se habría visto generalmente reducido, y sólo podríamos contar ya con los momentos en los que “lo escindido” emerge como un pedazo imprevisible de nuestra naturaleza (interior), sin reelaboración posterior retrospectiva o *nachträglich*.

Esta tesis sobre del legado del psicoanálisis tiene sentido sólo si en realidad asumimos, más allá de lo que explícitamente se dice, una disminución drástica del carácter antropológico de la segunda parte de su afirmación inicial (que, en realidad, para Honneth, sería la de Freud). Si bien podríamos seguir manteniendo que el ser humano es un ser escindido —y esto, más que una premisa infundada, como decía, sería fruto del conocimiento ontogénico del ser humano—, cabría atemperar, por otro lado, la aseveración sobre el carácter dado de un interés intrínseco por ampliar la libertad interior que pueda “superar” el desgarramiento; y es que esto en realidad dependería, por decirlo así, del “espíritu de la época” (PdV 157 [139]). Que esta apreciación no está lejos de las intenciones de Honneth, se advierte en el último tercio del artículo allí donde el interés intrínseco por la libertad interior se define como un mero “empuje” [*drängen*] “a producir una voluntad *lo más libre posible*” (PdV 171 [155]) donde la referencia es, con alto grado de escepticismo respecto a su posibilidades, a los intentos de fundamentar con Freud —en referencia a J. Habermas, J. Lear y J.D. Velleman— un tipo de “interés profundo por la libertad propia, racional” (PdV 175n [155n]), que bien podría señalar, de nuevo, a unas condiciones sociales que disminuyen tales posibilidades.

El escepticismo hacia la posibilidad de una incidencia tal del ímpetu hacia una libertad lo más libre posible vinculada a la teoría pulsional freudiana permanece, pues “[...] lo que para Freud obviamente fue en realidad la fuerza impulsora [*treibende Kraft*]” —nos dice— de la “idea, que opera reflexivamente, de la propia libertad” es para Honneth “el recurso al *anticipo autoactivador* [*selbstaktivierende Vorgriff*] de una libertad de la voluntad que, ante las limitaciones vividas desde lo subjetivo, motiva a iniciar el proceso de reelaboración de la propia biografía (PdV 159 [141], curs. mías, trad. mod.). Como podemos ver, la “fuerza impulsora” para Honneth —o para el Freud de Honneth— no sería de carácter “oscuro” —como la “fuerza” de Menke que veremos a continuación—, sino que ese “anticipo autoactivador” de la libertad de la voluntad que incita al sujeto a la reelaboración de la historia de vida pareciera tener, en realidad, un carácter *teleológico* cultural o espiritual.

El artículo en el que se articulan las afirmaciones anteriores —“Aneignung der Freiheit” (2007)— se orienta, en general, a mostrar cómo Freud se vio siempre inclinado a sacar conclusiones sobre la personalidad “normal” o “sana”;¹⁵⁷ y el giro fundamental (normativo) que, para Honneth, hace desvanecerse cualquier delimitación clara de separación con la enfermedad y/o sufrimiento psíquico (o la personalidad patológica) llega definitivamente con el concepto de “represión” expuesto en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926): allí donde Freud llega a consideraciones sobre una “normalización de la represión” (PdV 170 [150]) se observaría la adopción de una perspectiva normativa que, vinculada a una noción de bienestar del ser humano (y, por tanto, ética —en el sentido de *ethische*) centrada en una libre voluntad acechada por las limitaciones funcionales del yo, mostraría ya como Freud “está convencido de que sólo una ponderación racional entre los deseos, los valores y la realidad puede garantizar una vida lograda” (PdV 171 [151]).

Este giro hacia lo normativo se habría producido en realidad a partir de un giro *metodológico*, pues allí donde en un principio la noción de “represión” venía justificándose por la vía del recurso a una “autoobjetivación naturalista” termina por desplazarse a una perspectiva “autorrelacional” precisamente cuando Freud quiere mostrar la reacción de los sujetos —manifestada en el *síntoma*— a las limitaciones funcionales de un Yo acechado por la angustia.¹⁵⁸ El punto de inflexión de la lectura de Honneth es, por tanto, el momento en el que, en el rastreo del “vaivén entre el diagnóstico de la patología y el análisis de la normalidad” (PdV 160 [142]) en la obra de Freud, Honneth advierte el giro metodológico —que lo es también normativo— al interior de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) desde una perspectiva propia de una “autoobjetivación naturalista” a una “interna subjetiva de cada individuo”:

[...] con el fin de obtener conocimientos, [Freud] describe los procesos patológicos de la represión o la defensa como si se tratara de procesos naturales, que obedecen a leyes causales y cumplen determinadas funciones en la reproducción de los seres humanos. Pero al pasar a la cuestión de cómo reaccionan los sujetos a estas limitaciones de las facultades de su yo, Freud desplaza su perspectiva tomando ahora como orientación el modo en que se entienden a sí mismas las personas que se sienten restringidas. (PdV 172 [152])

Lo que debe entenderse aquí por “auto-objetivación” se refiere, en principio, exclusivamente a la pretensión de servir a la objetividad de los juicios sobre uno mismo y el mundo mediante un distanciamiento de sí mismo que tiene por objetivo desligarse de los vínculos que contraemos con juicios previos y que permitiría articularlos, confrontarlos, o testarlos con conclusiones más o menos formadas e indagar sobre sus orígenes: se refiere *solo* la “relativización del propio proceso de juicio” o la “descentración de la propia perspectiva, que subyace en el propio juicio”.¹⁵⁹ Con el calificativo de “naturalista”, tal autoobjetivación pare-

157. O, al menos, desde la “Interpretación de los sueños” (1900)

158. Al emerger el “recuerdo” de lo reprimido, éste impele a tomar una postura que todos ya adoptaríamos para apropiarnos de aquella voluntad “lo más libre posible” amenazada por las compulsiones y dependencias que nos perturban en nuestra vida cotidiana.

159. Para esto, y parte de lo que sigue, véase: Lutz Wingert, “Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung”, en Dieter Sturma (ed.), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006, pp. 240-260. Motivada por el afán de, y el esfuerzo por, la objetividad, la autoobjetivación correspondería a una actitud con la que se pretende formar un juicio propio sobre algo con la pretensión de eliminar

ciera tener, sin embargo, la implicación añadida o ulterior de una serie de suposiciones sobre el ser humano: por un lado, sería parte de la naturaleza en todas las dimensiones de su existencia, por otro, su naturaleza puede describirse y explicarse renunciando a conceptos normativos e intencionalistas, y, finalmente, puede ser plenamente comprendido con los medios de las ciencias naturales. Como tal, la “autoobjetivación naturalista” sería una especie de antídoto para ciertos prejuicios que puedan resultar de formas simplificadas de introspección que a menudo se refugian en la supuesta autoridad infranqueable de la primera persona con respecto a su propio pensamiento, sentimiento y voluntad, pero no deja por ello de mostrar sus límites cuando se pretende particularizar el *cómo* de los procesos de reflexión con los que pretendemos aclarar la relación con nosotros mismos: para ello solo puede ser válida la perspectiva interna subjetiva de cada individuo.

El entrecruzamiento de ambos costados —uno normativo y otro metódico, que Honneth ve implícitos en el texto de Freud—, evocados desde la doble condición de partida —el desgarramiento o escisión (consecuencia de la represión) y su reparación liberadora (mediante el recuerdo de lo reprimido)—, le conferirían al psicoanálisis su potencial como teoría del sujeto o, al menos, como aportación indispensable a la revisión de nuestra idea de subjetividad (PdV 160 [142]).¹⁶⁰

Respecto a la manera en que solemos relacionarnos con nuestros deseos, sensaciones e intenciones, Honneth entiende que, por lo general y al menos en cierto grado, ya nos es familiar desde el proceso mismo de formación; estamos familiarizados con tales estados mentales precisamente porque hemos aprendido a percibirlos como fragmentos internos de un mundo de la vida más amplio que compartimos mediante el lenguaje (en sentido amplio), con lo que la extrañeza y opacidad que nos producen y que, por momentos, nos sorprende, estaría relacionada con “una historia previa de socialización lingüística” en la que no se ha encontrado un acomodo adecuado o, incluso, se ha producido una “desimbolización”.¹⁶¹ Así las cosas, no sólo podemos, sino que, aparentemente de hecho ya, adoptamos una “actitud” de compensación dirigida a articularlas —una actitud de “expresionismo” que sigue una “vía intermedia” entre detectivismo y construccionismo de David Finkelstein.¹⁶²

influencias distorsionantes que, a su vez, pueda producirse tal juicio con pretensión de verdad. Habitualmente, además, se sustenta en dos suposiciones previas implícitas: la primera, se refiere a la distinción entre la realidad y lo que las personas piensan acerca de sí mismas y del mundo; la segunda hace referencia a que la primera también se me aplica a mí como parte esas personas.

160. El sujeto freudiano o del psicoanálisis como un sujeto “escindido, desgarrado” tiene entonces su ejemplificación en la composición de lo que Freud entendió como el aparato psíquico —Ello, Yo, Super-Yo—, pero es, sobre todo su proceso de formación, de la psique humana, lo que da cuenta realmente de la justificación de su desgarramiento o escisión. Los mecanismos que se ponen a disposición de esta teorización del sujeto —por tanto, todos aquellos correspondientes a la represión, la angustia o la negación—, no son sino los componentes esenciales de la relación del individuo consigo mismo también del sujeto adulto ‘sano’, ‘normal’, y de su actividad autorreflexiva.

161. Axel Honneth, *Verdinglichung: Eine Anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Berlin, 2015, p. 85 [trad. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007 (trad. Graciela Calderón), p. 119-120]

162. David Finkelstein, *La expresión y lo interno*, KRK, Oviedo, 2010 [2003] (trad. L. San Juan), esp. parte II. Esta actitud originaria parte de que “no percibimos nuestros estados mentales simplemente como objetos, ni los constituimos a través de nuestras manifestaciones, sino que los articulamos según lo que ya nos es internamente familiar” (Honneth, *Verdinglichung*, op. cit p. 86 [120]).

Con esta imagen general de un contacto o aprehensión “expresiva” — o, utilizando una figura de Foucault, de “cuidado de sí”¹⁶³— un sujeto “debe poder aprobarse a sí mismo en una medida tal que le permita considerar las vivencias psíquicas propias *dignas de ser descubiertas activamente y de ser articuladas*”, y esto implica, como también indica Honneth poco antes, que “si se considera que *no son dignos de articulación*, entonces el sujeto no puede encontrar el acceso a su yo interior que necesita para mantener la relación consigo mismo.¹⁶⁴ Esta actitud “expresiva” o de “cuidado”, en principio propia de la relación de *todo* individuo consigo mismo, presenta por tanto una condición previa que no atañe a su extensión a *todo* sujeto, sino que se dirige al tipo de consideración que se tiene hacia los deseos o sentimientos que resultarían extraños u opacos. La condición de que se perciban como *dignos de articularse*, enlaza directamente con la precisión con la que Honneth quiere ver el monto de deseos y sensaciones a las que va a ocuparse el proceso reflexivo que ve en Freud; allí, no serían objeto de atención y motivo de inicio de un proceso reflexivo de articulación aquellos deseos “no racionales” o que suponen una “molestia especial”, sino más bien aquellos que cumplan el requisito añadido de la “recurrencia y el carácter compulsivo” además de un “alto grado de incomprendibilidad” (PdV 174 [154]). Sólo en estos casos — que por otro lado tampoco alcanzarían el grado de “sufrimiento” psíquico en “sentido clínico”— se estaría ante los deseos o sensaciones de lo que para *todo* sujeto es “digno de articulación” y para los que ya adoptamos una postura “expresivista” o de “cuidado”.

El problema de este planteamiento salta a la vista: si bien podríamos afirmar que *todo* sujeto inicia un proceso reflexivo —más o menos profundo, más o menos constante o más o menos coherente— en el momento en el que considera “dignos de articularse” a determinados deseos, impulsos o sensaciones, podríamos pensar que no todos los deseos, impulsos o sensaciones son considerados por cada sujeto y de igual forma como “dignos de articularse”. Al margen de lo pueda querer decir exactamente *articulación*, si esta actitud ante los deseos extraños y opacos la adquirimos, a decir de Honneth, en nuestro propio proceso de socialización, podemos encontrarnos con que, en sí mismo, este proceso de socialización no contemple, o incluso arrincone o minusvalore su relevancia, por lo que podría suceder que estas sensaciones y deseos no encuentren nunca su acomodo, e incluso que no se valore socialmente la capacidad incisiva de percibirlos, ni siquiera, como “dignos de articulación” (o incluso que se promuevan formas de compensación que expresamente evitan su articulación). En este punto ya no hablaríamos de una tendencia a la falta de un “premio social” por volver sobre “la historia de la propia formación” (PdV 158 [140]), sino de una tendencia a un aplazamiento constante o a una compensación de la extrañeza y opacidad por otros medios.

En cualquier caso, ya sea expresado como una forma o postura “natural” de comprensión respecto de su vida anímica o de la afirmación de un comportamiento que, en todo caso, no puede ser de indiferencia ante sus producciones mentales, debe quedar claro que el proceso reflexivo que Honneth quiere exponer —con Freud—, y que llamara “apropia-

163. Por este camino nos encontramos, por tanto, con la cuestión de en qué medida esta capacidad para afrontar procesos reflexivos en una actitud “expresivista” o de “cuidado de sí” —Honneth llega a hablar aquí de “reconocimiento de sí”— dependen de lo social, o, más certeramente, del reconocimiento del otro o de otros. Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, 2004 (cap. 2 “Distanciarse de sí mismo”)

164. Honneth, *Verdinglichung*, op. cit p. 86, curs. mías [trad. p. 121-122, trad. mod.]

ción”, parte de la idea de que todos los sujetos “hacen un esfuerzo tenaz [*beharrlich*] por integrar” sus producciones mentales en “un todo racional”: en la relación del sujeto con sus propias actividades mentales, “se recurre al anticipo siempre activo de una conexión con sentido, comprensible, de todos los deseos y las convicciones propios” (PdV 173-4 [153-4]).

§11. Apropiación, negación e indagación en la historia de vida. El proceso reflexivo, en sí mismo, que tiene su inicio en el tipo de deseos y sentimientos recurrentes, compulsivos y de alto grado de incomprendibilidad, se desarrollaría con la forma de una reconstrucción de la historia de la propia formación.¹⁶⁵ Igual que la actitud o postura de la relación del individuo consigo mismo ante aquellos deseos o sentimiento extraños y opacos nos es familiar, también los “métodos de reflexión” o “esquemas narrativos” de los que se compone el proceso mismo serían igualmente “intuitivos”: estos métodos ya los habríamos conocido antes en nuestro proceso de socialización como “medios adecuados para definir nuestra identidad personal” o a través de formas de exposición de una historia de vida, la nuestra, más o menos conflictiva. Esta es la “atalaya [*Warte*]” desde la que emprendemos retrospectivamente el intento de ubicar el origen de nuestro sistema de aspiraciones, y es a su vez el lugar desde el que afrontar aquello que no cuadra con ese mismo sistema de aspiraciones (PV 176 [155]).

Sea cual fuere la forma concreta de esta reflexión sobre nuestra historia de vida —Honneth habla de “introspección”, “genealogía” o de un “autocercionamiento narrativo”¹⁶⁶—, nos encontraremos con “vivencias clave” que servirán de indicio del lugar donde se abigarran las resistencias a la transparencia pretendida de los motivos de opacidad y extrañeza de los deseo y sentimiento que iniciaron el proceso. Aquí, donde como un “cerrojo [...] para el recuerdo” que toma la forma de un “rechazo violento” o “malestar” se bloquea el acceso a la historia de vida que se reconstruye, el momento central (de inflexión) del proceso reflexivo de *apropiación*¹⁶⁷ de nosotros mismos que Honneth ve en Freud es el mo-

165. Conviene apuntar, además, que para Honneth Freud habría entendido el proceso de exploración como un “diálogo interior” y la prueba de ello serían las múltiples “metáforas de la vida política” que ejemplificarían la forma en la que la vida interior debiera “mantener en lo posible una relación de libre intercambio e interacción” en la que “el ‘superyó’ asume [...] la voz de la crítica ‘ética y estética’, mientras que al ‘yo’ le cabe el rol de tematizar la necesidad de adaptarse a la realidad”; aquí donde lo “racional” es “la capacidad de integración” de ambas —Yo y Super-yo—, esto sólo se puede producir en un “testeo dialógico”. (PdV 174 [154]). Aquí, aunque la muestra de las metáforas políticas viene de la mano de José Brunner (*Freud and the Politics of Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 2001), es la articulación de J.D. Velleman la que sirve de ejemplificación de tal diálogo interior, apostando así por una línea que pretende concretar qué puede significar aquello que comúnmente llamamos “la voz de la conciencia” (J.D. Velleman, “La voz de la conciencia”, en *Yo a yo: Ensayos sobre el ser y la identidad*, Antonio Machado, Madrid, 2014, pp. 131-150).

166. Además de los dos textos que Honneth expresamente cita para esto (Peter Bieri, *El oficio de ser libre*, Paidós, Barcelona, 2002 y Richard Wollheim, “The Examined Life”, en *The Thread of Life*, Grijalbo, Barcelona, 1984, pp. 162-196), véase también Dieter Thomä, *Erzähle dich Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2015², cap. II y III.

167. Si bien Freud no utiliza el término “apropiación” (*Aneignung*) y Honneth lo toma de P. Bieri (*El oficio de ser libre*, cap. 10), su uso tiene más el sentido expresado por Rahel Jaeggi en *Entrfremdung* (op. cit., cap. III). En su cap. II.2, Jaeggi ejemplifica con un caso concreto (el de la “sonrisilla de la feminista” como un “ella sin ser ella” [*Sie als nicht sie*]) precisamente qué puede significar enfrentarse a (y apropiarse de) deseos, sentimiento o impulsos que no cuadran con la autocomprensión que uno tiene de sí mismo.

mento de “negación”: estamos ante “la cuestión que decide el éxito del esfuerzo por aumentar nuestro grado de libre voluntad”, es decir, el punto de inflexión que determina si “estamos en condiciones de traspasar la represión que se hace manifiesta en la negación” (PdV 176 [156])

El proceso reflexivo de hacer propio algo que se nos presenta como ajeno, aunque no lo sea, se dirige entonces a aquello que, *aunque perteneciéndonos*, ha sido aislado o desalojado al inconsciente en algún momento de nuestra biografía a tenor de la angustia que producía, pero que seguiría siendo un “elemento de nuestra voluntad” que debe ser “recuperada”. Este proceso de apropiación en sí mismo — que una vez llegado al punto de inflexión de la negación ya iría más allá del mero proceso reflexivo de reconstrucción (introspección, genealogía o autocercionamiento narrativo)— no puede cerrarse con éxito a menos que aprendamos a “aceptar para nosotros mismos lo comprendido en términos cognitivos” (PV 176 [156]). En el proceso de recuerdo —que, por cierto, no sólo depende de la “determinación individual”, sino también de la “colaboración de amigos y personas de confianza”—, se averigua intelectualmente, cognitivamente, la circunstancia de nuestro pasado que llevó al desalojo al inconsciente del deseo o sentimiento que producía angustia, pero no todavía —esta es la tesis de Honneth— se ha aceptado afectivamente.¹⁶⁸

En este punto surge el inconveniente, la dificultad, de toda apropiación de la libertad que pueda de alguna forma sustentarse en la comprensión de Freud de la relación del individuo consigo mismo. En un pasaje —citado expresamente por Honneth— de su breve artículo sobre “La negación” (1925), Freud hace una distinción que apunta al último paso de una aceptación afectiva del proceso de reflexión de apropiación de la libertad interior —digamos, aquel que completa, finalmente, el proceso de “recuerdo y reelaboración”:

La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación [*Aufhebung*] de la represión, aunque no, claro está, una *aceptación de lo reprimido*. Se ve cómo la función *intelectual* se separa aquí del proceso *afectivo*. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia. De ahí resulta una suerte de *aceptación intelectual* de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión.¹⁶⁹

El problema de este pasaje es, para Honneth, doble: por un lado, ni aquí ni en otros pasajes de esta pieza, Freud sigue exponiendo qué características tiene en particular el “proceso afectivo” en el que en realidad se habría completado la “retracción de la represión” [*die Rücknahme der Verdrängung*], pero tampoco, por otro lado, queda claro cuál es el elemento de la represión que debe ser aceptado “afectivamente” para completar el “acto de apropiación de sí mismo” (PdV 177 [157]).

168. Aquí el lugar de nuestra biografía se refiere, fundamentalmente, a las experiencias de la primera infancia que son, como Honneth insiste repetidamente, los momentos en los que se producen las manifestaciones de angustia que, aunque de otra forma, se repetirán a lo largo de nuestra vida —con el inconveniente, casi obvio, de que el recuerdo difícilmente alcance a tanto.

169. Sigmund Freud, “La negación (1925)”, en *Obras Completas, Vol. 19*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 249-258, aquí, p. 253-254, curs. mías, traducción ligeramente modificada desde el original: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, (A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Jakower, eds.) Fischer, Frankfurt/M. 1991⁷, p. 12.

Respecto a la primera cuestión, acentúa la claridad con la que Freud distingue entre un proceso de aceptación “intelectual” —es decir, para Honneth meramente de discernimiento “cognitivo”— y uno de aceptación “afectiva”: mientras que el primer proceso consistiría en *aprender a comprender* un “hecho” [o algo que ha tenido lugar, *Tatsache*] (obviamente aquí, de las vivencias internas) en la historia de vida, el segundo debe *apuntar a aceptar con posterioridad* ese mismo “hecho”; la distinción entre procesos parece estar aquí en la diferencia entre el mero conocer que un “hecho” de las vivencias internas ha tenido lugar y asumirlo motivacionalmente como parte de la propia personalidad. A primera vista, podría decirse que estamos ante una distinción derivada de su tesis sobre la preeminencia del reconocimiento sobre el conocimiento que en su breve estudio *Verdinglichung* (Reificación) había elaborado también para la relación que los sujetos “solemos” entablar con nuestros propios sentimientos, deseos e impulsos, y lo había hecho —además de a través de la formulación “expresivista” de David Finkelstein— marcando un proceso de autoexploración en la línea del “amor por uno mismo” (Harry Frankfurt) en el que nos identificamos con nuestros deseos e intenciones o los aprobamos de manera tal que se incita directamente a un esfuerzo por descubrir nuestras aspiraciones personales.¹⁷⁰ Sin embargo, más bien parece, por otro lado, que para Honneth ésta “actitud previa” —que es de “implicación” [*Anteilnamen*]¹⁷¹— es la que se enfrentaría al desafío del momento de negación.¹⁷¹

Por tanto, la cuestión más relevante para el planteamiento de Honneth es, aquí, la segunda cuestión, referida al *elemento* mismo de la represión que debemos conocer y aceptar emocionalmente con posterioridad. Aquí el problema estaría en distinguir si el objeto de ambos procesos —intelectual y afectivo— es la “circunstancia de la represión” [*Umstände der Verdrängung*] o “lo reprimido mismo” [*das Verdrängte selber*], es decir, en si es el acontecer mismo de la represión o el contenido intencional del deseo en su momento reprimido. Y Honneth en este punto toma distancia de la apreciación de Freud. En la medida en que Freud parece decir que el proceso intelectual o cognitivo tiene como objeto o elemento de la represión lo reprimido mismo, también para el proceso afectivo podría decirse algo similar, es decir, sería lo reprimido mismo o el contenido intencional del deseo reprimido lo que debe ser “aceptado con posterioridad [*nachträglich*]” y por tanto lo que debe ser asumido como parte de nuestra personalidad; aquí es como si el proceso de aceptación intelectual de “lo reprimido” se asumiera ya como posible y que sólo restara —como Freud indica— la “persistencia de lo esencial de la represión”, es decir, un proceso afectivo de lo reprimido mismo que queda abierto o sin indicar. Pero Honneth señala, seguidamente, que esto, es decir, que el proceso afectivo tenga como objeto el contenido del deseo reprimido, “tendría la peculiar consecuencia de que podemos articular y aceptar el objeto de la represión incluso antes de que hayamos aceptado para nosotros emocionalmente la circunstancia [*Umstand*] misma de la represión”. (PdV 178 [158]).

170. Honneth, *Verdinglichung*, op. cit p. 87, [trad. p. 122]

171. Tampoco resulta muy clarificador que Honneth, en este punto remita a la posibilidad de dos formas de “admisión” [*Hinnahme*] o “reconocimiento” en Freud (PV 178n [157n]). Para esta distinción Honneth se apoya en Andreas Wildt, ““Anerkennung” in der Psychoanalyse”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 53, no. 3, 2005, pp. 461-478. A mi modo de ver, este tipo de aproximaciones o intentos de esbozo de un “reconocimiento de sí” mismo necesitan mucha mayor clarificación para ser conceptualmente productivos.

La decisión de Honneth en este punto es abandonar la aproximación que parece ofrecen Freud y elevar a algo más general la productividad de su comprensión del individuo consigo mismo. Aceptar lo reprimido mismo sin haber hecho lo propio con la circunstancia de la represión sería ilógico para un proceso de recuerdo y reelaboración como el que Honneth persigue; aquí, no se trata de poder emprender este proceso reflexivo en la terapia o en el diván, sino de aproximarnos a procesos reflexivos que estarían ya implícitos en nuestra relación cotidiana con nosotros mismos o con el mundo de las vivencias internas. Es por ello que, en este sentido, debe ser “la admisión afectiva de la represión [*der Verdrängung*]” lo que *debemos* fijar como “meta y término”, como objetivo y como finalización definitiva de la retracción de la represión; y esto significaría que la “autoapropiación” [*Selbstaneignung*], digamos, cotidiana —la apropiación de sí mismo generalizada— debería entenderse como aquello que:

[...] en la salida de la negación debemos aprender a aceptar, hasta lo afectivo mismo, la circunstancia [*Umstand*] de que la angustia [*Angst*] por *perder a la persona querida* nos obligó una vez a reprimir un deseo amenazador; y es sólo la admisión emocional de esa angustia lo que nos permite aceptar con posterioridad [*nachträglich*] la completa separación como algo querido por nosotros y así reapropiarnos [de ella, de la angustia], en consecuencia, como algo propio (PdV 178 [158] trad. mod., curs. mías).

La clarificadora forma en la que Honneth debe dar un paso atrás en las pretensiones propias de la cura psicoanalítica es clarificadora en el siguiente pasaje que sigue inmediatamente al anterior:

Ciertamente, este reconocimiento de la angustia propia [*eigenen Angst*] no reorganiza a partir de sí mismo el deseo reprimido con anterioridad; pero al mismo tiempo es la única vía por la que podemos aprender a posteriori [*im nachhinein*] a reorganizar mentalmente el contenido que encierra y a conferirle una forma proposicional (PdV 178-9 [158] trad. mod.)

La distancia que separa la pretensión analítica de la cura de la forma en la que previsiblemente podríamos atender cotidianamente a nuestro mundo de la vida interno se vería manifestado en este punto en la renuncia a conocer con precisión y a apropiarse afectivamente del deseo mismo que, en las primeras etapas de la infancia (“la angustia por perder a la persona querida”), se manifestó como excesivo y tuvo que ser reprimido.

Sobre esta rebaja de las expectativas recae también un elemento constitutivo que podría estar relativamente al margen de las circunstancias y los contextos sociales propicios para una indagación en tal grado de la propia biografía: no podemos recordar nuestra propia historia de vida hasta los momentos de angustia y represión de la primera infancia —he incluso sería complicado depender para ello de segundas personas allí presente para ilustrarnos sobre ello¹⁷²—, por lo que debemos confiar en realidad en el conocimiento que presenta la investigación sobre la probable formación de la psique humana para deducir que, en realidad, los deseos, impulsos y sentimientos que no cuadran con nuestra autocomprensión

172. Para una aproximación a los desarrollos (y a veces arrinconamiento) de la historia de vida “subjetiva” en el psicoanálisis, y a los problemas relacionados con la pretensión de la cura en la terapia psicoanalítica, me fue de gran ayuda: Tilman Habermas, “Identität und Lebensgeschichte heute. Die Form autobiographischen Erzählens”, *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, vol. 65, no. 7, 2011, pp. 646–668.

proceden de allí. Es como si el giro “autorrelacional” que Honneth vio en *Inhibición, síntoma y angustia* de Freud, cuando éste pretendía hacer frente a las reacciones de los sujetos ante las limitaciones funcionales de su yo, y que tomaba la forma de un punto de inflexión metodológico, dependiera inevitablemente de la perspectiva de la “autoobjetivación naturalistas” desde la que tomamos conocimiento de la probable formación de la psique humana.¹⁷³

Con ello la aclaración de lo que Freud debió entender por la relación del individuo consigo mismo se atiende también a la implicación —ahora no solamente revelada como consecuencia del uso de la teoría de la relación de objeto— de requerir de forma implícita una noción de vida buena o lograda para una aproximación a la vida psíquica interior que se aleje de aquella comprensión de una “ponderación racional entre los deseos, los valores y la realidad” que estuviese vinculada, como Freud también parecía pensar, a la fortaleza del yo. La idea de libertad interior, o de una voluntad lo más libre posible, es *proceso* encaminado en esa dirección: es proceso reflexivo, “complicado, arduo de reelaboración y recuerdo” (PdV 179 [158]), de apropiación afectiva de la angustia sustentada a su vez en el conocimiento de la probable formación de la psique humana, pero también es un proceso vinculado a desarrollos culturales y/o sociales específicos —históricos— que dependen del conocimiento adquirido y de los desplazamientos normativos (a veces difícilmente perceptibles hasta que se consolidan); desde las estructuras fundamentales de las sociedades sería posible ahora diagnosticar si se fomentan o entorpecen, es decir, si se promueven, en este caso, formas de preocupación por la propia biografía o la historia de vida, o si fomentan formas de compensación que arrinconan la percepción de productividad de estos procesos mediante compensaciones o ejercicios sobreestimulados de negación.

En un artículo, ciertamente, paralelo al de Freud, Honneth —haciendo pie en Alexander Mitscherlich—¹⁷⁴ da todavía un paso más allá. Las sugerencias que podríamos encontrar en Freud (o en Donald Winnicott) respecto a los conceptos de “reelaboración” (o “exploración lúdica”, respectivamente), para imaginar los procesos que serían necesarios para llegar a una postura de libertad interior, son dibujados ahora, a través del concepto de tolerancia de Mitscherlich —en realidad, tolerancia interior o “tolerancia hacia adentro”— únicamente para reconocer la *dirección* y los *pasos* que caracterizarían el proceso de llegar a contar con una relación saludable con uno mismo. Además de una “articulación” —que ahora es llanamente “verbalización” (o llevar al lenguaje [*zur Sprache kommt*])— y de una “comprensión” de que efectivamente estamos ante deseos extraños, encontramos una forma de

173. En cualquier caso, el punto crucial es la forma de entender la identidad personal que resultaría —y las implicaciones normativas que tendría— el que debamos entender, como parte de una idea de libertad interior no sólo el recurso a la indagación en la propia biografía para desvelar las causas de los deseos extraños que atenazan nuestra propia autocomprensión de nosotros mismos —e incorporarlos, también, a una configuración de nuestra identidad personal—, sino el conocimiento generalizado de las etapas de desarrollo de la psique. Obviamente hablamos siempre de una forma en proceso continuo de autoexploración y de indagación en la propia biografía, un proceso reflexivo que implica una vitalidad intrapsíquica o vivacidad y una desfronterización continua hacia los elementos reprimidos.

174. Me refiero en este caso a: Axel Honneth, “Demokratie und innere Freiheit. Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie”, en PdV, pp. 192-200.

“conducta correspondiente” [*entsprechenden Verhaltensform*] que no se refiere sino a la *ironía*.¹⁷⁵

Llegados a este punto debe haberse mostrado ya con claridad que la aproximación de Honneth al psicoanálisis no se embarra en pretensiones que resultaran “domesticadoras” de las intenciones originales de la “disciplina” o de las de su fundador, pero sí que tanto la articulación de la probable formación ontogenética de la psique humana a partir de Hans Loewald —con algo de bondad interpretativa extensible al propio Honneth—, como su comprensión de la libertad interior que se fundamenta en un anticipo de la libertad, tienen un carácter irremediabilmente teleológico que conviene revisar o, mejor, complementar, con una contra-tesis, podríamos decir con Menke, genealógica. Antes de llegar a esto es conveniente, sin embargo, aproximarnos a su concepto de “fuerza”.

Entreacto. Del psicoanálisis a la estética.

Presubjetividad, fuerza y facultad

§12. **Presubjetividad, fuerza y facultad.** Si ante la pérdida de la religiosidad como elemento básico de la normatividad social el psicoanálisis se dirigió al momento irracional de la psique (y de la cultura), la estética lo hizo señalando un vacío o brecha en la vida de la modernidad que no pudo (o no puede) ser cerrada. Mientras el problema que se cierne sobre el primero resulta de las especulaciones filogenéticas de Freud, la estética parecía atascada en la pretensión de conceptualizar la brecha —ya sea como “nostalgia trascendental” (Lukács)¹⁷⁶ o “desmoronamiento del aura” (Benjamin)¹⁷⁷—, pues lo previo parecía ya no poder prometerse como el momento perdido. Al rescate del primero salen las concreciones ontogenéticas (que se desplegaron en 3.2), ante la segunda tesitura no sale ni un estado natural ni la vuelta a formas premodernas que conserven un estatus más alto que la modernidad, sino un concepto de “prehistoria” —como *Vorgeschichte*— que revelaría libertades que

175. De la “articulación” o verbalización de lo interior, por un lado, se acentúa no sólo el que sea “ante otros o ante uno mismo” sino que se asuma que siempre debe ser un “intento abierto, siempre a tientas”. Respecto de la “comprensión” se requiere que lo expresado comience a perder su carácter de ajeno o extraño precisamente entendiéndolo como “mundo extraño en uno mismo”, pero “poniéndolos en relación con el resto de los deseos”, esto sí transparentes, o remitiéndolos de algún modo a ellos.” (PdV 200 [178]). Una forma de conducta “correspondiente” que en los escritos de Mitscherlich suele encontrarse “insinuado” como si fuera un paso más: un cambio de comportamiento acorde con el hecho de haberlos incorporado a la imagen propia de uno mismo lo extraño que tiene que ir acompañada de un toque de “ironía” (Alexander Mitscherlich, “Wie ich mir — so ich dir”. Zur Psychologie der Toleranz”, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 5, no. 1, pp. 1-15, p. 4.) pues esta sería la forma adecuada de que el “tinte ambivalente de todas las posiciones que adoptamos” sea algo así como una aceptación de las posibles contradicciones presentes en facetas diferentes de nuestra personalidad.

176. Georg Lukács, *Teoría de la Novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Godot, Buenos Aires, 2010 (trad. M. Ortelli), p. 55: “la nostalgia de una acción en el orden de las relaciones sociales, la nostalgia de un alma en el orden ideal de un sistema de valores supra-personal” (Ibid. p. 55-56).

177. Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*, Alianza Editorial, Madrid, 2021 (eds & trad. J. Maiso & J. A. Zamora), pp. 63-110, aquí, p. 72.

también trascienden la sociedad tradicional y que debieran volver a ser productivas para la modernidad.¹⁷⁸

Podría decirse que, en este punto, no sólo Benjamin¹⁷⁹ y luego Adorno y Horkheimer, sino también Christoph Menke, introduce sus intervenciones. En la medida en que lo que es llamado Ilustración no puede equipararse a una liberación del individuo, pues el mito resulta ser un sistema coercitivo meramente destructivo e inhumano, incluso lo que el presente puede esperar como felicidad de su futuro “se nutre del acervo de la experiencia prehistórica [*urgeschichtlicher*]”, y es que “la prehistoria [*Urgeschichte*] marca así el comienzo de lo que caracteriza el presente como Ilustración y al mismo tiempo significa una promesa perdida de felicidad almacenada en el soma que puede reactivarse como reminiscencia”.¹⁸⁰ Esta reactivación, que apunta a la emancipación de la humanidad en su relación entre pre-historia y libertad debe llegar a una articulación en la que la liberación de la humanidad todavía esté incluida, y es precisamente este pensamiento el que es rastreado por Menke en la forma de una antropología estética coagulada como tensión irresoluble entre pre-subjetividad y subjetividad, entre *fuerza* y *facultad*: la concepción de la fuerza — elemento esencial de la estética desde sus inicios— es así plenamente presubjetiva, pero, así como la idea del estado de naturaleza apunta a la salvación, ésta apunta a una libertad que actúa por ello como crítica de la subjetividad (y que advierte, por cierto, del riesgo de una “pérdida de [...] fuerza”)¹⁸¹

El pensamiento moderno de la subjetividad empieza para Menke como pensamiento estético y allí asienta el lugar de la formación de un concepto moderno de subjetividad que se diferencia del concepto contemporáneo en que se sostiene en la “capacidad” (*Können*) y no el concepto de autoconsciencia (*Selbstbewußtsein*) —y, con ello, pretende ser ya desde el inicio un concepto práctico de subjetividad.¹⁸² Para articular este pensamiento de la subjetividad (que comienza como pensamiento estético), hace uso de los conceptos de “facultad” (*Vermögen*) y “fuerza” (*Kraft*) como dos formas diferentes de “poder” que designan por ello “la posibilidad del efecto (o la potencialidad)”: mientras que la facultad es el poder de

178. Para esto: Cornelia Zumbusch, “Urgeschichte: Erzählungen vom Vorvergangenem bei Herder, Engels, Freud und Benjamin”, en Ott, Michael & Döring, Tobias (eds) *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012, pp. 137-153.

179. “El pasado lleva consigo un índice secreto que lo remite a la redención [...] [U]na cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra” (Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Alianza Editorial, Madrid, 2021 (ed. & trad. J. Maiso & J. A. Zamora), pp. 65-82, aquí, p. 66-67). Por mucho que el presente sea una mezcla de historia, la historia se nos revelaría —como con Hegel— mediada por el presente, y el progreso en la historia —como “una tempestad” que sopla “desde el paraíso” (Ibid. p. 72)— aleja el Angelus Novus hacia el futuro, donde todavía hay esperanza de redención.

180. Zumbusch, “Urgeschichte”, *op. cit.* p.152

181. Aunque no trataré aquí esta específica advertencia de una pérdida de fuerza, véase para esto: Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin, 2013, p. 11 [trad. *La fuerza del arte*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2017, (trad. Niklas Bornhause Neuber), p. 11].

182. Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie (Mit eine neuen Vorwort)*, Suhrkamp, Berlin, 2017 (trad. *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, (de Maximiliano Gonneth) Comares, Granadas, 2020). En lo que sigue citado como Kraft seguido de la página y entre corchetes la traducción al castellano. Véase también: Christoph Menke, “Subjekt, Subjektivität”, en K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs & F. Wolfzettel (eds.) *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, vol. 5, Metzler, Stuttgart & Weimar, 2003, pp. 734-787.

“ejercitar” (*Ausübung*) que define al sujeto como participante en prácticas sociales normativas, la fuerza es el poder de un “efectuar” (*Wirken*) “desplegado como juego”.¹⁸³

Ambas, facultades y fuerzas, están en oposición; ninguna de las dos, como formas de poder, se da sin la otra, y al mismo tiempo sus ejecuciones se contraponen; conforma una unidad paradójica “cuya contradicción no podemos resolver, sino que debemos permanecer en ella y llevarla al extremo” (Kraft 9 [xxi]); al proyecto de desplegar tal paradoja lo llama “antropología estética” y su tesis central es que pensar la diferencia de la fuerza con respecto a la facultad —o del ser humano respecto a su constitución como sujeto— debe ser la forma no solo de captar la constitución del placer estético, sino de captar, pensar y entender el sujeto: “quien pretenda entenderse como sujeto debe pensarse a sí mismo como ser humano en su diferencia de sí mismo como sujeto” (Kraft 11 [xxiii]). El sujeto es aquí instancia de la facultad y está por ello constituido (o “generado”) social y culturalmente como participante de prácticas sociales a través de la “ejercitación” y el “entrenamiento”, las cuales, a su vez, producen las facultades del sujeto. Toda condición de posibilidad de prácticas o realizaciones logradas depende del sujeto como ejercitación de sus facultades ganadas, generadas o constituidas en las mismas prácticas sociales que ha llegado a saber ejercitar;

Estos procesos de ejercitación, posibilitan la subjetividad (o el llegar a ser sujeto), pero lo hacen siempre desde el “estado natural” (pre-cultural y pre-subjetivo) del ser humano; y es para entender antropológicamente el estado natural o naturaleza —nos dice Menke— que es necesario el concepto de fuerza: “el estado natural debe ser entendido como estado estético: como juego estético de la fuerza. [...] el concepto estético de naturaleza, en tanto que fuerza” (Kraft 11 [xxiii]); pero esto no va a querer decir lo meramente dado, sino “lo otro del sujeto y, por eso mismo, su principio”:

La tesis (doble) de la antropología estética sobre la naturaleza del ser humano afirma: el ser humano *debe* hacerse sujeto en primer lugar a través de ejercitaciones, puesto que no posee por naturaleza la «disposición» a ser sujeto. Y el ser humano *puede* hacerse sujeto solamente por medio de ejercitaciones, puesto que por naturaleza no está completamente determinado por leyes causales o instintos. La fuerza es un supuesto que el sujeto debe asumir si es que quiere entenderse a sí mismo como aquello en lo que se ha convertido a partir de condiciones naturales: si es que pretende pensar conjuntamente su existencia como espíritu y su génesis a partir de la naturaleza. Solo si el ser humano es por naturaleza la «brecha» (Adorno) en la naturaleza puede convertirse en sujeto. Esta brecha en la naturaleza —la brecha que el ser humano *es* en su diferencia con respecto al sujeto— abre el juego estético de la fuerza. (Kraft 11 [xxiii-xxiv])

El concepto de fuerza se convierte, por la vía de “lo otro propio e interno”, en la apuesta de Menke por una teoría de la subjetividad, pero con ello no sólo se pretende ubicar al ser humano en la brecha o abismo de la naturaleza —como diría Adorno—, sino que de ello deviene cuestionar precisamente la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo —que habría

183. Tener una facultad significa estar facultado para hacer algo —para ejercerlo correctamente, bien o con éxito— y esto implica producir un bien y participar en una praxis social, ya que lo bueno es la medida inmanente de una praxis social correctamente ejercitada: el poder de la facultad es, así, un poder *normativo* (de formación, creación y realización de *normas*). La fuerza, como poder del efectuar, es un “modo de ejecución que carece de regla y de medida [...] es el poder de efectuar que produce algo como su expresión y en el mismo movimiento disuelve, excede y transforma la primera expresión”: el poder de la fuerza es, en su “efectuarse lúdico”, un poder *irónico*. (Kraft 21 [xxiii])

caracterizado, y estancado, a la filosofía moderna—, es decir, la oposición entre autoexplicación interna del sujeto como participante en prácticas normativas e inscripción externa de praxis y subjetividad en proceso objetivamente reconocibles del mundo.

Por un lado, el problema de la perspectiva *objetiva* sería que “hace desaparecer la subjetividad (y con ello también la normatividad de la praxis)”, es decir, “[d]esde un punto de vista objetivo, no hay subjetividad”; por otro lado, desde la perspectiva *subjetiva*, el problema emerge al no poder entender al sujeto mismo como constituido a partir de “el otro de sí” si se establece y despliega como autoconsciencia: “hace de la subjetividad un hecho” (Kraft 12 [xxiv]). La respuesta de entender “lo otro propio e interno” del sujeto a través del concepto de fuerza quiere exceder la “autoconsciencia, sin disolver la objetividad” pensando “lo otro del sujeto como su principio, y por lo tanto como su condición, la cual se hace presente y efectiva en las propias realizaciones normativamente prácticas del sujeto”, pero además hacer esto, no como mediación o reconciliación (“este intento es estéril”) entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo empírico y lo trascendental, sino como “reflexión genealógica del sí mismo” que reconoce “lo otro del sujeto como su propia mediación interna” sin ser este un “objeto de conocimiento empírico, objetivo, sino una experiencia de un tipo totalmente distinto: [...] la experiencia del placer estético, la experiencia estética” (Kraft 13 [xxv]). Hablamos, en los términos de Menke, de una “fenomenología del placer estético” conjuntamente con, interconectada a, una “genealogía del sujeto” (Kraft 13 [xxv]). Si el devenir del sujeto, según el argumento genealógico, es posibilitado por su fuerza, para entender al sujeto debemos aprehender la naturaleza pre-subjetiva del ser humano como naturaleza estética.

El que la naturaleza estética no se entienda, ni pueda hacerlo, como “objeto del conocimiento empírico” (“desde una perspectiva objetiva, no existe la naturaleza estética — ni tampoco el sujeto y su facultad”) aboca, sin embargo, a que la fuerza sea “solo un postulado” que, por un lado y descriptivamente, solo podamos *experimentar* “en los objetos estéticos” y a través del “juego de las fuerzas que postulamos en el pensamiento”, mientras que, por otro lado y como posibilidad necesaria, *fundamenta* por qué corresponde al ser del sujeto tener la posibilidad de la experiencia estética. Este es, por tanto, el sentido en el que, conjunta y sistemáticamente, debemos comprender la autorreflexión trascendental de un modo genealógico y la empiria de la naturaleza humana como una fenomenología del placer estético: como “unidad de autorreflexión genealógica y fenomenología estética”. La idea de una antropología estética es, así expuesto, un programa de investigación que afirma y se sustenta en la idea de que “el juego de la fuerza es en general la condición de las facultades subjetivas y, con ello, de las prácticas normativas, sociales y culturales” (Kraft 14 [xxvi]).

Ciertamente, la relación entre pre-subjetividad y subjetividad se encuentra *en* la unidad —siempre en tensión paradójica como decía— entre los conceptos de *fuerza* y de *facultad* que conforman la propuesta de “antropología estética”, pero con ello —y marcando cómo desde sus inicios la concepción de la fuerza (pre-subjetiva) era un elemento esencial de la estética—, Menke quiere recoger también el modo en el que apunta a una libertad como crítica del sujeto. La forma de hacerlo es aprovechar que no puede haber una definición previa completa del concepto de fuerza, sino que su significado solo puede progresar con su elucidación y revelarse gradualmente a partir de ella: el punto de partida es, por tanto, señalar que la determinación de la fuerza es esencialmente negativa, es decir, no puede llevarse a cabo positivamente, sino que sólo puede entenderse cuando se manifiesta como una

negación del sujeto —o, dicho de otro modo: la reconstrucción de la fuerza solo puede emanar del sujeto. La diferencia del sujeto es entonces crucial para poder considerar la fuerza y el sujeto como áreas separadas: el objetivo es comprender la fuerza como aquello que “no es del sujeto sino del ser humano en su diferencia respecto de sí mismo como sujeto”; diferencia esta entre el ser humano y el sujeto que es la diferencia entre naturaleza e instancias sociales: “naturaleza estética en su diferencia con respecto a la cultura adquirida en el ejercicio de sus prácticas”.¹⁸⁴

Conviene aclarar, en este punto, que la fuerza para Menke no será una ontologización del ser humano, ni tampoco deberá entenderse como el fundamento del sujeto.¹⁸⁵ Ciertamente es que la reconstrucción del concepto de fuerza que lleva a cabo de Herder le proporciona un elemento natural separado del sujeto, pero esto es precisamente lo que quiere remediar con una noción de fuerza que se integre en un proceso de estetización en el que la pauta la marca el *devenir* en lugar del existir como un ser separado. Lo que se presenta como naturaleza estética sólo se va a poder mostrar en su aparición en el otro: “La fuerza estética del ser humano *aparece*; aparece como interrupción del sujeto racional y sus prácticas. Sabemos de nuestra naturaleza estética porque hemos tenido experiencia del manifestarse de tal interrupción” (Kraft 73 [56]). Esto significa que la fuerza existe sólo en la medida en que se le manifiesta al sujeto, es decir, sólo en relación con el sujeto. La relación es de negación, pese a no dejar de ser por ello una relación, no hay fuerza sin facultades subjetivas:

La “naturaleza estética” no es un estrato oculto, acaso una etapa inicial en el ser humano que se dejaría atrás y que estaría profundamente por debajo de su subjetividad, sino que continúa existiendo en la medida en que, interrumpida y alteradamente, se expresa en el sujeto. Es por esto que sabemos de la originaria naturaleza estética del ser humano: ella se manifiesta persistentemente. Y se manifiesta en tanto que se afirma en, y por lo tanto en contra de, las facultades prácticas del sujeto. (Kraft 73 [56])

La regresión a lo presubjetivo no puede entenderse, por tanto, como una recaída en un estado perdido, sino que, más bien, debe poner “en ‘movimiento’ esas mismas facultades prácticas, involucrándolas en un juego de fuerzas oscuras” (Kraft 77 [61]). La regresión es, por tanto, una transformación del sujeto.

Sobre esta base, Menke describe la regresión como un acto de autorreflexión (estética) que consiste en separar la facultad de su contenido, es decir, de la realización de lo bueno. Sin embargo, esto tampoco significa el fracaso de la facultad, sino una abstracción de ella, pues “mediante la auto-reflexión estética se desintegra la unidad de la facultad, la instancia del sujeto” (Kraft 82 [66]), de modo que lo que queda es *fuerza*. De acuerdo con esta disposición, la fuerza es sólo *en o a través* de la autorreflexión: “La separación de las facultades con respecto a su bien solo existe en y en virtud de la auto-reflexión estética.” (Kraft 82 [66]). Esto muestra la relación real en la que se produce la fuerza a través de sus dos pasos

184. La estética de la fuerza que de ello resulta “funda una antropología de la diferencia” que aún no estaba contenida en los primeros días de la estética de Baumgarten, sino que sólo se hace explícita en la crítica de Herder (Kraft 21 [xxiii])

185. Una cuestión, las de las determinaciones axiomáticas del ser que, por otro lado, se intensificó con la modernidad. Adorno, por ejemplo, afirmó repetidamente que una naturaleza humana no puede ser simplemente postulada; en sus *Tesis sobre la necesidad*, enfatizó la integración de la naturaleza en la formación social. Th. W. Adorno, “Tesis sobre la necesidad”, en *Escritos sociológicos I: Obra completa*, vol. 8, Akal, Madrid, 2004 (trad. Agustín González Ruiz), pp. 365-368.

de los que deriva: “[l]a autorreflexión estética es la operación negativa en las facultades prácticas, cuya contraparte positiva es la transformación estética de estas facultades en oscuras fuerzas en juego” (Kraft 82 [66]). La estetización, en consecuencia, invade su propio fundamento: la oscuridad debe ser pensada, porque en ella se puede experimentar lo negativo del sujeto práctico. No estamos, por tanto, ante un “estado de naturaleza” —la fuerza no es naturaleza en sí misma— porque no puede tener ninguna autonomía independiente del sujeto. A pesar de que lo estético no es lo oscuro en tanto que estado natural originario del alma humana, existe —como la estetización de lo práctico— solo como la reactualización de lo oscuro: el devenir estético de lo práctico es a su vez el devenir estético de lo otro de lo práctico, de lo oscuro. La estetización en que consiste lo estético es doble: *simultáneamente* la estetización de lo práctico y de lo oscuro (Kraft 85 [69]).

Esta primera caracterización de lo que pueda significar fuerza —y de su relación con la noción de facultad— se desarrollará en lo que sigue de forma algo peculiar. No me interesa fundamentalmente si la articulación de la estética —como disciplina o como ámbito— que proporciona Menke es plausible o no,¹⁸⁶ sino principalmente los rendimientos que pueda proporcionar —para la discusión previa que he presentado sobre la probable formación de la psique humana y la libertad interior en el marco de los escritos psicoanalíticos de Honneth— una atención a lo que denomina “antropología” o “genealogía” de la fuerza, por un lado, y libertad estética, por otro. A mi modo de ver, la mejor forma de mostrar esta valía es en contraste con la característica que desvela su tesis contra-teleológica frente a la fenomenología de Hegel (3.3.a), así como salida al atolladero de la división entre naturaleza y espíritu que encamina lo que entiende como “naturaleza estética” (3.3.b)

3.3. Genealogía contra-teleológica y libertad estética

§13. **Fenomenología y genealogía: la relación entre dos modos de indagación.** Igual que la fuerza sólo adquiere su sentido ante la facultad, ante el sujeto, o en oposición al sujeto —así se entiende el sujeto como ser humano—, también su antropología o genealogía (estética) debe entenderse (o entenderse mejor) ante su opuesto, ante el devenir fenomenológicamente entendido del sujeto. Ambos son dos procedimientos de indagación sobre lo mismo —el devenir del espíritu y, por tanto, de la libertad— y modelos de reflexión diferentes, también, sobre cómo el sí mismo o el yo ha llagado a ser tal cosa.

La perspectiva fenomenológica¹⁸⁷ se ocupa del devenir del espíritu hacia sí, es decir, de la transformación del “alma” en “espíritu” como su forma verdadera: como el proceso expe-

186. Para estas aproximaciones remito a dos trabajos recientes de Verónica Gafione: : “Estética y filosofía: El poder de lo bello en la perspectiva de Christoph Menke”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 38, no. 2, 2021, pp. 347-358 y “¿Es posible una normatividad autorreflexiva? Reflexiones acerca de la estética moderna”, *Ideas y valores*, vol. 71, Suplemento 9, 2023, pp. 75-99.

187. Tal y como Hegel describió el programa en su *Fenomenología del espíritu*, traza el “itinerario del alma” que ésta “camina (...) para que se purifique hasta ser espíritu”. Como en capítulos anteriores, las citas proceden de: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986 (aquí, p. 72) y *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, Abada y UAM, Madrid, 2010, (trad. Antonio Gómez Ramos) (aquí p.147 y 149). A continuación, citado como PhG seguido de la

riencial en el que el alma llega a saberse espíritu alcanzando su verdad al comenzar con sus apariencias —consigo mismo como apariencia. A estas “apariencias disimuladoras”¹⁸⁸ — que, sin embargo, son necesarias y lo único que tenemos, y conjugan los dos sentidos de la fenomenología (“el saber de las apariencias las descifra como apariencias del saber”)— se le opone, también como comprensión del devenir del espíritu, una segunda: una que no lo trata como el concepto en el que el alma se aprehende o detecta a sí misma, sino que lo hace como la “habilidad de lo normativo” que el alma es capaz de ejercitar (GuL 83). La perspectiva genealógica lo es entonces porque *genealógico* es su proceso de reflexión del espíritu: se ocupa del surgimiento del espíritu como la “instancia” (*Inbegriff*) de aquellas habilidades a través de las cuales el alma puede producir o proporcionar tales logros normativos; se trata aquí de cómo el alma *adquiere* habilidades espirituales y del modo en el que las *tiene*.¹⁸⁹

Los procesos (reflexivos) fenomenológico y genealógico recogen así formas diferentes (o perspectivas diferentes) de la relación del alma con —o como portadora o lugar del— el espíritu; pero no se trata de relaciones diferentes, pues si el devenir fenomenológico del espíritu consiste en el llegar a ser lo mismo que el alma —que el alma en verdad es espíritu—, el devenir genealógico comienza con una forma del alma que no es *todavía* espíritu, pero no porque todavía no se conciba *como* espíritu, sino porque todavía no *tiene* o no *es* espíritu. Así como en el proceso fenomenológico la aparente diferencia inicial entre alma y espíritu se diluye en un mero “aparecer” (como mala autocomprensión de la que el alma se ve depurada o limpiada), en el proceso genealógico se divisa la “diferencia” [*Differenz*] entre alma y espíritu como permanentemente irrecuperable; no es, por tanto, una simple y mera “distinción” [*Unterschied*], sino la indagación sobre la procedencia del espíritu a partir (y en contra) de lo que no es —de lo carente de espíritu— y, por lo mismo, ve lo que la fenomenología no ve: “la indisoluble relación que sigue habiendo también entre el espíritu ya formado y lo carente de espíritu”:

Entre la fenomenología y la genealogía se trata de la cuestión de *cómo* el alma, y *cuánto* de ella, puede ser o devenir espíritu; de cuánto de nosotros puede devenir espíritu. Pero esta es la verdadera cuestión de cómo existe [*besteht*] el espíritu —el espíritu, que es así definido como sólo existiendo en el alma a través de su [del espíritu, I.V.] devenir, es en lo que el espíritu se ha convertido—: si gana su forma concluida [o completa, Vo-

pagina de la edición anterior en alemán seguido, entre corchetes, por la página (siempre impares) de la traducción.

188. Podemos hablar entonces de una “depuración hacia el espíritu” (*Läuterung zum Geist*) que parte de la idea de que a través de las imágenes y pensamientos por medio de los que nos familiarizamos con nosotros mismos, no podemos en realidad conocernos pues con ellas “nos disimulamos a nosotros mismos” (Christoph Menke, “Geist und Leben. Von der Phänomenologie zur Genealogie”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 82-116, aquí, p. 82-83). En lo que sigue citado como GuL seguido de la página. Hay traducción parcial (que no citaré) de este texto en: “Espíritu y vida. Para una crítica de la lógica de la fenomenología”, en Vanessa Lemm & Juan Ormeño Karzulovic (eds.) *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del Espíritu y otros textos*, Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2010, pp. 437-472.

189. Así como la fenomenología cuenta una historia de “autoilustración” [*Selbstaufklärung*] —la “historia exhaustiva” [...] “de la cultura como formación [*Bildung*] que la conciencia misma” va recorriendo (PhG 73 [149]), es decir, la formación del *concepto* del espíritu—, “la genealogía, por su parte, reconstruye la prehistoria o historia de la naturaleza en la que el espíritu gana existencia como habilidad normativa” (GuL 83-84)

llendung] en una forma en la que se ha liberado de su otro, o si la encuentra en su forma no concluida [o no completada, *Nichtvollendung*], su otredad irreducible. Entre fenomenología y genealogía, está entonces la cuestión de la libertad del espíritu. (GuL 84)

Para exponer la diferencia entre las indagaciones fenomenológica y genealógica de la relación entre alma y espíritu, Menke contrasta algunas formulaciones programáticas de Hegel y Herder, como formas diferentes de “descenso” [o retroceso, *Rückgang*] al fundamento del espíritu. Esta exposición se centra en la “lógica” y la “dinámica” del devenir del alma en espíritu, pero mostrando que esta relación es la relación entre dos formas de lo práctico que la fenomenología y la genealogía abordan de forma diferente: la relación entre las dos formas de lo práctico llamadas “vida” y “espíritu” — “el alma que (todavía) no es espíritu, es vida. La vida es, por tanto, el presupuesto del espíritu” (GuL 84-85). El segundo paso de la exposición lo centra ya en la distinción entre ambas, es decir, primero en el concepto de naturaleza y la forma en que se introduce en la perspectiva fenomenológica —lo que le lleva al concepto fenomenológico de la vida—, y luego en entender la genealogía del espíritu como una contrapropuesta (contra-teleológica) a la determinación fenomenológica de la libertad del espíritu.

La tesis de Menke es que, si la preocupación central de la distinción fenomenológica entre espíritu y vida es mostrar que el alma, en su “depuración” hacia el espíritu, supera su autocomprensión como entidad meramente viva, esto “debe combinarse” con el momento “contrateológico” de la visión genealógica del desarrollo del espíritu a partir de la vida. Como espíritu, para Hegel, el alma ya no es (como la) vida: entendido como actos que se ejecutan espiritualmente, el “espíritu” va aquí más allá de la lógica de lo vital al *distinguir* dos tipos de “habilidades” (*Fähigkeiten*) que denomina “fuerza (vital) de la ‘expresión’” y “facultad (espiritual) de la ‘exteriorización’”. La contra-tesis se fija aquí en que en la genealogía —explicada a partir del proceso de aprendizaje del habla de Herder, pero más allá de él— el espíritu es estructuralmente *diferente* de la vida aunque no lo pueda ser por completo; es por esto que, al mismo tiempo que el espíritu no es ni puede ser “facultad” o no tiene el poder de liberarse de la vida —“el espíritu no es (como) la vida”—, las “exteriorizaciones” del espíritu son solo posibles —solo podrán ser logradas y sólo podrán ser libres— si permanecen impregnadas de la “fuerza” de las “expresiones” vitales (GuL 85)

Como concepto —y como fundamento fenomenológico— el espíritu tiene una estructura que Hegel describe como la mediación o el medio entre yo y nosotros: “yo, que es nosotros, y nosotros que es yo”. Solo en esta estructura, sólo en el curso de esta mediación, el espíritu es el “fundamento” porque es “posibilitante” [*ermöglichend*], es decir, es el “epítome” [*Inbegriff*] de las facultades que los sujetos deben tener para participar en prácticas sociales.¹⁹⁰ Que el yo sea sujeto significa que tiene o es espíritu, y esto significa que esta estructu-

190. Aquí la práctica social (el “nosotros”) no se constituye a través de una relación de reconocimiento entre un yo y un otro yo, es decir entre yo y tú: no hay yo antes de su participación en una práctica social. Éste es — así explica Habermas el concepto de espíritu de Hegel— “el medio *en* el que un yo comunica con otro yo y *a partir* del cual, como de una mediación absoluta, se forman ambos sujetos recíprocamente”. Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 11-51, aquí, p. 16. Esta formulación habilita la posibilidad de sostener, como lo hace el concepto de espíritu de Hegel, que el yo sólo puede existir a partir de su participación en un nosotros previo, lo cual no significa entender el nosotros como una “sustancia” existente indepen-

ra puede realizarse: que el yo *puede* ser nosotros. Es por tanto *desde* esta facultad del espíritu que la aproximación fenomenológica a su fundamento muestra que es la *presuposición* de que el yo se conoce y se comprende a sí mismo: cada facultad subjetiva tiene la estructura del espíritu, es una habilidad del espíritu o espiritual.¹⁹¹ En la genealogía de Herder — tanto como en la de Nietzsche— la perspectiva fenomenológico-teleológica se presenta, por esto mismo, como un error: se quiere entender el espíritu a partir de sí mismo. Como alternativa, la perspectiva genealógica quiere erigir una manera correcta de comprender el espíritu que debiera estar orientada, más bien, a la procedencia de su resultado: soy en lo que he devenido (Herder).¹⁹² Sólo una perspectiva que abarque la génesis del espíritu desde su fundamento, logrará entender cómo está constituido, y poder así tomar distancia de nosotros mismos (Nietzsche).¹⁹³ La genealogía, por tanto, no exhibe el retorno al espíritu como fundamento, sino el surgimiento del espíritu desde un fundamento *anterior* al espíritu, en una inversión de la perspectiva que termina entendiendo la filosofía, por eso mismo, y como vimos más arriba, como “antropología”.¹⁹⁴

No sólo la fenomenología y la genealogía del espíritu, ambas del itinerario a través del cual el alma, desde el no saber inicial, se depura hasta la verdad sobre sí misma, también ambas comienzan con una inversión del problema escéptico tradicional: no es el saber del otro, el del mundo externo de allá afuera o del mundo interno con respecto a nosotros, el que nos está disimulado, sino que somos nosotros mismos los que nos hemos sustraído a nosotros mismos. La determinación del fundamento del espíritu en sentido genealógico se

diente de las realizaciones de una pluralidad de yoes: “El nosotros y el yo se constituyen en un sólo paso” (GuL 88n).

191. La cuestión clave aquí es la del “retorno a su fundamento” (GuL 88): el devenir del espíritu del que da cuenta la historia fenomenológica es el devenir de una adecuada autocomprensión del concepto de espíritu, lo cual presupone siempre la efectividad del espíritu. En la apreciación fenomenológica de su devenir, el principio y el final del espíritu se corresponden: son realizaciones determinadas espirituales de las que la fenomenología muestra que son espirituales. Esto —aclara Menke— “no es tautológico, sino teleológico”, puesto que lo que significa “espiritual”, es decir, lo que es espíritu, se esclarece “durante este proceso” o “surge en el proceso mismo” (GuL 89). Pero incluso quizá aun más relevante es la consecuencia misma de este proceso: también cambia la praxis que se conceptualiza; establece una distinción práctica —una distinción en su ejecución— en cuanto a si el conocimiento de objetos, la relación con uno mismo y la estructura de reconocimiento se conceptualizan como “conciencia”, “autoconciencia” y “razón” —aunque siempre si se conciben como espíritu. La historia fenomenológica es comprensible solo si esta distinción —al mismo tiempo en la comprensión y en la acción, en la teoría y en la práctica— puede entenderse como una distinción *de lo mismo*: “el retorno a su fundamento” significa que el espíritu “se reconoce a sí mismo como siendo ya así desde el principio” (GuL 90).
192. La paráfrasis, que corresponde a Herder, es el *leitmotiv* de Menke tanto aquí como en *Kraft* (véase Kraft cap. III): “Cuanto más profundamente alguien se haya sumergido en sí mismo, en la estructura y el origen de sus pensamientos más nobles, entonces más se cubrirá los ojos y los pies y dirá: ‘Lo que yo soy, he llegado a serlo. He crecido como un árbol: la semilla estaba ahí, pero el aire, la tierra, todos los elementos que no he puesto en torno mío, debieron contribuir a generar la semilla, el fruto y el árbol’” (Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, en *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787 (Werke, Vol. 4, ed. por Jürgen Brummack y Martin Bollacher)*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M., 1994, pp. 327-394, aquí 359).
193. El comienzo y el final de *La genealogía de la moral*, marca el inconveniente para Nietzsche: “Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos”, por que estamos “demasiado cerca” de nosotros mismos. La primera frase es del “Prólogo” (*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2013, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 21), la segunda de su final (párrafo 24, p. 191).
194. Véase también: Christoph Menke, “Setzen von Sein. Vom Zeichen zum Werk”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Shurkamp, Berlin, 2018, pp. 149-178.

entabla, sin embargo, de dos formas diferentes al fenomenológico: por un lado, a través del *aprender de otros a hablar* —es decir, un proceso de socialización a través de la enseñanza y la práctica—¹⁹⁵, y por otro, a través de las fuerzas del concebir y la expresión que deben estar previamente en el alma para que las fórmulas “ajenas” puedan grabarse.¹⁹⁶

La antropología o el proceder genealógico esboza entonces la pretensión de una doble historia de la naturaleza del espíritu, que se puede descomponer en tres elementos. De un lado, se ocupa de una *historia* (natural) del espíritu, puesto que traza el surgimiento del mismo desde la naturaleza; genealógicamente, “yo que, a través de la socialización, *ha llegado* a ser nosotros y nosotros que, a través de la subjetivación, *hemos llegado* a ser yo”¹⁹⁷. De otro lado, la perspectiva genealógica se orienta a una (historia de la) *naturaleza* del espíritu en la medida en que muestra el surgimiento del espíritu desde fundamentos y formas que no son en sí mismos espirituales o que no tienen la estructura de la unidad espiritual de yo y nosotros.¹⁹⁸ El tercer elemento abre finalmente paso a una *doble* historia de la naturaleza del espíritu que se podría describir como el “nacimiento de la razón” o del espíritu y que contempla a su vez dos diferentes formas —a primera vista incluso contradictorias—: el oscuro, y no espiritual, fundamento del espíritu consiste, por una parte, en los procesos de *socialización* en los que se imprimen (o inculcan) fórmulas ajenas, y por otra, en las fuerzas vitales que le son dadas al ser humano en tanto carácter individual: “ambos, inculcación social y carácter individual, preceden al espíritu; ellos no son espíritu, pero sólo desde ellos puede surgir el espíritu” (GuL 95).

En la misma referencia al espíritu de la fenomenología y la genealogía, lo hace desde diferentes perspectivas: la fenomenología habla *desde dentro* del espíritu, desde la perspectiva de su (auto)experiencia, como la estructura que primero hace posible determinadas ejecuciones —como la conciencia del objeto, la autoconciencia y la conciencia de lo extraño. La genealogía mira *desde afuera* del espíritu, y hacia la emergencia de su habilidad procedente de procesos y potencialidades que no son espirituales —como la inculcación de las fórmulas de pensamiento ajenas y la expresión de modos de ser humano individuales. Pero la relación entre ambos “modos de indagación” —como Menke los llama—, no es la relación entre *interior* y *exterior* —entre la autoexperiencia del espíritu desde el interior y explicación de su origen desde el exterior—, ya que es esta misma relación entre interior y exterior

195. Al inicio, en los primeros tiempos de su aprendizaje, el hablar y el pensar no tienen todavía la estructura del espíritu, puesto que el espíritu consiste —según la formulación hegeliana (“*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*”)— en que yo mismo pueda hablar y pensar como nosotros. Hablar es al principio un repetir sin yo: no es uno el que habla, sino que se habla o se piensa por nosotros; al inicio, un nosotros piensa o habla a través del yo. El proceso de aprendizaje en el que el espíritu tiene su fundamento, carece de espíritu.

196. Esto (“y sólo esto”, señala Menke (GuL 94)) es lo que Herder llama “carácter” o “genio”: como fundamento del espíritu, el carácter no es, en sí, espiritual, no es un “yo que es nosotros y nosotros que es yo”, pues es tanto fundamento como abismo del yo espiritual.

197. “*Ich, das – durch Sozialisierung – Wir, und Wir, das – durch Subjektivierung – Ich geworden ist*” (GuL 94-95). Así, mientras la fenomenología muestra al espíritu como fundamento, la genealogía lo considera como fundamento emergente, que, precisamente por lo mismo, también podría no haber emergido. El espíritu es el fundamento de las formas de la conciencia, pero no su propio fundamento.

198. Por lo mismo, se los podría calificar “preliminar (y metafóricamente)” —dice Menke— como “naturales” (GuL 95). Si a través de su autoexperiencia fenomenológica la conciencia ingresa en el “día espiritual del presente” (Hegel), la aproximación genealógica al espíritu la devuelve a su “oscuro” inicio y a su fundamento natural (Herder).

es la que, de hecho, “no se capta [*erfaßt*]” (GuL 96). En la perspectiva fenomenológica del proceso de formación (en el que el espíritu adquiere su concepto) se trata de *la relación con lo otro* del espíritu: se trata de la relación entre espíritu y naturaleza; y en la perspectiva genealógica sobre el origen del espíritu desde la naturaleza se trata de la *autocomprensión* del espíritu y, por tanto, de la forma en que se ejecuta o desempeña: se trata del concepto (y la praxis) del espíritu. La similitud de ambas perspectivas se registra en su distinción: “ambas se preocupan por *cómo el espíritu gana su libertad en relación con la naturaleza*”, pero se distinguen en “cómo entienden como libertad la relación del espíritu con la naturaleza” (GuL 96).¹⁹⁹

a) Genealogía contra-teleológica: inculcación y transformación

§14. **Inmediatez inconsciente y recurso contra-teleológico.** La conexión que Hegel entabla entre lo interno y lo externo es la “vida” y su medio es el concepto de “expresión” —que describe la referencia y distinción decisiva de lo orgánico;²⁰⁰ la autoconservación de lo orgánico, que por lo mismo es “expresión”, no tiene su principio de movimiento sino en el interior, en el “alma” del organismo: se dice entonces que un proceso es captado —descrito y explicado— como “viviente” en la medida en que puede ser determinado y producido tan sólo a través del “interior” de aquel ser viviente en el que se ejecuta ese proceso: el proceso viviente no es, por tanto, más que la presentación exterior del interior que lo produce; y viceversa, el interior viviente —el alma de un ser viviente— es la habilidad o el poder de provocar un proceso externo: “el alma es un conjunto de fuerzas que se expresan en procesos o ejecuciones externas, cuyo principio interno es, por lo tanto, las fuerzas del alma” (GuL 97)²⁰¹

199. Es para entender cómo la fenomenología y la genealogía entienden *como* libertad la relación misma del espíritu con la naturaleza, que Menke se acerca a la idea de naturaleza y la forma en que ésta se introduce en la perspectiva fenomenológica: esto lleva al concepto fenomenológico de la vida. Sólo después es posible acercarse a la genealogía del espíritu como una “contrapropuesta a la determinación fenomenológica de la libertad del espíritu” (GuL 96).

200. En la “observación de lo orgánico” del capítulo de la “razón que observa” de la *Fenomenología*, Hegel discute la relación del espíritu hacia la naturaleza: aquí “naturaleza significa vida”, y la vida es el acontecer que se ubica bajo la “ley” de que “*lo externo es la expresión de lo interno*” (PhG 212 [339]).

201. El concepto de naturaleza como vida —que Menke toma como punto de partida de su exploración— tiene en principio tan sólo el objetivo de mostrar en qué medida Hegel está pensando ya en que el modelo de espíritu como vida es más adecuado que el intento de la razón de entenderse a partir del modelo de la “materia” (de la determinación por leyes causales). Si en la comparación entre espíritu y vida se recurriera al modelo de la materia, el espíritu sí sería, por consiguiente, *exactamente como* la vida, es decir, los procesos espirituales y vitales compartirían la estructura básica de entender el exterior como realización efectiva de un interior, y con ello, el interior como habilidad para la creación de un exterior. Lo relevante es que en el modelo de la naturaleza como vida el espíritu difiere de la vida en que da *forma de manera diferente* a esta estructura común fundamental siguiendo otra lógica de la relación entre lo general y lo particular —aquí es donde —también en Hegel— parece desplegarse el modelo que Menke denominaría “estético” en cuanto “no biológico”. Es cierto que, interpretativamente, Menke se abstiene aquí de distinguir entre dos definiciones del concepto fenomenológico de vida de Hegel: el concepto de vida biológico y el estético. Pero parece claro que incluso así, no hace sino corregir una tendencia a exponer exclusivamente este concepto en los términos biológicos en los que Alexandre Kojève lo determinó: las fuerzas vitales serían siempre (y sólo) del “tipo” o de la “especie” natural, y su generalidad, por tanto, también sería

Según este modelo de relación entre espíritu y vida, tanto en la vida como en el espíritu tiene lugar una misma relación entre lo general y lo particular: se refieren a la relación entre lo interior, la *habilidad* (*Fähigkeit*), y el exterior, como su *realización efectiva* (*Verwirklichung*). Cada habilidad es general en el sentido de que puede realizarse repetidamente como la misma en diferentes ejecuciones, lo cual es aplicable tanto al proceso de la vida como al del espíritu. Aquí es donde se encuentra la distinción clave que Menke identifica: Hegel llama “exteriorización” (espiritual) a la habilidad del tal proceso en contraposición a la “expresión” (vital),²⁰² de forma que, así como en cada ejecución vital se *expresa* una fuerza (*Kraft*), en cada proceso espiritual se *exterioriza* una facultad racional (*vernünftiges Vermögen*). ¿Donde está entonces la diferencia entre ambos procesos? Mientras que, por un lado, la expresión vital de una fuerza —y su relación entre lo general y lo particular— se ejecuta “sin mediación” —en la vida tanto la fuerza como su expresión se vuelven uno “sin mediación”—, por otro lado, la exteriorización espiritual de la facultad racional se ejecuta “con conciencia” (GuL 98).

En los procesos espirituales, ni siempre ni en todos los aspectos, se tienen un conocimiento explícito del proceso en sí, sino que se refiere a cómo lo general o la habilidad están “ahí” en cada una de sus realizaciones particulares. La inmediatez de lo vivo radica, por su parte, en que una fuerza vital se manifieste sin diferencias en cada una de sus *instanciaciones*: cada expresión de la misma fuerza es sólo un caso más de su generalidad o, dicho de otro modo, cuando la realización de una fuerza viviente se desvía de ésta —es decir, cuando en su particularidad no realiza la generalidad de la fuerza (y esto siempre sucede en las ejecuciones vitales pues en cada realización de una fuerza tiene un lado externo no completamente determinado por su interior)—, esta desviación “cae” —dice Menke con Hegel— “fuera de lo orgánico-vivo [*Organisch-Lebendigen*]” (PhG, 223 [371] y GuL 98). Incluso aquí, para Hegel la desviación no tiene su principio de movimiento en la fuerza viviente y ya no es por más tiempo su expresión viviente; es lo meramente externo, con lo que la diferencia entre fuerza y expresión en el ámbito de la vida sólo puede existir —en la forma unitaria de la vida— sólo a costa de la vida.

Por el contrario, la diferencia entre lo general y lo particular pertenece al espíritu en tanto determinación interna suya, pues el realizarse efectivamente de una facultad espiritual en su exteriorización no se relaciona con el contenido general de esa facultad como una “instanciación” (*Instantiierung*), sino como su respectivo uso o aplicación particular (GuL 99). Lo general de una facultad espiritual existe en cada una de sus realizaciones efectivas particulares sólo en tanto está ahí para ellas: en cada realización efectiva particular hay una conciencia de lo general de la facultad espiritual. El saber de su contenido general es parte de la facultad espiritual, a diferencia de las particularidades de sus respectivas realizaciones

natural (Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013 (trad. A. Alonso Mar-
tos, ed. R. Queneau), p. 124). Hegel entendería esta generalidad natural, según Kojève, de tal manera que
crea instancias sin diferenciación; por tanto, el proceso natural “termina allí donde comenzó (va del hue-
vo al huevo)”. La generalidad de las facultades del espíritu, por otro lado, estaría además tan determinada
que la diferencia entre lo general y lo particular no sólo sería constitutiva para ellas, sino que excluiría to-
da creatividad desde los procesos vitales (“el proceso vital no es creador (puesto que no es negador)”
(Ibid., p. 124). Aquí es donde emerge la alternativa de Menke y la inclusión del concepto de “carácter” de
Herder, en el que las fuerzas vivas son particulares.

202. Los ejemplos de Hegel son las exteriorizaciones del “lenguaje y el trabajo” (PhG, 235 [389])

efectivas. Las facultades espirituales tienen allí no sólo, como toda habilidad, una estructura autorreferencial, sino una estructura autoconsciente. Esto es lo que determina a los actores de las facultades espirituales como “sujetos”: no son sólo el portador de las fuerzas o el escenario de su expresión, sino que utilizan ellos mismos sus facultades o crean ellos mismos sus exteriorizaciones, porque se dirigen a sí mismos en sus ejecuciones y orientaciones a través del contenido general de sus facultades.²⁰³

La referencia a lo general como “consciente” y constitutiva del sujeto, la reformula Hegel en su determinación central del espíritu como relación entre yo y nosotros. Lo general de una facultad espiritual, como la facultad de decir o producir algo, está dada en cada una de sus instancias particulares de tal manera que yo hago algo según el modo en que nosotros lo hacemos; más exactamente: según el modo en que nosotros queremos o debemos hacerlo (esto es, tal y cómo se hace). Por otro lado, la relación de “mera instanciación” [*bloßen Instantiierung*] entre lo general y lo particular en la expresión viviente está rota o es interrumpida en el espíritu por la relación entre el yo y el nosotros (GuL 100); está, por así decirlo, doblemente determinada: que yo haga algo de la manera como nosotros lo hacemos, quiere decir, por una parte, que yo, en el acto (particular) de exteriorización, me oriento normativamente por aquello que es (generalmente) correcto hacer; el yo en su exteriorización espiritual es el nosotros. Igualmente vale, a la inversa, que lo que es (generalmente) correcto hacer, está representado por lo que yo hago en mi acto (particular) de exteriorización; el nosotros es el yo en la exteriorización espiritual.²⁰⁴

Si la facultad del espíritu consiste igualmente en poder distinguir y relacionar mutuamente lo general y lo particular en la relación del yo y el nosotros —porque tanto lo general debe pensarse como norma para lo particular, como lo particular debe pensarse como representación de lo general—, y si esto forma la estructura de la autoconciencia que constituye el espíritu, entonces esto es lo que explica la designación de la expresión de la fuerza viviente, en contraposición, como “oscura”. La vida es oscura porque le falta la luz de la autoconciencia espiritual. Es decir, la vida es oscura, porque al contrario del espíritu es “estructuralmente inconsciente [*unbewußt*]”: la expresión de la fuerza es una ejecución (singular), cuya unidad sólo puede ser comprendida, y el hecho de que ocurra sólo puede ser explicado, si se la entiende como autorrealización de la habilidad (general) de “un viviente [*eines Lebendigen*]” (GuL 101). En eso coinciden la expresión viviente y la exteriorización espiritual, pero al contrario del espíritu, la vida no sabe de lo general que se expresa en sus ejecuciones: “Se trata, entonces, siempre de ejecuciones vivientes allí donde esas ejecucio-

203. Por ello la propuesta terminológica de referirse a las habilidades espirituales [*geistige Fähigkeit*] como “facultades” [*Vermögen*] —a diferencia de las fuerzas vitales— es que a través de ellas, un sujeto puede decir o elaborar algo, alcanzar algo: la determinación de la subjetividad es estar referida a la diferencia de lo general y lo particular, si bien ésta es una diferencia *en* la facultad espiritual, no *con respecto a* la facultad espiritual —el sujeto no está “detrás” o “sobre” su facultad. Con relación a este concepto de sujeto, véase Christoph Menke, “Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz”, en Axel Honneth y Martin Saar (eds.) *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2003, pp. 283-299.

204. Tal y como lo expresa Menke: “Normatividad (de lo general para lo particular) y la representatividad (de lo particular para lo general) son las dos determinaciones básicas de la relación consciente entre particularidad y generalidad en la exteriorización espiritual. Ellas constituyen la negatividad del espíritu que lo separa de la inmediatez de la vida” (GuL 100).

nes – primero – se describen y explican cómo realizaciones efectivas de una habilidad, pero – segundo – ocurren sin conciencia de lo que en ellas se hace efectivo” (GuL 101).

La relación entre espíritu y vida desde la perspectiva fenomenológica acentúa entonces sus diferencias, pero con ello también los límites de la idoneidad del modelo de la vida para la comprensión del espíritu. Aquí las exteriorizaciones espirituales no pueden ser entendidas *como* expresiones vitales, o, dicho de otro modo, la vida es un concepto a través del cual el espíritu intenta —en un primer paso— captarse a sí mismo, para luego —en un segundo paso— ir más allá de él yendo detrás de él: es así como el espíritu ve que la vida solo se puede comprender si se comprende de manera *diferente* al espíritu; el espíritu se entiende en su diferencia con la vida: el concepto de vida presupone el del espíritu como lo otro de la vida. En la conceptualización de la vida el espíritu se conceptualiza (fenomenológicamente) a sí mismo, dando un paso más allá de la vida: es decir, en el “descenso” [o retroceso, *Rückgang*] al espíritu como fundamento de la vida produce que el espíritu pase por encima de la vida. Por su parte, en la perspectiva genealógica del espíritu éste, sin embargo, no pasa por encima de la vida, sino que es su fundamento: la vida es aquello de lo que surge el espíritu (es la habilidad del espíritu) lo que significa que al espíritu se le otorga fuerza viva de expresión, es decir, se lo *presupone y transforma*. Si fenomenológicamente entendido el espíritu es el fundamento de la vida —el concepto de vida presupone al de espíritu, lo que supone la diferencia entre espíritu y vida—, comprendida genealógicamente, la vida es el fundamento del espíritu —la existencia del espíritu presupone la existencia de la vida, lo que supone que el espíritu está constituido por la vida.

Lo que Menke pretende con esta contraposición no es, sin embargo, el justificar una predilección por la segunda, sino comprender ambas perspectivas, fenomenológica y genealógica, como *complementarias* a partir, precisamente, del recurso contra-teleológico de la genealogía. La pregunta que Menke quiere responder es cómo se pueden pensar *conjuntamente* la observación genealógica de la *génesis* del espíritu desde la vida y la visión fenomenológica de la *diferencia* entre espíritu y vida: o, dicho de otro modo, “cómo se entiende la diferencia del espíritu con la vida *como* el origen del espíritu desde la vida”: y la respuesta es la tesis de que la *diferencia* entre espíritu y vida “no existe, sino que surge” (GuL 102), el espíritu como diferencia de la vida *surge a través de* su diferenciación de la vida. Pero hay más, pues, es este el acto, como proceso, de *liberación del espíritu de la vida*. Para Menke la relación entre perspectiva fenomenológica y genealógica del espíritu no es, o no debe ser, la de dos perspectivas que difieren, sino la de dos perspectivas que se oponen o se enfrentan precisamente en cuanto a la relación que deben mantener la una con la otra: “La genealogía y la fenomenología del espíritu entran en oposición sobre la comprensión correcta de la exigencia de *pensar juntos* [*zusammenzudenken*] el surgimiento del espíritu desde la vida y la diferencia entre espíritu y vida” (GuL 102). Es en este sentido en el que Menke presenta un argumento contra-teleológico de la genealogía para entender la *relación conjunta* de fenomenología y genealogía.²⁰⁵

205. La expresión “contra-teleológico” es, en realidad, de Sabina Lovibond, que bajo este título discute la tradición de las críticas modernas a la razón. A diferencia de Lovibond, Menke intentará mostrar que (y cómo) es posible defender un modelo antiteleológico. Véase: Sabina Lovibond, *Ethical Formation*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, parte III: “Counter-Teleology”.

El problema, para Menke, se observa ya en Hegel. Para este el argumento de la diferencia estructural es de interés sólo en la medida en que un sujeto que posee la facultad espiritual de la exteriorización ya no esté sujeto a las fuerzas de la expresión vital —o por lo menos en esas mismas dimensiones o en la misma medida: al adquirir facultades espirituales el sujeto podrá tener todavía, al lado o por debajo, fuerzas de expresión vitales, pero ya no estará dominado por ellas, sino que, por el contrario, estará en condiciones de controlarlas. Es más, para Menke, la tesis de Hegel es incluso más fuerte. Las exteriorizaciones espirituales no sólo no funcionarán de acuerdo a lógica alguna relacionada con la expresión vital, sino que:

[...] sostiene que en todas partes, en todas las dimensiones de la existencia humana en las que se ha desarrollado semejante exteriorización espiritual como resultado de formas de la expresión vital, las fuerzas de ésta han perdido su poder sobre el sujeto espiritual. Haber adquirido facultades espirituales significa, según Hegel, haber adquirido también la (meta)facultad [(Meta-)Vermögen] de la libertad de interrupción y suspensión del suceder de la expresión vital. (GuL 104)

Con esta tesis, el espíritu no sólo es lo otro de la vida, también le quita a la vida el significado de ser esencial para el sujeto, puesto que todo sujeto que tenga espíritu —y todo sujeto es espíritu— ubica su esencia en el espíritu. La diferencia entre espíritu y vida se convierte en la libertad o liberación del espíritu de la vida como poder *sobre* la vida.²⁰⁶

Para Menke, la intención debe ser otra: la de unir la pretensión de libertad del espíritu de la vida con el reconocimiento de haber surgido de ella, es decir, debe pensarse ese surgimiento como acompañado por una “separación” de aquello desde donde el espíritu comienza. Pero si el concepto para tal surgimiento, en el que éste se desprende de su origen, es —como de hecho es el caso— el concepto *teleológico* de *Bildung* o formación, sólo podemos entender un espíritu depurado o libre del efecto inconsciente de las fuerzas vitales o de la expresión vital en las que estas se han transformado completamente, es decir, sin dejar restos ni huellas, en la facultad espiritual de exteriorización. La (contra-)tesis genealógica a la teleología inscrita en la perspectiva fenomenológica del espíritu plantea que nunca es posible tal cosa de manera definitiva; el espíritu no sólo comienza desde o en la vida, sino *como* vida: el paso desde la vida al espíritu, desde la expresión a la exteriorización, no puede ser entendido teleológicamente. La tesis genealógica del comienzo de la vida como espíritu es *contrateleológica*, es:

la tesis del efecto continuo [*Fortwirken*] de la vida, del poder inconsciente de fuerzas expresivas en un sujeto que ha adquirido la facultad de la exteriorización espiritual. (GuL 106)

206. Esto muestra el supuesto básico que está conectado con la perspectiva fenomenológica que comentaba al comienzo de este apartado: el concepto de espíritu se desarrolla desde dentro, y a través de una experiencia crítica de sus apariencias, sin la cual no pueden ser entendidos los logros normativos. La fenomenología comienza con y presupone siempre estos logros, es decir, la ejecución espiritual es la suposición básica con la que comienza la fenomenología su indagación; por tanto, debido a que su pregunta se refiere a las condiciones de posibilidad de ejecución espiritual, debe liberar de la vida al espíritu: libre de interrupciones y distracciones procedentes de la actividad inconsciente de las fuerzas vitales.

Desde la perspectiva teleológica, sin embargo, es un proceso de formación o *Bildung* del espíritu o de la formación *hacia* el espíritu.²⁰⁷ La formación del espíritu sólo puede tener lugar, si se dan determinados presupuestos naturales; pero la formación del espíritu consiste en adquirir un modo de comportarse consigo mismo, cuya “negatividad” se contrapone al comportamiento natural o es negativo frente al comportamiento natural. Según esto, aprender a hablar es, en cuanto proceso de formación, el *reemplazo* de una forma de comportamiento natural por uno espiritual. La tesis del “efecto continuo”, alternativa genealógica a esta imagen —que para Menke tiene en el proceso de aprendizaje del habla de Herder su principal ejemplificación— toma forma a través de dos afirmaciones que transforman la imagen del proceso mismo de *Bildung*: el aprendizaje del habla consiste inicialmente en un proceso de “inculcación” (*Einsprägung*) de fórmulas o patrones ajenos, desde afuera, en un ser que ya está determinado por su propio “carácter”, por su “tipo de ser humano” individual.²⁰⁸

§.15. Inculcación y transformación. El “aprendizaje del habla” —según lo entiende Menke— es aquel para el que, en un comienzo, el (saber) hablar es el tipo de comportamiento que no sucede con el objetivo de seguir intencionalmente una regla o un modelo, pero sí sucede *en virtud de* esa regla o modelo.²⁰⁹ Este “tercer modo” de comportamiento, de práctica, trata exactamente de aquel tipo que Herder y Hegel describen como “expresión” vital o viva: un comportamiento en el que se expresa una fuerza es un comportamiento que sucede *en virtud del* modelo que constituye el contenido general de la fuerza generadora, sin que ese comportamiento, como exteriorización de una facultad espiritual, esté fundamentado en una relación consciente con el modelo general buscado: “[l]a fuerza vital quiere hacer efectivo un modelo, pero no conoce ese modelo” (GuL 108-109). Sucede sin intención

207. Un proceso de *Bildung* del espíritu que “se ha preparado en la plenitud de la vida individual, como la ebullición en la masa de agua” (Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971 (trad. Francisco Pérez Gutiérrez), p. 77). En relación con esta cita, el mismo Merleau-Ponty alude también, poco antes, al momento *antiteleológico*: “En uno como en otro hay una invasión de un espectáculo privado por un sentido ágil, indiferente a las tinieblas individuales que viene a habitar” (Ibid. p. 77).

208. En este punto debo hacer un inciso: como también pudo verse en el apartado anterior, no me interesa tanto la forma en la que Herder pudiera convertirse en paradigma de una forma adecuada de la relación entre espíritu y vida —algo que Menke, en realidad, tampoco hace—, y por tanto la forma del aprendizaje del habla que expone como inculcación, sino la relación que Menke expone a partir de su interpretación de Herder y más allá de Herder. Mi intención es, más bien, que la aportación de Menke en esta discusión sea útil para orientar la discusión en su relación con el psicoanálisis. Para la interpretación de Herder que Menke nos brinda: véase GuL 106-111, Kraft cap. III y Christoph Menke, “Innere Natur und soziale Normativität: Die Idee der Selbstverwirklichung”, en Hans Joas & Klaus Wiegandt (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer, Frankfurt/M., 2005, pp. 304-352.

209. El aprendizaje del habla no es sólo un proceso de adquisición de facultades espirituales ni una mera transición desde un comportamiento natural (que concuerda o coincide con reglas causales) a uno espiritual (que sigue intencionalmente normas), sino más bien la adquisición de un modo de comportamiento que, sin ser sólo regular desde la observación externa, no está por ello determinado por una intención de observancia de las reglas. El modelo tiene que ver mucho más con el de alumno que, inicialmente de forma sólo mecánica y repetitiva, habla o reproduce sin conocimiento —o, sin su propio conocimiento y su propia guía— lo que se le dice o muestra. No es un comportamiento naturalmente determinado, es decir, que desde el exterior coincida con una regla o un modelo causado por factores cuyo contenido no tiene relación con la regla vigente —se cumple con una norma, pero no se hace intencionadamente en virtud de esa norma—; pero tampoco es la exteriorización espiritual determinada por la intención de seguir una norma con la intencionalidad normativamente debida.

ni conciencia, es decir, inconscientemente, y en virtud de un modelo —de imitación o mimesis— que tiene lugar, sin embargo, en una situación normativa, aunque no por ello conduce a habilidades espirituales.²¹⁰

En el aprendizaje del habla tiene lugar, en todo caso, algo sustancialmente nuevo: la adquisición de una facultad espiritual. Pero esto se produce, como advierte Menke, como resultado de un “segundo paso” que procede “de la situación específica en la que sucede el primer paso de la inculcación del comportamiento”: una situación, la del segundo paso, que está determinada por la “asimetría entre aprendiz y maestro” (GuL 110). Aquí la situación del aprendizaje del habla trasciende la relación de la “inculcación” del primer paso a través de la manera en que está determinada en ella la posición, precisamente, del que enseña: el que enseña actúa como representante de un nosotros, de una comunidad,²¹¹ en el que el criterio ya no es la imitación misma, sino que se toma de tal manera posición sobre lo que el que aprende cree imitar —enseñando a la vez que juzgando— que evaluará no su imitación de lo que se hace, sino de la medida en que se ajusta a la manera correcta de hacerlo. A través de esto, y sólo a través de esto, el que antes imitaba ahora se transformará en maestro pudiendo, o siendo capaz —habiendo adquirido la facultad— de juzga en nombre de la comunidad.²¹²

Cuando entendemos que aquel que aprende a hablar ya dispone de modos de comportamiento, incluso más, que debe disponer de modos de comportamiento si quiere aprender a hablar, podemos llegar a entender allí a donde Menke quiere llegar: si “sólo quien ya tiene fuerzas vitales de expresión, puede adquirir nuevas fuerzas vitales de expresión” —y, de esta manera, lo que sucede en el aprendizaje del habla es, en su primer nivel, “sólo el reemplazo, la superposición o la eliminación de un modelo de comportamiento de expresión vital por otro” que resulta en “un modo distinto de comportamiento de expresión vital” (GuL 110), pero no (todavía, o necesariamente, en una facultad espiritual)—, entonces el proceso de aprendizaje del habla deben entenderse, en conjunto, como un proceso de dos niveles:

En su primer paso, consiste en la adquisición de otras nuevas fuerzas de expresión vital, cuyo modo de efectuarse [*Wirkungsweise*] se ve luego interrumpido por la negatividad del espíritu que se forma a través de la estructura social de su adquisición [*Erwerb*] (GuL 111)

Esta descripción de dos niveles difiere del modelo de aprendizaje del hablar como proceso teleológico de formación espiritual en que no conduce *directamente* de la naturaleza al espíritu, sino que la transformación de la naturaleza en espíritu “toma un desvío”: el desvío

210. En contraposición, el comportamiento expresivo vivo de los animales que se adquiere en muchos casos artificialmente por imitación, no tiene sin embargo lugar en una situación normativa y, por tanto, no conduce a tales habilidades espirituales: “[...] el animal no puede erigir su singularidad como universal, ni suprimir su desproporción”. Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia & Ediciones La cebra, Buenos Aires (trad. Cristóbal Durán), p. 122.

211. Este punto es central en la argumentación de Stanley Cavell en “The Argument of the Ordinary. Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke”, en su *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1999, pp. 64-100.

212. Stanley Cavell describe este segundo paso del aprendizaje del lenguaje como el proceso permanente a lo largo de la vida de una “segunda herencia del lenguaje”: “como la adquisición de un lenguaje por parte del adulto, como entrar en posesión del lenguaje, de la plena ciudadanía” (Stanley Cavell, *Reivindicaciones de la razón*, Síntesis, Madrid (trad. D. Ribes Nicolás), p. 267, véase también: “Normal y natural” (en cap. V), pp. 172-189 y “Aprender una palabra” (en cap. VII) pp. 243-256.

por el que el reemplazo de la naturaleza por el espíritu requiere de la implementación de “otro orden, no natural, de fuerzas de expresión vital” (GuL 111). El devenir del espíritu comienza no como espíritu sino como transformación de los procesos vitales de asimilación y expresión: la formación del espíritu humano comienza como el “adiestramiento/Abrichtung”²¹³ del animal humano. El inicio de la formación del espíritu es la “mera imposición” de “otra forma” de la expresión vital frente a las existentes: un comportamiento de lucha y —cuando se tiene éxito— de “dominación” [*Überwältigung*]. Cuando Herder habla del “oscuro fundamento” de la razón y Nietzsche de la “sangre y el horror en la base de todas las ‘cosas buenas’”,²¹⁴ debe relacionarse —así lo entiende Menke— con un comienzo de “dominación” en el que un modelo de comportamiento vivo es impuesto a costa de otro (modelo de comportamiento vivo).²¹⁵

El concepto de una comprensión genealógica argumenta que la relación entre espíritu y vida debe entenderse como “represión” (*Repression*): el espíritu gana su libertad solo al interrumpir y desempoderar las ejecuciones expresivas que rigen la naturaleza del ser vivo, una naturaleza del ser vivo que el espíritu debe entrenar:

No se puede [...] comprender la libertad del espíritu en el ser humano, si no se lo conceptualiza en su otredad en relación con sus procesos y energías vivientes, por tanto, también de expresiones naturales, y si además *tampoco* se conceptualiza esta otredad del espíritu en relación con la vida en el ser humano de tal manera que el espíritu sea capaz de afirmarse ante la lógica y la dinámica propia de la expresión viva (GuL 112)

La libertad del espíritu para realizar sus distinciones normativas es al mismo tiempo la libertad para con las expresiones vivas y la libertad contra las expresiones vivas; la libertad del espíritu implica en la comprensión genealógica este doble sentido del poder del espíritu.²¹⁶

Sin embargo, queda algo por aclarar: la falsedad o adecuación de la imagen hasta ahora ofrecida dependen de cómo se entienda la afirmación misma de la externalidad del espíritu y la vida. Es aquí donde pervive la sospecha de que la comprensión genealógica venga a ofrecer en realidad un modelo de espíritu de *mero añadido a la vida*: un modelo que comprenda el entrenamiento del espíritu que conforma al ser humano de tal manera que el espíritu meramente se agrega (se añade) a una capa de ejecuciones de expresión viva que permanece depositado invariablemente en su base y, por eso mismo, el espíritu, desde el exterior, debe *reprimir* la vida como lo dado. Esta objeción, en verdad, desvela la condición

213. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988 (trads. A. García Suárez & Ulises Moulines), p. 21 y 23 (la cita es de Menke).

214. “Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las ‘cosas buenas’!...” en Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit. p. 81.

215. Más allá de lo que pueda decir más adelante, bien podría ser este un modelo apropiado para la distinción freudiana entre instinto y pulsión, y entre angustia biológica y angustia neurótica.

216. Conviene señalar que este “poder” no es “dominio” (*Herrschaft*) o “dominación” (*Beherrschung*) del espíritu sobre las expresiones vivas; o, si es dominación, no será el dominio del espíritu *sobre* la vida, sino sobre la relación de espíritu y vida (GuL 112). Menke hace uso aquí de la sutil, pero importante, referencia a Walter Benjamin: “Más tampoco la técnica es el dominio de la naturaleza [*Naturbeherrschung*], sino dominio de la relación de la naturaleza con lo humano [*Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit*]” (Walter Benjamin, *Calle de dirección única*, Abada, Madrid, 2011 (trad. J. Navarro Pérez, ed. T. Rexroth), p. 89).

específicamente “transformadora” del contra-modelo genealógico del espíritu: el modelo genealógico no sólo puede comprender correctamente la fuerza transformadora del espíritu, sino que expresamente apunta a que, por lo mismo, el concepto fenomenológico de *Bildung* no puede. Por un lado, la tesis del modelo genealógico dice que a través del entrenamiento del espíritu también se cambia la vida del ser humano —que es viviente y, por tanto, natural; o, dicho de otro modo, a través del entrenamiento o la preparación del espíritu, el ser humano tiene (o es) sus ejecuciones de expresión viva de una manera fundamentalmente otra, más aún, transformadora.²¹⁷ Pero además, por otro lado, la comprensión genealógica del espíritu no lo expone como mero añadido a la vida, lo natural o lo dado, sino que, precisamente por su condición de contra-modelo, también lo es de la comprensión transformadora que formula el concepto de *Bildung* del modelo fenomenológico del espíritu. El modelo fenomenológico, que es transformador de la vida a través del espíritu, se refiere al “*ser-transformado*” de la vida o de la naturaleza, que ya está garantizado como tal por la “específica afiliación de la especie”.²¹⁸

La transformación de la vida por el espíritu, según el modelo contrateleológico de la genealogía, se refiere, en primer lugar, a un proceso o, más bien, a una actividad: la actividad del espíritu en el ser humano —o al ser humano *como* la actividad transformadora del espíritu—, pero en ningún caso a un estado dado del ser humano. En palabras de Thomas Khurana: “la vida espiritual [es] la actividad [...] que emerge [*hervorzugehen*] de la vida animal y se despega [*abzuheben*] activamente de la forma animal de nuestras habilidades”.²¹⁹ Pero como actividad, como proceso, es además “un trabajo espiritual continuo” en el que el espíritu y la vida también se separan, “ya que la transformación de la vida a través del espíritu implica la aparición de una animalidad aún por transformar [en el ser humano]”²²⁰. El concepto de genealogía comprende así la externalidad constitutiva del espíritu frente a la de la vida y, por lo tanto, la anterioridad y el retraimiento constitutivos de la vida ante el espíritu, no como algo dado —no como un ser—, sino como el efecto de la actividad en la que el espíritu entrena la vida y a través de ello la transforma: la otredad de la vida como producto del espíritu.

La imagen contra-teleológica que se dibuja en la indagación genealogía del espíritu diseña una comprensión diferente de su realidad: la sustitución de la fuerza viva e inconsciente en el surgimiento del espíritu no puede tener éxito por completo. El surgimiento del espíritu no termina en un reemplazo de la vida por el espíritu, porque comienza como imposición de la vida contra la vida: en su primer paso consiste en imponer un modelo artificialmente construido de modos y fuerzas vitales de expresión a costa de lo naturalmente dado. El espíritu solo surge en contra de su otro, la vida, si primero aparece *como* su otro; por eso no puede dejar de proceder de su otro, ya que la imposición de una fuerza vital contra otra,

217. El concepto de autoconciencia, que se usa para distinguir al ser humano del mero animal, “no describe principalmente algo que el ser humano *puede* hacer más allá del animal no humano. Más bien, describe la *forma* en que el ser humano vive *como* un animal. Describe, en este sentido, el principio de una transformación de la sensibilidad y no una habilidad adicional añadida a la sensibilidad”. Andrea Kern & Christian Kietzmann, “Einleitung”, en A. Kern & Ch. Kietzmann (eds.). *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Suhrkamp, Berlin, 2017, pp. 13-25, aquí, p. 15.

218. Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Suhrkamp, Berlin, 2017, p. 385.

219. *Ibid.*, p. 385.

220. *Ibid.*, p. 385-386.

manera ésta como comienza el espíritu, no tiene fin, no puede haber otra cosa que no sea un acto de sometimiento que tiene como consecuencia una confrontación permanente.²²¹ El espíritu se mantiene permanentemente envuelto en una confrontación entre las fuerzas de la expresión de lo naturalmente dado y de lo artificialmente adquirido. Con ello, se mantiene también indisolublemente unido a su figura antagónica, a su figura como modelo de expresión vital en la que hace su ingreso inicial. Si el aprendizaje del habla es el proceso en dos niveles descrito, entonces la formación del espíritu está condenada a mantenerse inconclusa. Su inicio se mantiene presente en su final, postergando su final, y con ello su culminación, de manera interminable. La comprensión genealógica de la dinámica contra-teleológica en el devenir del espíritu evidencia “cuán poco en nosotros es educado”.²²²

Las fuerzas continúan haciendo ruido en su juego y luchan en las profundidades del espíritu: no sólo limitando su alcance, sino también posibilitando sus articulaciones. “Genealogía” es el nombre para una forma de reflexión del espíritu que vuelve audible sus rumores. (GuL 116)

b) Libertad (y naturaleza) estética

§16. **Cuerpo, naturaleza y vida.** Sabemos que es posible ver en la teoría psicoanalítica de las pulsiones el monto capaz de dar cuenta de los restos naturales, asociales e indomables de nuestra socialidad, y que, con ello, a su vez, se puede querer proporcionar una relación abierta y no estrictamente represiva con la naturaleza interna dirigida a comprender las formas de procesamiento productivo de nuestro potencial pulsional como aquello que no tenemos realmente a nuestra disposición. Se trataría, por tanto, de contemplar la posibilidad de que el ser humano no simplemente suprima su energía pulsional excedente, sino que la transforme en fuerzas que deben entenderse también como habilidades de estimulación social creativa. Joel Whitebook, que también debe ser considerado como valedor de este proyecto, lo emprende fijando su atención en la necesidad de una vuelta a la noción de Horkheimer y Adorno del “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”,²²³ si bien en un intento de proporcionarle contenido.²²⁴

221. Volviendo a la referencia a Merleau-Ponty, es cierto que el habla articulada arrincona al balbuceo infantil y que el discurso articulado a partir de los criterios relega a las asociaciones y fantasías infantiles a una existencia marginal; pero incluso en lo así arrinconado “podemos volver a encontrar, ante él [el lenguaje, el habla], el estupor del primer testigo de la primera palabra” (Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, op. cit. p. 65).

222. Stanley Cavell, *Reivindicaciones de la razón*, op. cit. p. 124.

223. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998 (trad. J.J. Sánchez), p. 93.

224. Esta idea, que describe el marco teórico de Joel Whitebook, se ancla en Cornelius Castoriadis, en quien encuentra un rasgo filosófico fundamental (Véase, Joel Whitebook, “Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious”, *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, no. 86, 1989, pp. 225-244). En sus esfuerzos para obtener una visión indirecta de la asocialidad de nuestra naturaleza instintiva, Whitebook se basa también en la idea de que tanto las posibilidades como los peligros de una vida democrática solo pueden determinarse adecuadamente si comenzamos con Freud y sus seguidores desde un núcleo antisocial no socializable de la psique humana. Enormemente clarificador, en este sentido es el “Theoretical Excursus” a su *Freud: An Intellectual Biography* (Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 2017, pp. 159-170.)

Este retorno, sin embargo, no podría ser directo, pues desde su punto de vista se debe poder tomar distancia de una lectura de Freud que se resistiera a prestar atención a los desarrollos psicoanalíticos postfreudianos relacionales, y que pudiera, a la vez, no acercarse tanto al trabajo de Hans Loewald²²⁵ como a ciertos rasgos filosóficos fundamentales que proceden de Cornelius Castoriadis. El rechazo a la concepción “oficial” de Freud de la madurez²²⁶ le proporciona, ciertamente, una alternativa a la imagen de la integración deseable de la psique, es decir, de la unión sana de la variedad psíquica, en la que la madurez ya no debe entenderse como el dominio de sus estratos supuestamente más avanzados sobre los supuestamente más arcaicos, sino una que apunte a un yo que “integra su realidad de un modo tal que los niveles más tempranos y más profundos de integración yo-realidad permanecen vivos como fuentes de organización más alta”.²²⁷ Esta forma de integración psíquica, que no podrá ser concebida como un estado alcanzado, sino como una actividad *en curso* —como un *devenir*— en la que el individuo está incesantemente involucrado en volver a los contenidos de su propia naturaleza interna y reelaborarlos en configuraciones sintéticas más ricas y diferenciadas, no podrá ser entendida ya como una “dictadura de la razón”²²⁸ en la que el Yo ha posicionado su capacidad de hacer frente a la vida inconsciente.

Incluso a pesar de sus diferencias, no cabe duda de que tanto Whitebook como Honneth,²²⁹ se hacen valedores de lo que con Jans Assmann se ha venido en llamar la “división freudiana”,²³⁰ es decir, la ruptura sustancial en la historia de la racionalidad occidental a la que dio lugar el descubrimiento de la realidad psíquica y la demostración de que el Yo no

225. El concepto de sublimación de Freud se convertiría para Whitebook en la clave para marcar la forma en que el individuo podría tener éxito en transformar sus pulsiones agresivas y antisociales en energías para el logro productivo. Véase para esto: Joel Whitebook, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, Boston, 1996, cap. 3 y 5. Como el enfoque anterior hacia la probable formación de la psique humana, también esta reconfiguración de la sublimación freudiana se inspira en el trabajo de Hans Loewald, e incluso, más allá, pretende configurarse como un intento de articular una nueva noción de autonomía individual que se extiende a los momentos de espontaneidad y necesidad de apertura. Véase para esto último: Joel Whitebook. “Hans Loewald, Psychoanalysis, and the Project of Autonomy”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 56, no. 4, 2008, pp. 1161-1187.

226. En sus esfuerzos para obtener una visión indirecta de la asocialidad de nuestra naturaleza instintiva, Whitebook se basa también en la idea de que tanto las posibilidades como los peligros de una vida democrática solo pueden determinarse adecuadamente si comenzamos con Freud y sus seguidores desde un núcleo antisocial no socializable de la psique humana. Enormemente clarificador, en este sentido es el “Theoretical Excursus” a su *Freud: An Intellectual Biography* (Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 2017, pp. 159-170.)

227. Hans Loewald, “Ego and Reality (1951)”, en *Papers on Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven, 1980, pp. 3-20, aquí p. 18. Esto pasa, por tanto, por una reconceptualización que proporcionara “otra relación entre consciente e inconsciente, entre lucidez y función imaginaria, en otra actitud del sujeto respecto a sí mismo en una modificación profunda [...] de los dos elementos que la componen” (Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2013 (trad. A. Vincens & M.A. Galvarini), pp. 165-166).

228. Y, por tanto, a lo que Freud defendió en un momento dado como una organización menos violenta de la psique, es decir, una integración más propicia de la variedad psíquica. Véase, Sigmund Freud, *Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis* (1933) [“35ª conferencia. En torno de una cosmovisión”], en *Obra completa*, vol. XXII, op. cit. p. 196.

229. Axel Honneth & Joel Whitebook. “Omnipotence or Fusion?”, en A. Allen & B. O’Connor (eds.) *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations* (New Directions in Critical Theory), Columbia University Press, New York, 2019, pp. 170-179.

230. Para la referencia a la división freudiana el ya clásico estudio de Jan Assmann: *Moisés el Egipcio*, Oberon, Madrid, 2003 (trad. Javier Alonso López).

es dueño de su propio hogar. Esta ruptura, que tiene además un calado antropológico tanto en el hallazgo tanto del narcisismo (con su conato de negación de la realidad) como de la agresión o agresividad, propicia de forma irremediable que cuestionemos la sociabilidad esencial del animal humano de forma tal que, igual que cualquier posición filosófica no puede retroceder detrás de la Revolución Copernicana, cualquier teoría social o de la sociedad debe estar psicoanalíticamente informada si quiere evitar una ingenuidad inaceptable.²³¹

El trabajo de Christoph Menke también está vinculado con estas intenciones. Sin embargo, lo que desde su antropología de la estética ha venido mostrando como preocupación por la problemática central de la relación entre naturaleza y espíritu, va más allá de la división freudiana allí donde, desde luego no Honneth, pero tampoco Whitebook, parecen contemplar (o no adecuadamente). El psicoanálisis debe aclarar de donde procede su noción de naturaleza (humana), pues también hereda el problema, acentuado al rebufido del impulso de las neurociencias²³² y las teorías de la evolución, de la llamada “Gran División”²³³ entre naturalismo e idealismo, es decir, las dos posiciones que se habrían venido gestando en el marco de un dualismo ontológico entre naturaleza y espíritu, o naturaleza y cultura. En esta división, se tiende a definir la naturaleza como el orden científicamente investigable de los sucesos conforme a leyes y a identificar al ser de lo humano como el lugar en el que ésta se encuentra y entrelaza con la cultura, de forma que la cuestión central es si las operaciones simbólicas y normativas que constituyen el espíritu humano siguen alguna lógica propia o algún tipo de mecanismo natural y/o causal.

A la capacidad de respuesta que Menke pueda dar a este asunto más allá (como veremos no tanto) del psicoanálisis, se añade la intención de responder al que la misma comprensión de la naturaleza como orden científico represente en sí misma ya una “umbral” de determinación biológico. Si seguimos aquí la investigación de Foucault,²³⁴ con la Modernidad

231. Como advierte Whitebook, esto no conlleva necesariamente argumentar a favor del tipo de pesimismo antropológico que anida en cierto conservadurismo psicoanalítico —comenzando, a veces, por el propio Freud—, sino que requeriría que a los rasgos negativos de nuestra herencia antropológica se les otorgue el lugar que les corresponde —en una teoría social o de la sociedad psicoanalíticamente informada—, esto es, que conforme “una posición dualista” que llegue a asignarle “el peso correcto tanto a las fuerzas pro-sociales como a las antisociales en la naturaleza humana” (Whitebook, “On Human Sociability”, en J. Christ, K. Lepold, D. Loick & T. Stahl (eds.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*, Rowman & Littlefield, London & New York, 2020, pp. 129-148, aquí, p. 129).

232. Que las neurociencias y las investigaciones sobre el cerebro vienen desde hace algún tiempo convocando al psicoanálisis a defender su teoría original en el campo de las ciencias naturales presionado por una situación de cuestionamiento y marginalización, fue ya un diagnóstico básico de Honneth que convocaba a evitar una reacción extendida de fuga hacia adelante y recuperar un legado centrado como contribución a la teoría de la subjetividad (PdV 158 y 160 [140 y 142]).

233. Esta es la definición por la que optan Bruno Latour y Philippe Descola. Véase, Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, siglo XXI, Buenos Aires, 2007 (trad. Víctor Goldstein.), cap. 2; Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, (Trad. de Horacio Pons) cap. 3.

234. Este umbral biológico es al mismo tiempo político —el umbral de una nueva forma del poder. Así se expresa en el famoso pasaje: “[L]o que se podría llamar ‘umbral de modernidad biológica’ de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. [...] [E]l hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2009 (trad. U. Guiñazú, eds. J. Varela & F. Álvarez-Uría), p. 151-152). En la misma dirección: “La vida se hace a partir del siglo XVIII, objeto de poder, la vida y el cuerpo. Antes existían sujetos, sujetos jurídicos a

empieza también un pensamiento de la vida —o de la naturaleza en tanto viviente— específicamente biologicista donde la imagen del cuerpo mecánico que “había obsesionado durante tanto tiempo a los que soñaban con la perfección disciplinaria”, es reemplazada por el cuerpo vivo como “cuerpo natural, portador de fuerzas y sede de una duración”.²³⁵ La vida del cuerpo natural —que se vuelve entonces un punto de referencia para el poder ya sea como fuerza normalizadora de la biopolítica o como fuerza individualizadora de la disciplina—, se despliega como un proceso cuyo principio interno tiene una estructura teleológica o funcional.²³⁶ La antropología estética de Menke estaría precisamente en disposición de aportar una posición distintiva y singular a ambas cuestiones, es decir, tanto a la división entre naturalismo e idealismo entorno a la relación entre naturaleza y espíritu/cultura como a la consideración biologicista respecto de la naturaleza.

Comenzando por la primera, a juicio de Menke, la oposición idealismo vs naturalismo o materialismo en la que se habría estancado la disputa sobre la relación entre naturaleza y cultura habría propiciado que, tradicionalmente, se entrara una y otra vez en una mutua, simplista y unilateral irreconciliación que rápidamente se transforma en su contrario y que presenta la singular incapacidad de imponerse definitivamente y evocar a su otro.²³⁷ Es este vaivén el que parece haber ocasionado una sensación de irrelevancia o inutilidad de todo esfuerzo por tomar posición replanteando mediaciones entre los extremos, habiéndose adoptando por lo general la consideración de que el naturalismo o materialismo y el idea-

quienes se les podían retirar los bienes, y la vida además. Ahora existen cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista” (Michel Foucault, “Las redes del poder” [1976], en *Las redes del poder*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2014, pp. 49-68, aquí, p. 60).

235. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1976 (trad. Aurelio garzón del Camino), p. 159. El que el régimen del poder disciplinario se basa en un nuevo concepto de la naturalidad del cuerpo humano que sólo puede desplegar su fuerza de transformación cuando se forma “un nuevo objeto”, el cual “lentamente, va ocupando el lugar del cuerpo mecánico, del cuerpo compuesto de sólidos y sometido a movimientos, cuya imagen había obsesionado durante tanto tiempo a los que soñaban con la perfección disciplinaria. Este objeto nuevo es el cuerpo natural, portador de fuerzas y sede de una duración; es el cuerpo susceptible de operaciones especificadas que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos” (Ibid.)

236. La comprensión teleológica y funcional del cuerpo vivo, advierte Menke, coincide con el momento en el que, a fines del siglo XVIII, la biología comienza a rechazar los principios de la física newtoniana para el reino de lo viviente; la transformación de la concepción tradicional de la vida que se produce, en la que se la definía por una serie de especies inmutables, deviene en una comprensión de sus relaciones internas, y por lo tanto funcionales y cambiantes. Para esto y lo siguiente, véase Christoph Menke, “Anhang: Ästhetische Natur, antibiologisch”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen* (ed. Carl Hegemann) August Verlag, Köln, 2018, pp. 41-46. Menke vincula en este punto el concepto biológico de vida del modelo de la monadología de Leibniz —el concepto de autoactividad— con el propósito o función de la biología que, según Foucault, designa el umbral de la modernidad, y que se entiende según los logros teleológicos o funcionales de lo vivo. El “principio interno”, tal y como Leibniz entiende biológicamente la “fuerza activa” de las actividades, es su propósito como posibilidad de su realidad efectiva. Según esto, es decir, concebido biológicamente, vivir significa realizar efectivamente aquellos fines que constituyen la forma o especie de este ser vivo. El concepto *biológico* de “pulsión” entiende el “principio interno” del movimiento vital como su fin o su función: el principio interno es la fuerza que sirve a la reproducción de esta forma de vida en cada caso individual. La conceptualización biológica de lo vivo significa realizar aquellos fines y funciones que constituyen la forma o el género de cada organismo respectivo. Para la referencia a Leibniz: G.W.F. Leibniz, *Monadología: principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001 (trad. J. Velarde Lombrana), p. 108-9. Para la referencia de Menke a Leibniz y Foucault: véase *Kraft* cap. II y III.

237. Para esto y lo que sigue: Christoph Menke, “Die Lücke in der Natur. Die Lehre der Anthropologie”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen* (ed. Carl Hegemann), August Verlag, Köln, 2018, pp. 27-40.

lismo son, más bien, los dos polos de *un solo* “continuo epistemológico” insalvable desde los inicios de la Modernidad.²³⁸

Una salida al “dualismo ontológico” entre naturaleza y cultura es el despliegue de programas anti-dualistas —bajo los nombres de las “redes de lo híbrido” de Bruno Latour o las “ecologías de las relaciones” de Philippe Descola— que habría propiciado, sin embargo, no sólo afianzar la posición de que el único conocimiento de la naturaleza que vale es el conocimiento científico, sino —o también por ello— una reducción del lugar en el que queda la comprensión de la libertad. Cuando, dejándose llevar por los “premodernos” para pensar las “continuidades” entre naturaleza y espíritu, ambos programas deben atender a la noción de libertad, esta termina por quedar sumamente reducida: la disolución del dualismo de espíritu y naturaleza que promueve las redes de lo híbrido o en la ecología de las relaciones, termina por ocasionar que la libertad moderna quede reducida a lo que Descola llama mera “arbitrariedad” o Latour reduce a “ocupar el medio”.²³⁹

No resignándose a que este sea el “precio a pagar por la libertad del espíritu”²⁴⁰, la de Menke es una posición que pretende apuntar a las consecuencias de estas soluciones de abandono de la “Gran División”, pero no para rechazar el antidualismo, sino para pensarlo *de otra forma*. Su alternativa es doble, pero apunta a un mismo lugar: la naturaleza estética. Por un lado, se trataría —ante la determinación biológica de la Modernidad— de recoger y conceptualizar imágenes del cuerpo alternativas —la del psicoanálisis (también de la antropología filosófica)— que le atribuyan al cuerpo humano, como vivo, la fuerza de la indeterminación, de la negatividad, del infinito.²⁴¹ Por otro lado, y ante las insatisfactorias salidas al dualismo ontológico respecto de la posibilidad de libertad, se trataría de desplegar la idea de Adorno —sólo podemos pensar la libertad del espíritu cuando no se lo enfrenta a la naturaleza como algo exterior— en un programa dialéctico negativo o materialista en dos pasos —la rememoración de la naturaleza y la naturaleza como vacío.²⁴² En ambos casos, como decía, el lugar al que se llega es una noción “estética” de naturaleza.

Comenzando con el primero y, recurriendo a la *génesis* misma del psicoanálisis, Menke señala específicamente al “cuerpo” o a la “carne” como este mismo comienzo. Retomando, primero, una interpretación de Eric Santner del sueño de Freud²⁴³ al que habría dado lugar

238. Ibid. p. 27

239. A la voluntad libre, incondicionada, debe sucederle “esa disminución, [...] esa moderación, [...] esa regulación” que pueda hacer que se hunda en la “capacidad de selección y de recombinación de los embrollos sociotécnicos” (Latour, *Nunca fuimos modernos*, op. cit., p. 206 y 207)

240. Menke, “Die Lücke in der Natur”, op. cit., p. 30.

241. Para lo siguiente: Christoph Menke, “Leben ohne Zweck”, *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 5, no. 1, 2015, pp. 149-158.

242. Expondré esta línea en dos pasos en el siguiente parágrafo (§17). Fijese en todo caso que es una línea similar a la que Joel Whitebook busca con la “rememoración de la naturaleza”, si bien el lugar al que nos lleva será, ahora, el de una “naturaleza estética” o noción “estética” de naturaleza.

243. “Un gran vestíbulo —muchos invitados, a quienes nosotros recibimos. — Entre ellos Irma, a quien enseguida llevo aparte como para responder a su carta, y para reprocharle que todavía no acepte la «solución». Le digo: «Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa». — Ella responde: «Si supieses los dolores que tengo ahora en el cuello, el estómago y el vientre; me siento oprimida». — Yo me aterro y la miro. Ella se ve pálida y abotagada; pienso que después de todo he descuidado sin duda algo orgánico. La llevo hasta la ventana y reviso el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. — Después la boca se abre bien, y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes veo extrañas formaciones rugosas, que manifiestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras

“nada menos que el nacimiento del psicoanálisis”, la especificidad de tal “ciencia” —que no es sino la “llamada a escena por el cuerpo histérico”— sería la manifestación de “un extraño exceso de vida que pertenece y no pertenece” al cuerpo.²⁴⁴ El psicoanálisis no sería sino el pensamiento sobre esta experiencia de un “exceso de vida” o “de la vitalidad como exceso”, un exceso que consiste en “ir más allá del cuerpo en cuanto estructura orgánica y unidad”, y un pensamiento que intenta hacerse con “la excesiva vitalidad del cuerpo”.²⁴⁵

Junto a esta interpretación de la escena onírica de Freud, Menke toma también la de Lacan, quien en su comentario se refiere al cuerpo en su excesiva vivacidad como “carne”.²⁴⁶ El cuerpo como carne sería el fundamento de toda forma y, por tanto, de la organización, pero este fundamento sería él mismo “un fundamento sin forma”: se trata de la indeterminación esencial del cuerpo que vive o del cuerpo cuyo ser consiste simple o sólo en vivir.²⁴⁷ Lo que Lacan llama “carne” es, en palabras de Menke, una “figura de vida [...] de una manera específica”:

[...] de vida, que, debido a que no tiene órganos ni forma (o solo porque no tiene órganos ni forma), porque no está organizada y no funciona según forma alguna, es el medio de una indeterminación radical —el lugar o asentamiento de un “Nichtungs-*vermögens* [*poder de anonadamiento*]”.²⁴⁸

Esta interpretación del pensamiento psicoanalítico, no sólo ofrece una alternativa a la caracterización biológica, funcional y teleológica del “umbral” de la Modernidad; en realidad, el cuerpo como figura de la vida —y el psicoanálisis, como su pensamiento— rompen con los vaivenes entre idealismo y materialismo rompiendo con lo que tienen en común: que el cuerpo (la sensibilidad, la naturaleza del ser humano) tenga el “poder del infinito o la infinitud del poder” —que se es infinito a través de su cuerpo, en su sensibilidad, su deseo y su goce, con lo que el ser humano lo es también en y a través de su naturaleza. La “carne”, la metáfora de Lacan de la vida sin órganos o sin forma, rompe el ir y venir entre idealismo y materialismo atacando su punto de acuerdo, único pero fundamental, atribuyendo la fuerza de la indeterminación, la negatividad, el infinito, al cuerpo humano como vivo.

La ruptura del psicoanálisis radica entonces en una oposición a la única suposición compartida —el cuerpo es el nombre de la determinación, la limitación, la finitud— con la

blanco-grisáceas” (Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (parte primera)*, en *Obras Completas*, Vol. 4, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 128)

244. Eric L. Santner, *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, 2012, p. 65.

245. Menke, “Leben ohne Zweck”, op. cit. p. 149.

246. Lacan escribe: “Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara del rostro, los secretos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *eres esto: Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe*. A esta revelación, comparable al *mane, thecel, phares*, llega Freud en la cumbre de su necesidad de ver, de saber, expresada hasta entonces en el diálogo del *ego* con el objeto” (Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 235-236).

247. “Es la libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de ningún órgano, de vida simplificada e indestructible” (Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 205).

248. Menke, “Leben ohne Zweck”, op. cit. p. 150. El entrecomillado corresponde a Lacan, *El seminario. Libro 11*, op. cit. . p. 88.

que realmente empieza la discusión de si el ser humano tiene una facultad de espíritu; como facultad de las ideas, la espiritual sería la facultad del infinito: la facultad de pensar es la facultad de la negatividad —la facultad de la libertad, más allá de toda determinación, incluso la propia, de conceptos y reglas autoimpuestos del pensamiento. Ambas partes —materialismo e idealismo— están de acuerdo en que el infinito o la negatividad, si es que lo hacen, pertenece solo al pensamiento, a la mente, y que, en esto, si es que lo hace, consiste su privilegio sobre la sensibilidad o el cuerpo del hombre. Para el cuerpo del ser humano, cuya sensibilidad es gobernada hasta el final por instintos y necesidades, tanto el cuerpo como la sensibilidad son el campo de la determinación, la positividad, la finitud.

La atribución de la *fuerza* de la indeterminación —la negatividad, el infinito— al cuerpo humano, como vivo, sólo es el primer paso de una alternativa; el segundo debe ser su adecuada conceptualización. Deberá quedar claro lo que puede llegar a significar que el cuerpo humano sea el asiento de la indeterminación y qué forma de movimiento se atribuye a la sensibilidad humana; pero también cómo debe entenderse que el cuerpo así determinado sea a la vez la antítesis y el fundamento del espíritu humano, y cómo debe entenderse además que el espíritu humano comprenda el cuerpo en su negatividad como su base opuesta —es decir, cómo puede el espíritu, cuyo fundamento es su opuesto, comprenderse a sí mismo. Estas dos preguntas son, para Menke, las que precisamente definen lo que ha significado la “estética” desde el comienzo de la modernidad —o que el comienzo de la modernidad es estético. El pensamiento de la vida se llama “estética” y proporciona un programa de dialéctica negativa o materialista que, por el camino de una rememoración de la naturaleza y su conceptualización como “vacío” o “hueco”, presenta una noción de libertad (estética) que tiene como eje a la noción de “fuerza”.

§17. **Libertad estética.** Para la cuestión de un programa antidualista de relación entre naturaleza y espíritu que no se resigne a la mera arbitrariedad o a ubicarse en los contextos socio-técnicos (Descola y Latour), Menke parte —como en otras ocasiones— de una afirmación de Adorno que ya se ha convertido en *motto* propio: sólo podemos pensar la libertad del espíritu cuando no se lo enfrenta a la naturaleza como algo exterior; en lugar del dualismo y continuidad debemos pensar la unidad y, *simultáneamente*, la oposición del espíritu y la naturaleza, es decir, lo que denomina el “programa de una dialéctica negativa o materialista del espíritu”.²⁴⁹ Su tesis básica sostiene que para comprender la libertad del espíritu, debemos comprender cómo, a través de su oposición a la naturaleza, el espíritu se encuentra unido a ella, pues el “misterio del concepto de la libertad” consiste en que en él “se hallan reunidos, de un modo muy extraño, precisamente la más extrema elevación del yo y el abismo del yo”.²⁵⁰ En la elevación del espíritu sobre lo dado consiste entonces su libertad, la cual el espíritu solo conquista —paradójicamente— en tanto se abre en sí a un abismo, es decir, en tanto la naturaleza como lo otro de sí se hace efectiva en él. El espíritu no es libre por sí mismo, por sus propios medios, sino que lo es sólo —tal y como reformula Menke el

249. Para lo que sigue véase de nuevo Christoph Menke: “Die Lücke in der Natur. Die Lehrender Anthropologie”, en *Am Tag der Krise. Kolumnen* (ed. Carl Hegemann), August Verlag, Köln, 2018, pp. 27-40. Para una caracterización más reciente del proyecto dialéctico materialista de Menke, en base a la disputa de Davos entre Cassirer y Heidegger (además de con F. Rosenzweig y K. Löwith), véase: Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022, Zwischenstand I, pp. 229-233.

250. Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2019 (trads. Mariana Dimópulos & Miguel Vedda), p. 410.

motto adorniano— a través de la “efectividad [*Wirksamkeit*] de una fuerza natural que opera contra el espíritu, pero desde su fundamento [*Grund*] (o su abismo [*Abgrund*])”²⁵¹.

La consecuencia de esto es que pensar el espíritu desde su fundamento requiere de un programa dialéctico negativo o materialista en dos pasos: por un lado, retomar aquel motivo de una “rememoración de la naturaleza” (1), por otro, justificar la posibilidad de entender la naturaleza como ausencia de orden o vacío (2).

(1) *Rememoración de la naturaleza*. El primer paso tiene el objetivo de disolver la equiparación de naturaleza y ciencia que sostiene la ontología dualista, en la que la primera es definida como aquello que es observable y explicable por la actitud objetivadora de la segunda. Aquí, la equiparación —que debe ser disuelta— se refiere a que la naturaleza sea explicable empírica, nomotética o causalmente, de forma que se omita (“y, por consiguiente, se reprima”) que es posible una *experiencia* completamente diferente de la naturaleza: una experiencia igualmente “general” y “más fundamental” que la que proporcionan las “ciencias de la naturaleza”. Como experiencia, la naturaleza es, sin embargo, *inmanente* al espíritu, la cultura y la sociedad —si bien operan *en* el ser humano de modo distinto al trabajo de los conceptos, las normas y las ideas: en lo espiritual se da al mismo tiempo una experiencia de lo no espiritual que procede de lo natural. La rememoración de la naturaleza, no es sino la forma en la que “el espíritu que se piensa a sí mismo, [lo hace] siempre al mismo tiempo [respecto de] lo otro de sí, [de] la naturaleza”.²⁵²

Esto no quiere decir que pueda describirse como un “re-encantamiento” (que sólo es “parcial”) de la naturaleza,²⁵³ pues con ello sólo se buscaría complementar la objetivación científica de la naturaleza en la línea de una “continuidad” entre naturaleza y cultura sostenidas por el pensamiento premoderno. En ambos casos, un reencantamiento y una continuidad, no estaríamos sino ante un espíritu que experimenta la naturaleza como el comienzo de su formación, por lo que la naturaleza ya sería, en parte, espíritu (o “disposición” teleológica hacia el espíritu) y, por tanto, aunque una posibilidad, ya se consideraría como “buena”. Esto es lo que para Menke supone un problema, pues así la naturaleza “pierde [...] en su ‘rememoración’ toda su extrañeza”, convirtiéndose en la “otra” naturale-

251. Menke: “Die Lücke in der Natur”, op. cit. p. 31.

252. *Ibid.*, p. 32. Como hemos visto en el apartado anterior (3.3.a), la naturaleza puede pensarse desde el espíritu como su otro, es decir, como aquello desde donde emerge, pues el espíritu no ha existido siempre, se ha formado. Pensado desde su origen —o genealógicamente—, del espíritu sólo existe lo “(aún)no-espiritual/cultural” —la naturaleza—, y es la formación, la *Bildung*, la que conduce desde la naturaleza hacia el espíritu, lo cual no es sino el resultado de un proceso, de formación, y, a su vez, una comprensión de la naturaleza desde la cual y contra la cual se ha formado. Si se parte de esta posición, como hemos hecho con anterioridad, el concepto de “naturaleza” no puede ser el de las ciencias nomotéticas, empíricas, causales, pues para ellas la naturaleza no conduce a ningún camino de formación hacia el espíritu: la “naturaleza es como el espíritu la experimenta”, siempre y cuando se la piense como el producto de la formación y, por tanto, como otra naturaleza: como una “segunda naturaleza”, como momento de la auto-experiencia del espíritu (*Ibid.*). Que el espíritu que se piensa a sí mismo no tenga que esperar a que las ciencias le provean de conocimientos sobre la naturaleza —pues siempre ha sabido de ella—, es precisamente el pensamiento-de-sí del espíritu al que se referiría la “rememoración de la naturaleza” en el espíritu, pues al “narrarse” la historia de su procedencia —la de su historia natural—, el espíritu experimenta la naturaleza como su comienzo, como el lugar de su origen.

253. John McDowell, *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003 (trad. M.A. Quintana), p. 130. Como veremos en el siguiente capítulo (Entreacto §11 y §15), Menke juega aquí, también, en contra de McDowell.

za del espíritu o sólo en otra figura del espíritu y, por tanto, en sólo “una naturaleza sin alteridad”.²⁵⁴

(2) *Lo carente de orden o forma*. Sólo con el segundo paso se podría mostrar cómo la relación entre espíritu y naturaleza debe entenderse de otra forma, esto es, en el sentido de una dialéctica materialista del espíritu. Esta consiste precisamente en mostrar la discontinuidad entre naturaleza y espíritu sin volver a una ontología dualista, es decir, en mostrar cómo la naturaleza, que ya no es entendida como ciencia, puede ser entendida ahora como lo otro del espíritu en el espíritu. Como Descola y Latour (o McDowell), Menke hace referencia a una experiencia de las culturas premodernas, pero esta vez sin la necesidad de recurrir a una “proyección idealizadora” (que, por otro lado, nos dice, es “totalmente moderna”): se trata de prácticas *rituales* a través de las cuales una cultura o sociedad se presentan a sí misma, de hecho reafirmando en su identidad; es decir, se trata de una interpretación antropológica —no sociológica— en la que los rituales se entienden como lo que “excede” o “transgrede” completamente la inmanencia de la cultura y la sociedad como un “estadio *ante*” ellas —se trata del paso de la naturaleza a la cultura o del “umbral *entre* naturaleza y cultura”.²⁵⁵

La experiencia del ritual contradice la alternativa que subyace en la crítica al dualismo moderno como continuidades (premodernas y tradicionales) entre espíritu y naturaleza; señala, como dice Menke, “un tercero excluido” que no es sino pensar la relación entre ambas “*como* oposición”, es decir, que pensemos dialécticamente “su oposición *como* la modalidad de su ligazón”: este es el modo dialéctico materialista que requiere la tesis de que el espíritu procede de la naturaleza como su “completamente otro de sí”.²⁵⁶

[...] si la naturaleza fuera, como dicen las ciencias, nada más que un orden cerrado tras leyes causales, entonces carecería de explicación cómo a partir de ella ha podido conformarse el otro orden, el simbólico-normativo del espíritu. Si a esto respondemos pensando la naturaleza como “disposición” hacia el espíritu, como espíritu bajo otra forma, cercenaremos su extrañeza ante el espíritu. En el primer caso no comprende-

254. Menke: “Die Lücke in der Natur”, op. cit. p. 33.

255. Menke, “Die Lücke in der Natur”, op. cit. p. 35. Menke lo interpreta siguiendo a Arnold van Gennep, Victor Turner y Mary Douglas. En la medida en que son comprendidos como escenificaciones de procesos de formación en los que los individuos se convierten en miembros reconocidos de una cultura o sociedad, los rituales muestran como el proceso representa un “peligro radical”, pues toda formación de algo nuevo necesariamente transita o pasa por una fase limítrofe o liminal (*liminale*) —ese “estadio-umbral de indeterminación, oscuridad y salvajismo”— de completa ausencia de cualquier status social y significado cultural que requiere del “posicionar” (*versetzt*), el poner ahí, como incrustación en la cultura y que representa un “limbo carente de status” (Victor W. Turner, *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988 (trad. B. García Ríos), p. 104); es decir, el abandono de la cultura para poder pertenecer plenamente a ella, o el llegar a ser sujeto —como miembro de una cultura— desde la nada. El espíritu, por tanto, y desde esta perspectiva, se forja en la experiencia de la naturaleza en el ritual: la naturaleza es el “estado de la ausencia de forma —sin determinación ni significado” (Menke, “Die Lücke in der Natur”, op. cit. p. 35), de “arcilla o polvo, pura materia” (Turnes, *El proceso ritual*, op. cit. p. 110) o “estado de no-diferenciación” (Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007 (trad. Ediso Simons), p. 183). Para Arnold van Gennep: *Los ritos de paso*, Alianza, Madrid, 2013 [1981] (trad. J. Aranzadi).

256. Menke, “Die Lücke in der Natur”, op. cit. p. 36: “No es que el espíritu se configure desde la naturaleza por el hecho de que sea parte de ella como su posibilidad y fin oculto” —aclara Menke—, “[s]ino todo lo contrario: el espíritu se forma desde la naturaleza porque ella es lo completamente otro de sí”.

ríamos el espíritu, en el segundo comprenderíamos erróneamente su formación a partir de la naturaleza. La salida a esto dice: no debemos pensar la naturaleza ni como orden causal ajeno al espíritu ni como orden similar al espíritu, sino como *ausencia orden* [*Abwesenheit der Ordnung*].²⁵⁷

El espíritu sólo puede formar la cultura humana allí dónde, y cuándo, tiene lugar ya en la naturaleza una ruptura con su propio orden como “forma vacía” o “hueco”. Sólo porque la naturaleza contiene en sí misma la *fuerza* de interrupción de su propio orden, es que abre en sí el espacio vacío, indeterminado, en el que la cultura puede forjar sus formas espirituales en libertad.²⁵⁸

Llegados a este punto y habiendo expuesto ya al cuerpo vivo a partir del comienzo u origen del psicoanálisis, queda pendiente aún la conceptualización adecuada de la “naturaleza estética”. Su enemigo, recordemos, era la comprensión biológica de la ejecución de lo viviente —con su procesualidad y temporalidad— como funcional y teleológica, y su alternativa será, ahora, una sucesión de expresiones de una misma fuerza sin forma general —el juego de la vida estética— que Menke entiende como “mismidad [*Selbigkeit*] sin generalidad”²⁵⁹. Entendíamos también el juego estético como aquello donde el efectuar de la fuerza produce una expresión para luego excederla, y donde, a su vez, la expresión de esta fuerza, al repetirse, sobrepasa su expresión y la reemplaza por una nueva, para ser nuevamente sobrepasada; la vida (estética) es así una generación y disolución infinita de expresiones, donde se transforman la expresión en otra expresión alejándose de su expresión anterior.²⁶⁰ En consecuencia, la alternativa a la definición biológica del umbral de la Modernidad que Foucault descubre en la pretensión de gubernamentalidad biopolítica —el “umbral” de lo moderno— es la comprensión estética de la vida: ante la biologización de la naturaleza humana, que significaba la reducción del ser humano a organismo definido por sus fines y funciones, la estética —como teoría de la vida, de la naturaleza estética o antropología estética—, concibe al ser humano “indeterminable por naturaleza” o naturalmente indeterminable; y aquí, en esta indeterminación, es donde tiene origen, donde se funda, la libertad del espíritu y su praxis —una libertad (o liberación) del disciplinamiento y de la normalización.²⁶¹

257. *Ibid.*, p. 36-7

258. Como señala Menke, “este espacio vacío es el lugar de lo humano en la naturaleza”, y su “privilegio no es el espíritu, sino el vacío, la nada del orden”: “el privilegio de lo humano sólo es, por ello, el espíritu, *porque* el ser humano es el lugar del vacío, de la nada del orden en la naturaleza” (*Ibid.*, p. 37).

259. Para esto y lo siguiente: Christoph Menke, “Anhang: Ästhetische Natur, antibiologisch”, op. cit. pp. 44-46.

260. La contradicción misma anida tanto en la expresión como la fuerza, la cual es, al mismo tiempo, “la fuente y la superabundancia, el fundamento [*Grund*] y el abismo [*Abgrund*] de la expresión, [pues] la expresión de la fuerza es a su vez su disimulo; la expresión de una fuerza estética es ‘expresión como sí’. El juego [*Spiel*] de la fuerza es una puesta en escena [o puesta en juego, *Schauspiel*]” (*Ibid.*, p. 45)

261. En esto, la comprensión estética de la vida coincide ciertamente con la comprensión biológica, es decir, en la oposición al ser humano como social, cultural o histórico, pero la estética entiende y despliega la naturaleza viviente —asocial, acultural, prehistórica— del ser humano como la fuerza del juego, es decir, de la negatividad y, así, como posibilidad de la libertad. Para esto y lo siguiente: Christoph Menke, “Leben ohne Zweck”, *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 5, no. 1, 2015, pp. 149-158. Obsérvese como esta esta específica formulación que Menke expone también para encaminar el argumento de que la liberación radical económica o neoliberal, es específicamente una liberación fallidas. Véase para esto el capítulo 3 de su *Theorie der Befreiung* (TdB cap. 3)

Antes de entrar en la noción estética de libertad, debe quedar algo más claro su concepto de vida y naturaleza. Podríamos decir, sintéticamente, que implica tres negaciones: de acción o (auto)conducción, de norma o ley, y de propósito o fin. Primero de todo, la vida estética no es acción; carece de concepto y de norma: no se conoce a sí misma y, por tanto, no se conduce a sí misma, es inconsciente (*unbewusst*). En segundo lugar, no tiene norma o ley: no puede explicarse de acuerdo con una ley física y mecánica ni, por tanto, está determinada causalmente. Finalmente, no tiene propósito o fin, en el sentido de que no realiza ninguna función según unos logros propios que deban ser conservados. Esta “triple negación” de la vida —entendida estéticamente: carece de norma, ley y propósito— significa que los seres vivos no pueden entenderse como el caso particular de un general:

[...] la vida [estéticamente entendida] no está determinada, no puede ser determinada (porque determinar significa captar algo como lo particular de un general). [...] Lo estéticamente vivo es radicalmente indeterminado. Más precisamente, lo estéticamente vivo no es indeterminado, sino que lo hace indeterminado. En las tres negaciones [...] el pensamiento estético de la vida no expresa *otra* determinación de la vida [...], el pensamiento estético de la vida no expresa positividad, sino la negatividad de la vida —la negatividad que es la vida misma. [...] es el movimiento interminable de hacerse indeterminado [*Sichunbestimmtmachens*]. Esta es la fuerza de la vida: la fuerza de la vida es la fuerza de la negatividad o la indeterminación.²⁶²

La estructura abstracta de negatividad que determina la vida estética puede explicarse por el movimiento de transformación y transgresión, la transformación transgresora y la transgresión transformadora, que constituye la lógica estética de la sensibilidad humana. Si la fuerza es efectividad, entonces el efectuarse de la fuerza estética consiste en producir a partir de uno algo diferente, incluso algo nuevo.²⁶³

La apología de la comprensión estética de la vida o de la vida estética —como vida sin propósito— dice entonces que, sin vida estética, no hay libertad del espíritu. Si esto es cierto, entonces podemos volver a la definición de Foucault de la modernidad como la época biológica (o como “umbral” biológico), para afirmar su verdad —la modernidad es el pensamiento de la vida: la modernidad consiste en pensar el espíritu del ser humano desde la vida—, y rectificarla —la biología no es la única forma en los tiempos modernos de pensar en la vida. En la rectificación se visualiza el camino que contempla la estética y, en su oposición, se redefine: la modernidad como la lucha entre la biología y la estética por la vida. En esta lucha, la comprensión biológica o biologicista de la vida no intenta sino disolver la

262. Menke, “Leben ohne Zweck”, op. cit., p. 154.

263. Para esto: Menke, “Leben ohne Zweck”, op. cit. p. 154. El siguiente paso sería proporcionar una comprensión adecuada (fenomenológica y genealógica) del placer estético. Si la estética define la vida como su movimiento, como movimiento de la sensibilidad, de la naturaleza humana, el argumento de descripción del ser humano —entender su vida, su sensibilidad, su naturaleza— sería el que quiere captar la idea de “vivacidad estética como negatividad”. La tradición de la estética filosófica, así lo entiende Menke, establece que esta es la única manera de hacer comprensible lo que podamos entender por “placer o goce estético”, el cual se describiría como el goce de “revivir la fuerzas propias”. Este goce (estético) no tiene, sin embargo, la estructura de la satisfacción de una necesidad de un objeto o propósito, sino más bien la del placer en la “insatisfacción” como el momento en el movimiento que va más allá de toda realización, en lo infinito como indeterminado. El placer estético —tal y como lo entiende Menke a partir de la estética filosófica “de Sulzer o Nietzsche a Deleuze”—, es “el placer de la regresión de la facultad racional al juego estético de fuerzas. En la experiencia estética y el placer que nos proporciona, invertimos la génesis de la razón y volvemos a su inicio”. (Ibid. p. 155).

estética en sí misma afirmando la identidad de biología y estética y queriendo con ello explicar la estética funcionalmente como una contribución a la reproducción de la especie humana —es decir, biologizar al ser humano, reducirlo a un ser vivo cuya naturaleza está definida por propósitos biológicos determinados. La teoría de la vida estética de Menke se dirige contra esto: se trata de entender “la vida estética sin función, como un juego sin propósito, al que debemos nuestra libertad”²⁶⁴.

La cuestión ahora es qué comprensión de la libertad emerge de aquí.²⁶⁵ Se trata de la libertad (estética) como libertad de la negatividad: cuando la fuerza deviene en vida, la libertad que se realiza en la regresión es la libertad de la fuerza, pues nos recuerda una libertad pre-subjetiva más allá de la libertad práctica: “La libertad estética, en tanto libertad de un juego desmedido, es la libertad de la negatividad”.²⁶⁶ En este sentido la libertad de la fuerza también significa, pero no sólo, regresión o rememoración; un retiro completo a la fuerza no es factible: no sólo porque la libertad de la fuerza se realiza sólo en su limitación, sino también porque la fuerza como pre-subjetiva está presente ya en el sujeto: sin sujeto no hay pre-subjetividad, sin facultad no hay fuerza. La reflexión sobre la fuerza debe tomar la forma de una historia crítica en la que lo presubjetivo no actúa como una meta a realizar, sino como un correctivo del sujeto a través de la diferencia respecto de sí mismo. La fuerza es crítica en sí misma; es una crítica del sujeto que muestra una alternativa a la libertad subjetiva, es decir, del sujeto:

La experiencia estética es la experiencia según la cual existe una libertad con respecto a la libertad práctica que no es la subordinación a la superioridad de un poder extraño, una libertad que es la liberación para un despliegue distinto de las propias fuerzas. La última palabra de la estética es la libertad humana (Kraft 127 [111]).

Relacionada con la transición de la facultad a la fuerza y de la fuerza a la facultad y con la creación, el origen, de una obra de arte, la libertad estética no podría concebirse como una actividad puramente racional o instrumental, sino como la irrupción del juego entre fuerzas pre-subjetivas.²⁶⁷ La relación estética significa participar en el proceso —lúdico (de juego)— para con ello (volver a) abrir la brecha entre fuerzas y facultades en una experiencia en la que no aplicamos predicados en el juicio, sino que experimentamos tanto el juego de

264. Menke. “Leben ohne Zweck”, op. cit., p. 157.

265. Esta libertad es de la que Nietzsche habla como aquella que domina el artista. Aprender del artista sería aprender a ser libre porque el artista revela la diferencia entre fuerza y facultad; su enseñanza es que uno puede ser activo de otras maneras que no sean la del ejercicio decidido y autoconsciente de las facultades prácticas (véase Kraft 109-110 [92-93]). La libertad de la fuerza trasciende la libertad de lo práctico, del bien de la facultad, del logro, oponiéndose al bien de la vida *como vida*: “la consideración estética del mundo plantea una objeción contra el bien-o-mal moral —una objeción en la consciencia de la vitalidad— en nombre de un bien diferente, un bien más allá del bien y del mal: el bien que reside en la vitalidad.” (Kraft 119-120 [104]). Véase también: Christoph Menke, “Distancia y experimento. La teoría de la libertad estética en Nietzsche”, en *Estética y negatividad*, FCE, México D.F., 2011, pp. 235-270. Siguiendo la antropología o genealogía “estética” de la dialéctica entre fuerzas pre-subjetivas y facultades racionales, Menke vino a concretar, en seis tesis, qué debiéramos considerar por libertad estética. para esto y los siguientes: véase Christoph Menke, “Anhang: Sechs Sätze zur Begriffsstruktur Ästhetischer Freiheit”, en *Die Kraft der Kunst*, op. cit, pp. 150-157 [de la trad. pp. 167-173]

266. *Ibid.* p. 155.

267. La obra de arte en sí se entiende como el proceso que mantiene vivo el juego y su conflicto con la subjetividad, como un “esfuerzo por presentar el estado estético a través del habla y dentro del habla” (*Ibid.*, p. 128).

las fuerzas como su confrontación con nuestro objetivo de formar juicios racionales.²⁶⁸ Lo que los miembros de una comunidad estética comparten, por tanto, nos sería un acuerdo, consenso o coincidencia los unos con los otros, sino el que cada uno “esté desunido consigo mismo y se oponga a sí mismo como sujeto”; a diferencia de lo que habría producido la comprensión kantiana del juicio estético, en ella no nos volvemos conscientes de nuestra capacidad para juzgar con éxito y experimentar armonía, sino que, más bien, tomamos conciencia de la brecha irreconciliable entre “el juicio como expresión de fuerzas estéticas inconscientes y el juicio como una declaración universalmente válida sobre un objeto”.²⁶⁹

La concepción moderna de la libertad estética no es, para Menke, ni la noción burguesa de la autonomía ni la noción de una forma de subjetividad postdisciplinaria, sino una “categoría de la diferencia”:

La libertad estética es libertad en diferencia consigo misma. La libertad estética no es la forma más elevada o la figura reconciliada de la libertad – no es libertad en su realización perfecta, sino *libertad en la diferencia* con su realización social, cultural, política, de derecho etc. La libertad estética es libertad en la diferencia consigo misma: libertad que se ha separado de sí misma, que se ha distinguido en sí misma. La libertad estética es la diferencia de la libertad frente a sí misma – en tanto que libertad práctica. La libertad estética es libertad de la libertad práctica; más precisamente: la diferencia de la libertad *de sí en tanto que* libertad práctica.²⁷⁰

Desafía tanto al hábito social como a la disciplina o disciplinamiento —como condiciones de libertad práctica— y en general a todos los entornos sociales y normativos, pues activa el juego estético reabriendo la brecha entre un ser humano como sujeto y un ser humano como despliegue de procesos entre sus fuerzas: se manifiesta como “la libertad de la negatividad”²⁷¹. Sin embargo, la libertad práctica y su logro (práctico) dependen en última instancia de esa *liberación* “de lo normal y habitual de las prácticas sociales. La fuerza de esta liberación es el poder estético”.²⁷²

Menke conciben la libertad estética como algo que interrumpe lo habitual, que rechaza todo lo social y normativo mediante la activación de fuerzas o procesos pre-subjetivos —incluso aunque en ocasiones no de buena cuenta ellos— con lo que, aun pudiéndose objetar que quede en el aire la existencia misma del juego entre tales fuerzas como condición para convertirse en sujeto, lo atractivo de la propuesta de Menke —que Honneth pasa por alto o no contempla— es la relación dialéctica que nos presenta: por un lado, nuestra subjetividad y libertad práctica dependen de entornos normativos y sociales; por otro lado, tales configuraciones también parecen ser formas de dominio que a menudo entran en conflicto con nuestra libertad. En otras palabras, parece que debe haber algo que nos permita ocasionalmente liberarnos de todas las prácticas sociales, desafiarlas y alterarlas, y así comen-

268. A diferencia de lo que habría producido la comprensión kantiana del juicio estético, en ella no nos volvemos conscientes de nuestra capacidad para juzgar con éxito y experimentar armonía, sino que, más bien, tomamos conciencia de la brecha irreconciliable entre “el juicio como expresión de fuerzas estéticas inconscientes y el juicio como una declaración universalmente válida sobre un objeto” (Ibid., p. 69).

269. Ibid., p. 81. El pensamiento estético, que activa el juego estético, altera el pensamiento racional que tiene a la vista, de forma que, si el *arte* ejemplifica ese primer tipo de pensamiento, la *filosofía* lo hace con el segundo.

270. Ibid., p. 150.

271. Ibid., p. 155.

272. Ibid., p. 157.

zar a conducir, de una nueva forma, e incluso mejor, nuestra vida. Para Menke, el juego estético entre las fuerzas pre-subjetivas es la fuente de tal perturbación, y, como vimos en el capítulo 2, de la liberación radical.

Capítulo 4

La sociabilidad de la libertad: entre reconocimiento y segunda naturaleza

Introducción

§1. **Sociedad, normatividad y crítica.** Axel Honneth publicó en 1992 *Kampf um Anerkennung*¹, el cual no sólo lo colocó en el panorama internacional, sino que, probablemente a partir de él, da comienzo a lo que se ha venido en llamar teoría del reconocimiento. Como tal es habitual remontar la noción de reconocimiento a este escrito y adjudicarle un rasgo indudablemente hegeliano, si bien allí Honneth sólo va a tomar parte de sus textos de Jena como inspiración para una teoría de lo social que, justificada por su valía para la autorrealización, la autonomía y la identidad personal humana, en última instancia pudiera dar cuenta también de “lo común ético” (*sittlichen Gemeinwesens*) (KA 107 [85]).² Pero quizá lo fundamental es que, en general, para su teoría del reconocimiento, y, en particular para KA, lo que se acentúa es su propósito fundamentalmente “normativo” (en el sentido de prescriptivo)³. Es cierto que KA quiere formular una teoría “normativa” del reconociemien-

1. Como en capítulos anteriores se cita como KA seguido de la página del original y, entre corchetes, de la traducción, exceptuando el “Nachwort” (o postfacio, pp. 303-341) que fue incluido a partir de la edición de 2003 y no tiene traducción. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2016⁹ [trad. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997 (trad. Manuel Ballester)]. Incluso hasta día de hoy, esta obra es reconocida como la pieza central de su teoría del reconocimiento, he incluida, junto al también afamado ensayo de Charles Taylor, entre las referencias ineludible sobre la temática (aunque ambas tienen perspectivas muy distintas de abordar la cuestión). Para el escrito de Taylor: *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, (FCE, México D.F., 2001 (trad. M. Utrilla)). La muy extendida y discutida recepción actual de KA está marcada, probablemente, por su traducción al inglés (Polity Press, 1995, trad. de Joel Anderson) la cual debió cambiar el paso de una recepción en principio “cautelosa” a una en la, a la altura de 2003, ya debió ahuyentar en Honneth cualquier queja de “falta de críticas y cuestionamientos” (KA [‘Nachwort’] 305)
2. La aproximación de Jean-Phillipe Deranty es en este sentido muy clarificadora. En su reconstrucción del “Hegel de Honneth” advierte tanto de la ausencia notoria de Hegel antes de KA como la originalidad de su lectura respecto de la comprensión del momento de la academia alemana sobre Hegel, e incluso también de las, por aquel momento, innovadoras lecturas de Ludwig Siep y Andreas Wildt. En este sentido, Honneth no solo se centra en los escritos del joven Hegel de Jena, sino que lo hace sólo de los primeros escritos de 1802-y1803. Véase, Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy*, Brill, Leiden and Boston, 2009, cap. 5.
3. Ciertamente, el costado descriptivo de lo social se entreteje siempre en su elaboración con un imprescindible costado prescriptivo, pero frecuentemente se acentúa éste último, caracterizándolo como “normativo”, por encima del primero, y se hace en un sentido singularmente restringido: se emplea para indicar en qué sentido el reconocimiento debe ser entendido como condición para la autonomía o la autorreali-

to y hacerlo precisamente mediante un concepto *ético* (de “*ethische*”, y no de *sittliche*) para una noción de vida buena o lograda —es decir, en el sentido de ofrecerse como justificación de su relevancia para una identidad personal, autorrelación y/o autorrealización—; sin embargo, esta pretensión va allí seguida de, incluso intrincadamente entrelazada con, la tesis de que el reconocimiento representa el contenido de un tipo fundamental de “exigencia” (*Forderung*) que los propios sujetos hacen (y no sólo *deben* hacer) a la sociedad (y a otros individuos), lo cual no puede sino redirigir inmediatamente el campo de las intenciones de su formulación a una articulación con pretensión no normativa-prescriptiva, sino ya incipientemente descriptiva del *todo* social (o, al menos, de lo fundamental de este).

Tal exigencia demandada puede observarse, retrospectivamente, como el camino hacia, digamos, un sentido en el que el reconocimiento quiere apuntar a ser constitutivo de lo social: la exigencia demandada de reconocimiento pareciera el primer paso para entender la misma sociedad (o cada sociedad particular) como ya pertrechada por reconocimiento, es decir, el reconocimiento constituye sociedad y es por ello que puede y debe exigirse. Este desplazamiento —digamos, de un concepto estrictamente orientado hacia lo ético-normativo o prescriptivo⁴ hacia un sentido constitutivo de lo social— todavía está, sin embargo, poco claro en KA. Aquí no sólo que la exigencia demanda no sería suficiente para esta pretensión, sino que la relevancia teórica del “reconocimiento” todavía se apoya allí en constituirse como “imperativo”.⁵ El paso más allá se da, transcurridos diez años, y en discusión con Nancy Fraser,⁶ pues allí se hizo mucho más claro que la articulación del costado social constitutivo del reconocimiento alcanzará entonces, incluso, cierta *primacía* haciéndose fuerte ante al costado ético-prescriptivo. La clave del desplazamiento será la intención de articulación teórico social de lo que Honneth llamó “orden de reconocimiento” (RoR 162-3 [109-113]).

No hay, en cualquier caso, una renuncia a explicar la idea básica de su concepto de reconocimiento como resultado de “la tesis de que las expectativas normativas que los sujetos llevan a la sociedad están orientadas al reconocimiento social de sus capacidades por otros diversos individuos generalizados” (RoR 204 [135]), pero Honneth deja claro que la combinación de lo que pueda ser entendido por “sociedad” (o teoría de la sociedad) y por “subjetividad” (o teoría de la subjetividad) en base a su teoría del reconocimiento sólo pueden

zación exitosa, en definitiva, buena o lograda (y en este sentido como una “necesidad humana”). Véase en este sentido: Robin Celikates, “Beyond Needs: Recognition, Conflict, and the Limits of Institutionalization”, en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, 2021, pp. 257-291.

4. Ambas —el deber ser y la exigencia demandada— se encuentran todavía en el costado de tal perspectiva, digamos, *ético-normativa*, que acentúa el que las personas *necesitan* de la “experiencia de reconocimiento” por parte del otro “para llegar a una autorrelación lograda” o exitosa (KA 220 [165]) y mantiene (incluso prevalece) en ello un significado “normativo”, prescriptivo.
5. La formulación del “principio” teórico del reconocimiento nos dice: “la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa que sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales” (KA 148 [114]).
6. Nancy Fraser & Axel Honneth. *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003. En adelante citado como RoR seguido de la página y, entre corchetes, la traducción al castellano (trad. de Pablo Manzano: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006). Me interesan aquí, exclusivamente, los textos de Honneth, por lo que, siendo un libro con intervenciones de ambos autores, y al menos que se especifique lo contrario, me refiero a sus aportaciones.

obtener un contenido normativo o prescriptivo en la medida en que es conceptual o constitutiva en el nivel básico de lo social: el giro “normativo”(-prescriptivo) sólo se produce, digamos, en un *segundo paso*, es decir, una vez que se tiene claro que subjetividad y sociedad se conforman primero y existen ya en medio del reconocimiento (RoR 204-5 [135-136]). Con este planteamiento, la conceptualización del reconocimiento que Honneth erige desde el costado de una comprensión de lo social se sitúa ahora más claramente en la dirección de querer cubrir un nivel de conceptos fundamentales como “sociedad”, “sujeto” y “norma” y un nivel explicativo respecto de las formaciones y estructuras básicas de la “sociedad”, la “subjetividad” y la “normatividad” contemporáneas. De forma concisa, la sugerente apreciación de Christoph Menke al respecto fija la pretensión de la teoría del reconocimiento en ser “tanto un estudio filosófico de conceptos fundamentales de la autocomprensión del ser humano como una exploración interpretativa de la forma actual de su realización”⁷

Efectivamente, a voluntad de querer cubrir ambos niveles se muestra específicamente en la forma en la que Honneth tiende a desplegar la confección social del reconocimiento en dos direcciones: por un lado, el de “la socialización moral del sujeto” y por otro el de “la integración moral de la sociedad” (RoR 204 [136]). La primera dirección contiene la tesis de que “todo sujeto humano depende esencialmente de un contexto de formas de interacción social regido por principios normativos de reconocimiento mutuo” (RoR 205 [136]), donde el adjetivo “normativo” de tales principios se refiere a la norma o normas que rigen nuestras prácticas sociales (y no a un deber ser desacoplado de la realidad); la *subjetividad* consiste, en este sentido, en que el individuo adquiera, tenga y ejerza una serie de habilidades en un proceso de socialización —en el que está ya inmerso— de prácticas sociales regidas por normas ante o mediante las cuales (habilidades y normas) se le confiere a su vez estatus de sujeto: ser sujeto significa, por tanto, ser reconocido según las normas que rigen las prácticas sociales vigentes.

La segunda dirección del desarrollo del concepto de reconocimiento es, por su parte, la tesis de que las sociedades son aquellas “estructuras legítimas de ordenación” que están “en condiciones de garantizar unas relaciones fiables de reconocimiento mutuo en distintos niveles” (RoR 205 [136]); la *sociedad*, en este sentido, no se define como el campo de interacciones en el que las personas entran para satisfacer intereses previamente articulados desde ningún lugar,⁸ sino como *lo que hace* sujetos a través de la habilitación o capacitación de sus miembros: la sociedad es la conexión entre personas, acciones y prácticas en la que se gana o adquiere estatus social (normativo) como sujetos mediante la ejercitación de actividades y acciones sociales por medio del reconocimiento. De nuevo en palabras de Menke, para Honneth “la forma de ser de los sujetos es social (ser sujeto, es ser reconocido)” de igual forma que “el propósito de las sociedades es ‘subjektivar’ [*subjektivierend*] (las conexiones sociales son medios de reconocimiento)”⁹.

Con esta aproximación —que muestra ya la pretensión que habita en la teoría del reconocimiento de abarcar el todo (o lo relevante) de lo *social*, aunque sin abandonar su entrelazamiento con lo ético-normativo— se dibuja una imagen (quizá una *lógica*) en la que la

7. Christoph Menke, “Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist”, en R. Forst, R. Jaeggi, M. Hartmann & M. Saar (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2009, pp. 87-108, aquí, p. 88.

8. Thomas Nagel. *Una visión de ningún lugar*, FCE, México D.F. 1996 [1986], cap. III, esp. 90-98.

9. Menke “Das Nichtanerkenbare”, op. cit., p. 90.

relación de reconocimiento no sólo debe entenderse —como todavía se reconoce en la formulación del principio o imperativo del reconocimiento— como una relación estrictamente recíproca, *entre* sujetos individuales o *intersubjetiva*. Si el reconocimiento consiste (también) en *ser* considerado como sujeto (un *ser*, en gran medida, *impersonal*) y este sujeto es “miembro *singular* de la comunidad social” (RoR 205 [136], trad. mod. curs. mía), entonces el reconocimiento no es sólo proporcionado por otro sujeto concreto, sino que, más bien o también, es proporcionado u otorgado por un “compañero de interacción *generalizado*” (RoR 205 [136], curs. mía) —es decir, no por éste o aquel particular o individuo, sino (o mediante él) por un “otro generalizado” (KA 125-128 [97-100]). El reconocimiento, en este sentido constitutivo de lo social, es a la vez interacción recíproca y pertenencia social; es a la vez *inter-subjetivo* y *pertenencia* o *membresía* participante en y de lo social; es el “medio” de lo general social y, con ello, su *lógica* consiste en una “dialéctica de lo general y lo particular” (RoR 181 [121] trad. mod.).¹⁰

Con lo anterior, se ha expuesto una tesis teórico-social o de teoría de la sociedad básica de la teoría del reconocimiento:¹¹ se trata de si la sociedad moderna *en su conjunto*, o al menos en todas sus esferas centrales —en un principio identificadas en torno al amor, el derecho y la solidaridad¹²—, puede entenderse de acuerdo con el modelo de lo social teorizado a partir de la noción de reconocimiento y de si, al mismo tiempo, la sociedad *en general* —es decir, el *concepto* de sociedad determinado y delimitado por el reconocimiento— pone adecuadamente en cuestión, o no, la forma y determinación vigente de la sociedad misma. La pretensión de formular una “teoría de la sociedad” (una *Gesellschaftstheorie* y no solo una *Social Theory*) está, a mi modo de ver, presente desde el principio.¹³

Estas apreciaciones (muy) generales, no son sin embargo más que el inicio imprescindible para abordar la teoría del reconocimiento de Honneth. En la medida en que mi intención no es la de una reproducción parafrástica de su desarrollo teórico —ni siquiera la re-

-
10. Esta comprensión del reconocimiento recíproco como efectuado entre diferentes miembros, es decir, como “medio” o mediación de lo general social, es acentuada ya por Habermas en “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, TécnoS, Madrid, 2010 [1968] (trads. M. Jiménez-Redondo & M. Garrido), pp. 11-52 (especialmente, p. 26). Dicho de otro modo: el reconocimiento es la relación dialéctica entre la forma social general y la instancia particular de esta forma en la que el sujeto capacitado y habilitado por el proceso de socialización lo es también para la significativa actividad de reconocimiento y, por ello, debe ser reconocido como una realización particular de una forma socialmente general.
11. También contra quien va dirigida: se trata de “comprender la conformación de la forma burguesa-capitalista de sociedad como un orden institucionalizado de reconocimiento” (RoR 162 [109] trad. mod.) frente al “hablar, con Luhmann y Habermas, del capitalismo como sistema ‘sin normas’ de procesos económicos” (RoR 167 [112]). Esta determinante apreciación —clave en el debate con Nancy Fraser— no debe hacernos perder de vista, sin embargo, que la tesis básica de comprensión de lo social y de la sociedad tiene implicaciones que van mucho más allá de la cuestión del pertinente (o no) aislamiento teórico de “factores puramente económicos o sistémicos de los elementos culturales con respecto al orden económico capitalista [...]” (RoR 185 [123]).
12. Digo en un principio porque las esferas del reconocimiento han sufrido un cambio (o una extensión) no poco relevante desde el mismo momento en el que Honneth, en *Das Recht der Freiheit* (2011), toma como referencia la estructura societal —familia, sociedad civil y Estado— de las *Grundlinien* de Hegel, e incluso la subdivide y, en parte, la altera.
13. Para una distinción entre *Gesellschaftstheorie* y *Social Theory*: Andreas Reckwitz, “Vorwort. Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie jenseits des Rationalismus”, en *Kreativität und soziale Praxis :Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Transcript, Bielefeld, 2016, pp. 7-19.

construcción exegéticamente rigurosa de todas las aristas que desarrolla o simplemente toca— debe irse más allá de estas apreciaciones para poder llegar al punto que realmente me interesa: abordar la teoría del reconocimiento de Honneth desde el punto de vista de su pretensión de formular una teoría *normativa* de la sociedad, una teoría de la *normatividad* social, o, si se quiere, una teoría *crítica* de la normatividad de la sociedad.¹⁴

En tal sentido, en el de su pretensión *crítica*, ya se situaba el temprano trabajo de Honneth *Kritik der Macht* (1989),¹⁵ en el cual, sólo retrospectivamente, podría observarse un vocabulario hegeliano y una serie de suposiciones que conforman su posterior *Kampf um Anerkennung* entono a las expectativas y capacidades normativas de los sujetos sociales. Si bien en ninguno de los dos se entabla discusión alguna sobre la metódica de la crítica *inmanente*, la dinámica misma que impulsan —la cooperación social (pero también la contestación)— dentro de una comunidad social dada ya podría considerarse en tal sentido, es decir, como surgida de la naturaleza misma del vínculo social o de la propia comunidad que *es* lo social. Con estos movimientos conceptuales, Honneth habría pretendido ya entonces asegurar un terreno desde el cual podría construir una teoría social abarcadora que es inherentemente *crítica* —y cumplir la ambición de continuar o actualizar el programa original según lo establecido en el afamado artículo de Max Horkheimer.¹⁶ Dado que la concesión y recepción mutua del estatus normativo sería la función sistemática y, a la vez, la postura intencional constitutiva de lo social —es decir, la gramática y estructura del reconocimiento en una configuración social dada apela tanto al participante como al observador—, la crítica social, en consecuencia, no sería un juego externo y mucho menos una visión de la sociedad (de nuevo) desde “ningún lugar”, sino parte de la vida social misma que surge de una falta de congruencia recurrente de las demandas de reconocimiento y su realización. Según esta visión de *lo social* “[l]a crítica [...] es inmanente a la vida social; [...] es, por así decirlo, natural para la sociedad”.¹⁷

14. En este sentido, mi aproximación dista de tres monografías sobre Honneth prominentemente citadas (aunque, por cierto, imprescindibles): J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, op. cit.; Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lexington Books, New York & Plymouth, UK, 2013; y Christoph F. Zurn, *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, Polity Press, Malden, MA, Cambridge, UK 2015.

15. Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1989 [trad. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009 (trad. Germán Cano)]. Para una revisión crítica de este trabajo: Danielle Petherbridge *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lexington Books, New York & Plymouth, Parte I. Para una aproximación más amigable e incluso reconstructiva: Bernard E. Harcourt, *Critique & Praxis: A Radical Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action*, Columbia University Press, New York, 2020, pp. 140-144.

16. Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires y Madrid, 1974 (trads. Edgardo Albizu & Carlos Luis), pp. 223-271.

17. Martin Saar, “Immanent Normativity and the Fact of Domination: Notes on ‘Immanent Critique’”, en Julia Christ, Kristina Lepold, Daniel Loick & Titus Stahl (eds.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*, Rowman & Littlefield, London & New York, pp. 51-66, aquí, p. 53. Para la “ruta alternativa” que Saar emprende de una “crítica basada en la inmanencia de la normatividad” desde Honneth, pero por medio de Spinoza más que de Hegel, y que llega hasta Foucault, véase *Ibid.* pp. 54-66 y Martin Saar, “Immanente Normativität”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, pp. 139-162.

Reuniendo las dos hebras hasta aquí expuestas, mostraré primero en qué sentido la teoría del reconocimiento puede (o debe) entenderse como una teoría crítica de la normatividad social y, en tal sentido, donde entiendo que se encuentran sus límites. Al contrario de lo que muestran algunas de las objeciones más relevantes, estos límites nos se encuentran, a mi modo de ver, en una ambivalencia “constitutiva” (respecto de la libertad) del reconocimiento, sino precisamente en la comprensión del reconocimiento *como* lo social (4.1). Ante estas objeciones, Honneth ha venido respondiendo, por lo general, con una sucesión de aclaraciones sobre qué debemos entender por reconocimiento y por el estatus normativo que conlleva, lo que conduce inevitablemente a un endurecimiento (“normativo”-prescriptivo) del concepto y al problema adyacente que esto conlleva: no su capacidad de crítica en sí misma, sino en su pretensión de *inmanencia*. Ante estas y otras vicisitudes de su teoría del reconocimiento, Honneth parece haber reaccionado, más recientemente en *Anerkennung* (2018),¹⁸ con un intento de integración en el que, ante una serie de “puntos ciegos” de la teoría del reconocimiento, desvela, a mi entender, el *límite* intrínseco no sólo de su propia teoría, sino de toda teoría crítica de la normatividad social: su “naturalización” (4.2.). Es en este punto donde emerge —como complemento— tanto la noción de “segunda naturaleza” que Menke ha venido articulando con Hegel (*Entreacto*) como la crítica genealógica que procede de sus estudios sobre la crítica del derecho (4.3.).

4.1. Reconocimiento y libertad: la ambivalencia de lo social

§2. Epistemología moral y reciprocidad mutua. No en menor grado por las variaciones en el uso y significado de la noción de reconocimiento,¹⁹ los desarrollos teóricos de Honneth

18. Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2018 [trad. *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Akal, Tres Cantos (Madrid) (trad. S Chaparro)]. En adelante citado como *Ann* seguido de la página y, entre corchetes, la página de la traducción.

19. Como tal, la noción de reconocimiento puede tener diferentes acepciones y significados según la lengua en la que la manejemos: en alemán, *Anerkennung* señalaría sólo aquel contenido normativo vinculado con “el otorgamiento de un estatuto positivo”, mientras que en inglés y en francés —respectivamente, *recognition* y *reconnaissance*— abarca adicionalmente “el significado epistemológico del ‘reconocer’ o ‘identificar’ a algo o a alguien como tal” (Axel Honneth, “Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 103-130, aquí, p. 109. En lo que sigue, tanto este como otros artículos de la recopilación *Das Ich im Wir* (2010) son citados, con la debida distinción, como IW, seguido de la página). A esta dificultad se añade que el concepto puede ser aplicado en los tres ámbitos lingüísticos también para “los actos de habla de la ‘confesión’ o del ‘conceder’ o ‘admitir’, donde el ‘reconocer’ recibe primariamente un sentido de pura referencia a sí mismo” (Véase Avishai Margalit, “Recognition II: Recognizing the Brother and the Other”, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 75, no. 1, 2001, pp. 127-139). Como fenómeno social, y no siempre en directa vinculación con Hegel, el reconocimiento suele referirse vagamente a actitudes o prácticas a través de las cuales sujetos individuales o grupos sociales son ratificados en algunas de sus cualidades (sean o no ellos mismo quienes se las adscribirían). Las dosis de complejidad crecen una vez que entran en liza, por un lado, la relación del modelo hegeliano con el concepto kantiano de “respeto”, y, por otro, y como perspectiva interpretativa derivada de Wittgenstein, un *acknowledge* que hace las veces de *reacción* performativa a las exteriorizaciones vitales de otras personas (sobre todo a través de los escritos de Stanley Cavell donde la categoría ha penetrado por ese camino en el círculo interior de la filosofía analítica: véase: S. Cavell, “Conocimiento y reconocimiento”, en *¿Debemos querer decir lo que deci-*

desde la publicación de *Kampf um Anerkennung* han dado hasta la fecha buena cuenta de desplazamientos de su propia noción. Sin embargo, si finalmente, y ante la exigencia de especificar *qué* se reconoce cuando se reconoce *algo* en *alguien* (y, seguidamente, si este reconocimiento debe entenderse como un acto “atributivo” o simplemente “receptivo”), el concepto ha manifestado cambios significativos, lo hace en todo caso sin abandonar su referencia y pretensión de dirigirse a algo irrenunciable para las personas en la misma realidad social. Por este camino, las connotaciones que la noción adquiere —y que no poseía²⁰—, podrían venir a concretarse en la definición de “un comportamiento *reactivo* con el cual respondemos de forma racional a las propiedades de valor de otras personas”.²¹ Esta definición básica —que no es sino una respuesta a esos dos enfoques alternativos singularmente opuestos y con implicaciones diferentes: atributivo y receptivo—, puede entenderse también como un lugar sistemático que parece proporcionar toda una serie de clarificaciones clave sobre la forma concreta del reconocimiento, esto es, en la forma de premisas básicas sobre las que, habiendo en principio un amplio consenso en las discusiones, podrían plantearse las concreciones pertinentes.

Sin embargo, e incluso antes de explorarla, debemos ver el esfuerzo por aclarar la condición “epistemológica” singularmente *moral* de un “acto de reconocimiento”.²² Su primer paso lo marca una la distinción entre el *conocer* (*erkennen*) y *reconocer* (*anerkennen*) en la que Honneth va a encontrar uno de los recursos más productivos: la experiencia *negativa* de “ver a través de” una persona y tratarla como socialmente “invisible” —el punto de par-

mos? 2017, pp. 311-344; singularmente atractivos, por su relación con la noción de reconocimiento de Honneth, son los trabajos de Davide Sparti: “Responsiveness as Responsibility: Cavell’s reading of Wittgenstein and King Lear as a source for an ethics of interpersonal relationships”, 2000, pp. 81-107, y “Acknowledging acknowledgment: significados y funciones de una categoría cavelliana”, en D. Pérez Chico & M. Barroso Ramos (eds.) *Encuentros con Stanley Cavell*, 2009, pp. 243-262.). Incluso doblamos la dificultad una vez que a las dos anteriores se suma la más reciente distinción entre reconocimiento y “reconoscibilidad” (*recognizability*) (Véase: Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010 (trad. B. Moreno), pp. 13-29 y de la misma autora: “Recognition and Mediation: A Second Reply to Axel Honneth”, en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, 2021, pp. 61-98, esp. p. 63.)

20. En 2003, se publica una edición de KA que contiene, como “Postfacio”, una respuesta de Honneth a las discusiones mantenidas en un coloquio que tuvo lugar en la Universidad de Jyväskylä (Finlandia) en 2001 y que ya había publicado en la revista *Inquiry*. En la aproximación común al problema de la conceptualización del reconocimiento que plantean, principalmente, Arto Laitinen y Heikki Ikäheimo —si bien con versiones diferentes—, Honneth parece encontrar un motivo para superar el, hasta el momento, confiable esquema general que le proporcionaba el Hegel de Jena (Véase la introducción a: Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003, pp. 7-8). Para el simposio: “Symposium on Axel Honneth and Recognition” en *Inquiry* (vol. 45, no. 4, 2002); para la respuesta de Axel Honneth, que posteriormente fue publicada como “Nachwort” a KA, véase: A. Honneth “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” (pp. 499-519); para las aportaciones clave de estos autores, véase: H. Ikäheimo, “On the Genus and Species of Recognition” (pp. 447-62) y A. Laitinen, “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?” (pp. 463-78), ambos en *Inquiry* (vol. 45, no. 4, 2002).
21. A. Honneth, “Antworten auf die Beiträgen der Kolloquiumsteilnehmer”, en Ch. Halbig & M. Quante (eds.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, LIT Verlag, Münster, 2004, pp. 99-121 (aquí p. 106, curs. mías).
22. A la caracterización “moral” del acto de reconocimiento le acompaña no sólo el esbozo de un “realismo moderado de los valores”, sino la referencia a una “segunda naturaleza” que, por otro lado, parece haber perdido ya todo el peso en la confección teórica central de su último escrito *Anerkennung* (2018)

tida de esta distinción²³—, dirige el reconocimiento hacia un “acto expresivo” a través del cual en el encuentro intersubjetivo se le confiere al otro el significado *positivo* de una “aprobación” o “apreciación”; adjudicándole una “preeminencia” sobre un mero conocer—como acto no público, cognitivo, de “neutralización de un reconocimiento original”—, el fenómeno ahora primordial del reconocimiento “depende de medios, en los que se expresa el hecho de que la otra persona debe poseer una ‘vigencia’”; medios que serán singularmente “equivalentes a expresiones vinculadas a lo corporal” (Uns 15 [170]).

En un principio, el segundo paso toma el rasgo de una justificación vinculada a los gestos miméticos y expresiones faciales de la interacción del infante con sus cuidadores de referencia,²⁴ pero inmediatamente se va más allá en la medida en que se quiere llegar hasta las actitudes fundamentalmente aprobatorias de una disposición motivacional para las relaciones adultas. En esta ocasión, y en lugar de recurrir a la teoría de la relación del objeto y las investigaciones del infante, será más bien Helmuth Plessner quien tome la iniciativa, pues es a través de la identificación de estas expresiones como “abreviatura” o “reducción simbólica [*symbolischer Verkürzung*]” —como “metáfora [*Gleichnis*]” de una acción moral²⁵— que éstas podrían entenderse ya como reconocimiento debido al “carácter performativo” que acompaña a sus simbolizaciones —“formas de reacción” que serían “necesarias” para “‘hacer justicia’ a la persona reconocida” (Uns 18 [172] trad. mod.). De esta forma, y ya sea en sustitución, como complemento o con independencia de los actos lingüísticos, el caso es que con los diferentes gestos expresivos corporales que debieran entenderse como reconocimiento se “dan a conocer abiertamente a la persona que tenemos enfrente que se le ha aprobado socialmente o que se le concede vigencia en el papel tipificado por la sociedad que desempeña” (Uns 19 [173]).

En el camino así marcado, en el que “toda forma de reconocimiento social de una persona” dependerá de una “retrorreferencia simbólica [*symbolischen Rückbezug*]” de gestos y ademanes de visibilidad social del “ser humano”, cada forma de reconocimiento representará un “fundamento simbiótico” que, a través de tales gestos, hace las veces de una mediación visible de aprobación o vigencia (Uns 20 [174]), de forma que, en su paso final, la noción de reconocimiento resultaría de la caracterización de estas mediaciones como acción específicamente moral —en el sentido kantiano de la noción de respecto o *Achtung*—, lo cual pasa por conferirles el carácter de una “metacción” que represente ya una expectativa de comportamiento y la motivación a su respuesta (Uns 21 [175]).

Lo más relevante de este último paso es que, en este punto de una caracterización moral, el reconocimiento se encuentra tan sólo a las puertas (aun sin cruzarla) de la formulación

23. Véase para esto: Axel Honneth, “Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung”, en Uns 10-25, aquí, p. 15 (hay traducción de F. J. Hernández y B. Herzog en: *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, pp. 165-182. En esta clave, la de la invisibilidad, Benno Herzog desarrolla un buen despliegue de las intuiciones fundamentales de la teoría del reconocimiento de Honneth. Véase, Benno Herzog, *Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020, esp. cap. 2.

24. Como en sus aproximaciones al psicoanálisis (véase capítulo 4.2), Honneth se apoya para esto en las investigaciones sobre la primera infancia de David Stern y René Spitz.

25. Helmuth Plessner, *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Trotta, Madrid, 2007 (trads. Ll. Duch & L. García), p. 82.

hegeliana que posteriormente tomará forma como autolimitación o autodesrestricción.²⁶ Efectivamente, la comprensión del reconocimiento como metacción moral a través de expresiones y gestos corporales debiera conllevar la “supresión de la inclinación egocéntrica” del sujeto así como, o por ello, su necesario descentramiento —en la medida en que se le confiere al otro una “autoridad moral sobre mí” en la que “estoy motivado al mismo tiempo a tratarlo en el futuro de acuerdo a su valor” (Uns 22 [176])— según la afamada formulación de Kant del respeto como la “representación de un valor que doblé mi amor propio”.²⁷ En definitiva, y pese a que en posteriores formulaciones no se pueda afirmar con rotundidad que Honneth persista en la idea de que “la moral coincide incluso con el reconocimiento” (Uns 24 [177-178]) —y sí que las formas de reconocimiento preservan una “índole común moral [*moralische Gemeinsamkeit*]” (Uns 22 [176])—, lo relevante de esta primera precisión epistemológica de la noción de reconocimiento es que, por este camino, se formula ya tanto un modelo de recepción o “percepción evaluativa” singularmente humana que impele al sujeto a reaccionar —y no se configura sólo como el resultado de una adscripción externa— en las que “damos a conocer públicamente” la valoración del otro (Uns 27 [180]), como *también*, y por otro lado, la formulación de la tesis —de carácter antropológico, pero estrechamente vinculada a valores vigentes— de la “preeminencia del reconocimiento” sobre el conocimiento.²⁸

Llegado a este punto, la clarificación o condición específicamente “moral” de la noción de reconocimiento encuentra un punto común de discusión, singularmente original, en su acepción específicamente alemana —*Anerkennung*—, pues esta apunta a una afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos sin que haya que excluir por ello que se pueda establecer una vinculación sistemática con otros significados.²⁹ Seguidamente, y con la acentuación de del carácter de acción, conducta o comportamiento —o, en todo caso, de una eficacia en el plano de la acción—, se advierte de que el reconocimiento no puede agotarse en meras palabras o declaraciones simbólicas, sino que debe ser entendido ante todo como generador de una credibilidad, de importancia normativa, para el sujeto reconocido. Tal acto (comportamiento o conducta) de reconocimiento debe representarse, de facto y además, como un fenómeno distintivo en el mundo social, pero no uno derivado de una

26. En un artículo publicado en 2006, Honneth sigue expresándolo de forma similar: como *moral* se puede caracterizar a aquella de nuestras acciones que “se deja determinar por el valor de las otras personas”. Axel Honneth, “Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht”, en IW pp. 103-130, aquí, p. 119 (hay traducción de J.M. Romero Cuevas en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, vol., no. 35, pp. 51-70]. Como en ocasiones anteriores, se abrevia con IW la cita de la recopilación de artículos de: Axel Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010.

27. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002 (ed. & trad. R Rodríguez Aramayo), p. 93.

28. Con posterioridad, Honneth despliega esta tesis de la “preeminencia del reconocimiento” sobre el conocimiento —con matices y pretensiones que no tiene todavía aquí— como base ontológico social desde la cual abordar una reactualización de aquella forma característica de crítica social que Georg Lukács puso en circulación: reificación o *Verdinglichung*. Para el intento de Honneth en general véase: *Verdinglichung Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Berlin, 2015 [2005] (trad. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007 (trad. G. Calderón). Es de recibo apuntar que, aquí, la noción de reconocimiento es en realidad más “profunda” (o “existencial”) y debe distinguirse de la noción de reconocimiento moral (Ibid. p 59n [para la traducción p. 81n]).

29. Para lo siguiente, véase tanto el “Nachwort” a KA (320-324) como “Ideologie als Anerkennung” (IW 111-114).

acción orientada en otra dirección, sino uno que debe, en su expresión, identificar una intención independiente: ya sea en gestos, actos de habla o incluso medidas institucionales, su propósito primario debiera estar dirigido positivamente a la existencia de otra persona (o grupo)³⁰. Finalmente, se precisa que el concepto de reconocimiento deba necesariamente abarcar diferentes subtipos, ya que tan sólo con la generalidad conceptual no podrían precisarse aquellas *conductas* del amor, respeto jurídico o apreciación del valor —todas ellas actitudes fundamentales e igualmente reconocitivas— mediante las que se debiera, en principio, proporcionar el marco de una teoría social. Expresado de forma sintética:

el reconocimiento debe ser concebido como género de diferentes formas de *actitud práctica* en la que cada vez se refleja el objetivo primario de una determinada afirmación del que está enfrente [...] [T]ales comportamientos afirmadores poseen un carácter indudablemente *positivo*, porque permiten al destinatario *identificarse con sus cualidades* y con ello alcanzar una mayor *autonomía*, [...] el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales (IW 111, curs. mías)³¹.

Esta breve formulación —al modo de cuatro premisas básicas— para un uso conceptual medianamente claro del concepto reconocimiento no exime, sin embargo, de la dificultad que presenta el carácter de comportamiento afirmativo que lo define *ab initio*, es decir, si debemos comprender el reconocimiento más bien como un acto *atributivo* (Ikäheimo) o como uno *receptivo* (Laitinen).

Como *acto atributivo*, el reconocimiento entendería la afirmación constitutiva de valor de cualidades de otra persona mediante una atribución, en cierto modo novedosa, que añadiría o prestaría al sujeto en cuestión un estatuto que no poseía antes; en tal caso, se podría hablar aquí de una “realización productiva” del reconocimiento en la medida en que el estatus o las cualidades positivas que posee una persona o un grupo social son *generadas* mediante el mismo acto de reconocimiento de una manera determinada y en todo caso significativa.³² Como *acto receptivo o perceptivo*, concebiríamos la afirmación constitutiva de valor de un sujeto confirmando públicamente, aunque ahora sólo de forma secundaria, una cualidad o estatus ya existente de manera independiente; podría hablarse, entonces, de una “realización reproductiva” del reconocimiento de forma que el estatuto o las cualidades positivas que posee una persona o un grupo social son más bien *restituidas* mediante el acto de reconocimiento de una manera determinada y en todo caso significativa.³³

30. Como es fácil ver, esto excluiría concebir como reconocimiento actitudes positivas que acompañan forzosamente el seguimiento de toda una serie de intereses diversos de interacción igualmente cotidianos.

31. El concepto de *reconocimiento* necesita de una formulación en términos “indudablemente positivo[s]” para poder tolerar después distinciones entre “correcto” y “falso”, entre “justificado” e “ideológico”, o para directamente indicar una forma patológica; esta aclaración sólo puede aportarse, sin embargo, mediante “una fijación categorial que no se asusta de delimitaciones y restricciones”, es decir, una apuesta decidida por “un acto moral, que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social” (IW 110).

32. Ikäheimo, “On the Genus and Species of Recognition”, op. cit.

33. Laitinen, “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood”, op. cit. Al margen de que Honneth se decante, en este momento, por una comprensión *receptiva*, resulta relevante apuntar que, del manejo de ambas posibilidades y con la especificación de las respectivas *virtudes e inconvenientes* de cada modelo, Honneth desplaza el campo teórico de lo estrictamente epistemológico-conceptual a uno relacionado con la comprensión de en qué debe consistir la idea de una *segunda natu-*

Las *virtudes* de ambos modelos corresponderían a dos intuiciones que, en principio, parecen resultarle igualmente convincentes. Si el modelo atributivo rinde cuentas a la intuición de que el acto de reconocimiento debe ser *constituyente* en su atribución de capacidades particulares a una persona o un grupo, el modelo de la percepción o recepción haría justicia, por su parte, a la intuición de que el comportamiento de reconocimiento debiera estar *motivado por razones prácticas*, a saber: en, con, y/o mediante él, reaccionamos de manera correcta o adecuada a “cualidades evaluativas” que los seres humanos poseen previamente de diversos modos. Aquí, donde sólo el modelo de atribución parecería responder a la pretensión de un vínculo con los valores generalmente reconocidos —pero a costa de perder de vista el *criterio interno moral* al que Honneth ya había ligado su propuesta—, surgen los respectivos *inconvenientes* que presentan ambas formas de concepción del acto de reconocimiento: ambas parecen dirigirse a la doble consideración de un vínculo con un realismo de los valores y la condición de estar vinculado a la idea de un acto moral.³⁴

La forma en la Honneth parece haber resuelto estas dificultades es, principalmente, acentuando la necesidad de reciprocidad o mutualidad como condición del reconocimiento, pero también, paralelamente, con una profundización adicional en la que en el encuentro intersubjetivo (singularmente recíproco o mutuo) el estatus normativo que los sujetos se conceden debe reflejar —para poder ser entendido como reconocimiento— la condición de una autolimitación o autodesrestricción (en el otro y en uno mismo). Este paso, que viene a unificar las nociones de reconocimiento y libertad a través de Hegel, se presentaba ya en *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), será central en *Das Recht der Freiheit* (2011) y se ha afianzado, en los términos más generales de una teoría del reconocimiento, en *Anerkennung* (2018). Sin embargo, con esta ligazón entre reconocimiento y libertad a través de la noción de autolimitación o autodesrestricción, algo parece haberse quedado por el camino. Si bien permanece inquebrantable su adhesión a un marco o enfoque de aproximación general a la sociedad que prioriza las esferas de valor prácticamente ha desaparecido la referencia a una noción, la de “segunda naturaleza”, a la que le acompañaban siempre una serie de indicaciones que presumiblemente la dotaban de la mayor de las relevancias: en la segunda naturaleza se representan “estructuras existenciales” de nuestro “mundo de la vida” (KA 308, 323 y 332 y Uns 15 y 24n) y estas estarían ligadas al reconocimiento social.

raleza de los valores en los que están insertas las relaciones de reconocimiento. Este desplazamiento hacia la consideración de una segunda naturaleza del reconocimiento se perderá después.

34. Aunque me interesa mucho más la forma en la que Honneth parece haber resuelto estos inconvenientes, esto no quita para una breve aclaración de los mismos. Respecto al acto de atribución, el inconveniente se encuentra en el punto en que parece encontrarse la virtud del modelo de la recepción: si a través del comportamiento reconocedor de otro sujeto deben ser meramente atribuidas cualidades positivas, entonces “no poseemos ningún criterio interno para juzgar acerca de la corrección o adecuación de una tal atribución” (IW 113); al marco de variación del reconocimiento no se le puede establecer, por tanto, ningún límite porque debemos considerar toda cualidad como posible capacidad o elemento definidor del estatuto de una persona en tanto que sólo llega a ser efectivo a través de un acto de atribución. En este punto, sólo ofrecería una salida la tesis de que la legitimidad del reconocimiento se limita a la cualidad normativa de su puesta en práctica, pero entonces el concepto de reconocimiento perdería todas aquellas implicaciones morales que precisamente debieran hacerla diferenciable de una mera propuesta de etiqueta sociológica. Respecto al modelo de recepción o de respuesta, el inconveniente está, a la inversa, en que para poder sostener que con el comportamiento de reconocimiento se reacciona *correctamente o adecuadamente* a las cualidades valiosas de una persona o de un grupo, debe presuponerse la “existencia objetiva de valores” de una manera que ya no sería compatible con una comprensión de su carácter constituyente.

Precisando algo más esta mera referencia a la pérdida de relevancia de una noción que se antojaba como clave en futuros desarrollos, se puede observar la magnitud que parecía poder llegar a tener. Honneth llega a afirmar que “el mundo de la vida puede entenderse como el resultado de la aparición de una ‘segunda naturaleza’ en la que nos orientamos habitualmente en un ‘espacio de razones’ cambiante” y cuyas “estructuras existenciales” pueden estudiarse desde una “fenomenología lingüísticamente informada para la que los resultados científicos no carecen de significación sistemática” (KA 308); más aún: “el mundo de la vida social tendría que concebirse como una especie de ‘segunda naturaleza’ en la que los sujetos se socializan aprendiendo gradualmente a experimentar las cualidades evaluativas de las personas” (KA 323); y, finalmente, y en relación con la noción de reconocimiento, deberemos entenderlo como “una reacción comportamental con la cual respondemos racionalmente a cualidades evaluativas que aprendimos a percibir en la medida en que estamos integrados en la segunda naturaleza de nuestro mundo de vida” (KA 332)

En cualquier caso, es decir, a pesar de la pérdida de peso de la relación entre reconocimiento y segunda naturaleza, debe quedar claro la comprensión específicamente “positiva” del reconocimiento de Honneth, así como la caracterización tanto *receptiva* como *atributiva* o, más específicamente, “mutua” o “recíproca”: implica la afirmación evaluativamente positiva, y por tanto normativo-prescriptiva, de las cualidades del otro y de las propias.³⁵

§3. Órdenes del reconocimiento como limitaciones normativas. La caracterización “positiva” o “afirmativa” del reconocimiento está directamente relacionada con la imagen de que una práctica social (si es como tal de reconocimiento) mejora la libertad dentro de la sociedad, lo que da pie a abordar la cuestión del desarrollo de una concepción plausible de la práctica emancipadora o liberadora. Es precisamente de esta imagen fundamentalmente “positiva” o “afirmativa” del reconocimiento (o de la praxis de reconocimiento)³⁶ de donde, sin embargo, proceden también gran parte de las reacciones más incisivamente opuestas a la noción de reconocimiento —en parte porque lo que debe, en consecuencia, considerarse como “negativo” en una práctica social concreta es catalogado, de forma algo inespecífica, como “lo otro” del reconocimiento.³⁷ Este “otro” del reconocimiento —que Honneth articuló desde *Kampf um Anerkennung* como desprecio o menosprecio (*Mißachtung*)³⁸—, no parece cubrir complemente la comprensión de lo social y sí despertar con ello una profunda inquietud —“negativa”— de no fijar adecuadamente la relación entre reconocimiento y poder o dominación. La llamada “versión negativa” del reconocimiento no tendría que ver, entonces, con una mayor capacidad de descubrir o identificar “estructuras patológicas” de

35. Este es el principal común denominador entre KA y el afamado escrito de Charles Taylor sobre la “política del reconocimiento”. Véase, Ch. Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op. cit., pp. 48-107.

36. Para una exposición sucinta y clara: Kristine Lepold, “Examining Honneth’s Positive Theory of Recognition”, *Critical Horizons*, vol. 20, no. 3, 2019, pp. 246-261.

37. Patchen Markell, *Bound of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 2003 y Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

38. Véase especialmente. KA cap. 6 y “Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”, en *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000, pp. 88-109. También, anterior a ambos, “Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung”, *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 44, no. 12, 1990, pp. 1043-1054 (el primero con traducción en *La sociedad del desprecio*, op. cit., pp. 127-146, el segundo en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 5, 1992, pp. 78-92)

reconocimiento —tampoco, más específicamente, con aquellas que dañan la capacidad de los individuos para relacionarse críticamente con su entorno social—, sino en principio sólo con la idea de que habita en toda comprensión del reconocimiento una *ambivalencia* (en mayor o menor grado) *constitutiva* respecto a la posibilidad de libertad, liberación y/o emancipación. Una vez que reconocemos que la libertad es un logro social y que depende por ello no sólo de otros concretos, sino de todo un entorno de normas, reglas y prácticas sociales —que define nuestro estatus como sujeto, y que nos precede—, no sería esta matriz social —en sí misma— algo que podamos autodeterminar libremente, sino algo que domina o restringe por sí misma las opciones de las que disponemos.³⁹

Con estas breves notas sobre la comprensión “negativa” del reconocimiento y la emergencia de una línea argumentativa que desafía, por así decirlo, la comprensión completa de la teoría del reconocimiento, hemos dado también, sin mencionarlo, un paso hacia otro nivel de teoría. Efectivamente, el entrecruzamiento de la consideración meramente atributiva que acentúa los aspectos negativos del reconocimiento con la tesis de su ambivalencia constitutiva, se convierte, por este camino, en la objeción por excelencia a toda práctica de reconocimiento, olvidando sin embargo que este camino no es ya el de la precisión epistemológica del concepto, sino el de su caracterización como fenómeno social estructural: este es un camino más ligado a lo que Honneth denomina “órdenes del reconocimiento”, cuya idea central es que las expectativas de comportamiento atribuidas a los sujetos serían el producto de elevar reivindicaciones o demandas ante otros de un potencial profundamente arraigado. Dicho de otro modo: tales demandas o reivindicaciones siempre deben su justificación normativa, su impulso, a unos principios *institucionalmente* anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia. Del entrelazamiento interno de expectativas de reconocimiento —o, en su forma negativa, experiencias de falta de respeto o menosprecio— y de principios de reconocimiento históricamente institucionalizados, emerge el esbozo inicial de cómo debe interpretarse la conexión entre los discursos sociales de reconocimiento y su misma justificación.

Nos encontramos, por tanto, ante el otro costado de la conceptualización teórica del reconocimiento, pero también añadiendo ya un grado más de exigencia: no se tratará de oponer una serie de expectativas de reconocimiento trazadas en lo conceptual desde el exterior de forma que, en potencia, puedan representar el sustrato básico de la realidad social, sino que se pretende proceder de forma que se permita apreciar en grado suficiente que “las formas de reconocimiento recíproco están ya institucionalizadas siempre en cada realidad social” (RoR 161 [108]).⁴⁰ Son los “déficit o asimetrías internos” de la institucionalización

39. Aunque haré alguna aclaración a colación de la corriente francesa del reconocimiento (6.2.), baste por ahora señalar que la caracterización “negativa” suele centrar su atención en la dimensión *atributiva* —sin a veces apreciar la condición recíproca o mutua que en Honneth define el concepto— incluso hasta extenderla hasta consideraciones ontológicas sobre lo social. Querer ser juzgado como merecedor de un determinado estatus, sin arbitrariedad ni carencia de sentido, requeriría en tan gran medida depender de normas que impliquen juicios correctivos que están necesariamente fuera de nuestro control —esta sería la línea argumentativa principal—, que de ello se seguiría que las normas de reconocimiento constituirían en sí mismas un *límite* para nuestra libertad y/o emancipación: podríamos emanciparnos *a través y dentro* de las relaciones sociales que se permiten, pero no podremos emanciparnos o liberarnos *de* estas normas, como tampoco depende de nosotros, en el fondo, aceptarlas o rechazarlas (para esto 6.3.).

40. Esta tesis, como hemos visto en el *Interludio*, se sitúa como *premisa* en la elaboración de *Das Recht der Freiheit*.

de las formas de reconocimiento lo que podrá desencadenar en primera instancia una suerte de “lucha por el reconocimiento” y, con ello, mostrar como el planteamiento de los órdenes del reconocimiento está estrechamente ligados a la pretensión de encontrar un fondo teórico para la explicación de los conflictos sociales.⁴¹ La tesis sobre los órdenes del reconocimiento responde, por tanto, a un intento de explicación del “orden moral de la sociedad como frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento” (RoR 161 [109]) y sólo a partir de aquí podría mostrarse, en un segundo paso, que este orden de reconocimiento puede desencadenar conflictos sociales en diversos niveles, los cuales, por regla general, remiten a la experiencia moral de lo que, por tanto, se interpreta como una situación injusta.

Como se puede apreciar, el argumento en el que se justifican los “órdenes de reconocimiento” ya no discurre por el camino de una justificación estricta o tendencialmente antropológica de la persona que descansa en las posibilidades y condiciones de autorrealización individual (como ocurría en la dilucidación moral del reconocimiento y su preeminencia sobre el conocimiento), sino que su dependencia característicamente humana se articula ahora en los términos de una mediación a través del modo particular en que se institucionaliza la mutua concesión del reconocimiento en una sociedad.⁴² Los pormenores de la comprensión de los órdenes del reconocimiento están intrínsecamente ligados, ahora, al avance o desarrollo social y moral de la sociedad capitalista burguesa como resultado de una diferenciación de tres esferas de reconocimiento que habrían llegado a establecer tres formas distintas de relaciones sociales en las que los miembros de la sociedad pueden contar, de distintas maneras y de acuerdo con principios diferentes, con reconocimiento recíproco.⁴³

-
41. Pese a ser una de las motivaciones iniciales de la teoría del reconocimiento de Honneth, la articulación de los conflictos sociales no será el principal objetivo de esta exposición; baste señalar, sin embargo, que es relativamente complicado separar el entrelazamiento de ambos, órdenes del reconocimiento y conflictos de motivación moral, hasta el punto de que los primeros debe servir para hacer visible el estrato profundo del que proceden los segundos.
 42. Las expectativas subjetivas de reconocimiento se trazan ahora a través de esferas de reconocimiento diferenciadas siendo ellas las que facilitan la clave para una “especulación retrospectiva” sobre la peculiaridad de la “naturaleza” intersubjetiva de los seres humanos. En la misma medida, la “autorrelación práctica” de los seres humanos a través del reconocimiento —es decir, una de las tesis principales de KA para con la capacidad de asegurarse reflexivamente de las capacidades y derechos propios— no se comprende como originaria ni establecida de una vez por todas, sino que, como las expectativas subjetivas de reconocimiento, se amplían con el número de esferas que se diferencian en el curso del desarrollo histórico social para el reconocimiento social de componentes específicos de la personalidad.
 43. Por supuesto, Honneth es bien consciente de que el orden social capitalista no ha producido *sólo* las tres formas de relaciones sociales y sus correspondientes formas de autorrelación práctica con uno mismo —es más, debiera considerarse que estos patrones son modificados y ampliados en alguna medida, en *Das Recht der Freiheit* (2011)—, pero a diferencia de otros patrones (de mayor o menor desarrollo y más o menos vigentes), la justificación de Honneth se dirige a expresar la incidencia decisiva de tales formas de relación como “principios normativos internos” —en aquel momento: “amor” (la idea central de las relaciones íntimas), “igualdad” (la norma de las relaciones jurídicas) y el “logro” (la norma de la jerarquía social) (RoR 168 [113])— y con ello quiere decir que representan perspectivas normativas mediante las cuales los propios sujetos puede argumentar razonablemente que las formas vigentes su realización son inadecuadas o insuficientes y es preciso ampliarlas. A diferencia de otras relaciones sociales de origen estructural de la sociedad moderna capitalista-burguesa, las tres esferas de reconocimiento conforman así modelos de interacción normativos, en el sentido de que no pueden practicarse si, en algún grado o forma, sus principios subyacentes no se respetan.

La propuesta de Honneth de las esferas y órdenes del reconocimiento trata específicamente de solventar los problemas identificados en Hegel en la dirección de asumir la *conflictividad estructural intrínseca* de la sociedad moderna y de rectificar la *rigidez institucional* que arrastra.⁴⁴ Para ello, las tres esferas del reconocimiento que surgen en la sociedades modernas deberán dejar claro desde el principio cómo debe distinguirse cada una por “un conflicto interno acerca de la aplicación legítima de su principio respectivo” (RoR 170 [114]). De esta forma, es decir, mostrando el desarrollo de distintos principios de reconocimiento —a cuya luz puede el sujeto declarar experiencias concretas de faltas de respeto inmerecidas e injustificables y se pueden sentar las bases para su ampliación⁴⁵—, la conexión entre las reivindicaciones subjetivas de reconocimiento y los discursos vigentes de justificación podrían establecerse, según este planteamiento y siempre en lo social, a través de las “hondas raíces” del marco normativo (normatividad) que se representa. El contenido de las expectativas contenidas en la configuración de las reivindicaciones estaría influido siempre, por tanto, por unos principios de reconocimiento asentados en el plano institucional de forma que los principios que así los guían dan lugar siempre a unas bases prácticas que preparan la red racional de discursos de cuestionamiento y justificación específicos de cada esfera. Las esferas de acción social —a través de los órdenes normativos de reconocimiento en los que están inmersas— representarían así modelos de interacción, fundamentales por tanto en sentido normativo (normatividad), en los que se expresa la naturale-

44. El resultado de este planteamiento es las distintas esferas de reconocimiento por “encima del nivel concreto en el que hablamos de instituciones sociales o jurídicas” (RoR 174 [116]) tratando, por tanto, esas esferas como alusiones a formas de interacción socialmente establecidas que tienen un contenido normativo en la medida en que están ancladas en distintos principios de reconocimiento recíproco. Adoptando la idea básica de la *Filosofía del Derecho*, pero modificada de esta forma, la idea de la *Sittlichkeit* social sólo designaría “la idea más abstracta posible de un conjunto de esferas de reconocimiento específicas en el plano histórico” (KA cap. 9) y los complejos institucionales representarían “una mezcla de varios” principio de reconocimiento (RoR 174 [116]). Por consiguiente, tomando otro ejemplo obvio, la familia nuclear »burguesa« moderna es una institución en donde la reglamentación legal de las interacciones intra-familiares ha ido complementando el principio de reconocimiento del amor. La introducción del principio jurídico del reconocimiento – una limitación externa de respeto legal entre miembros de la familia – tiene la función típica de proteger de los peligros que puedan derivarse de la »pura« práctica exclusiva del principio del amor y la preocupación recíprocos. Véase para esto: Axel Honneth, “Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen”, en *Das Andere der Gerechtigkeit*. op. cit., pp.193-215.

45. En las relaciones íntimas, este conflicto interno suele adoptar la forma de plantear necesidades recién desarrolladas o no tenidas en cuenta antes, apelando al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplio. Con ello Honneth corrige la tesis, que aún mantenía en *Kampf um Anerkennung*, de que el amor “no admite el potencial para el desarrollo normativo” (KA 282 [211]). Ahora, se muestra convencido de que el amor posee en sí mismo un exceso de validez normativa que surge a través de los conflictos (interpretativos). En la esfera de reconocimiento del derecho moderno, en cambio, adopta normalmente la forma de demostrar que los grupos antes excluidos merecen un reconocimiento legal o que los datos no tenidos en cuenta antes requieren una diferenciación de principios jurídicos, apelando a la idea básica de la igualdad (para esto véase Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2005 (trad. M. Jiménez Redondo), cap. IX; Jürgen Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999 (trad. M. Eskenazi), pp. 189-227). En la tercera esfera de reconocimiento, los individuos o los grupos sociales suelen promover actividades y capacidades descuidadas o infravaloradas hasta entonces, recurriendo al principio del éxito, con el fin de exigir una mayor estima social y, al mismo tiempo, una redistribución de recursos (materiales).

za intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable. Debido a estos principios subyacentes, lo que aquí se establece socialmente en forma de reconocimiento recíproco tiene el carácter de normas públicamente justificadas cuya aplicación social puede estar sometida, en consecuencia, a objeciones y dudas racionales.

Hasta aquí, este breve recorrido debe haber despertado ya ciertas suspicacias, pues a todas luces Honneth parece pertrechar un intento de reinterpretar las sociedades capitalistas modernas estableciendo un marco categorial sin la pretensión de que su descripción sea exhaustiva respecto a sus procesos de desarrollo. Y es que de lo que se trata es, más bien, de revelar las *limitaciones* subyacentes a sus diferentes niveles: si la inclusión o integración social de los miembros de la sociedad tiene lugar a través de mecanismos de reconocimiento mutuo mediante los cuales los individuos aprenden a afirmarse intersubjetivamente en determinados aspectos o facetas de sus personalidades —es decir, aprendiendo a verse ellos mismos como reconocidos respecto a ciertas características—, entonces desde este punto de vista la integración social debe considerarse basada en determinadas “limitaciones normativas” reflejadas en el “orden de reconocimiento de la sociedad”: el intento de Honneth de “reinterpretar el orden de reconocimiento de las sociedades capitalistas modernas” sólo aspira, en realidad, a “*descubrir* los principios normativos que, en gran medida, estructuran sus procesos de comunicación” (RoR 264 [185] curs. mías).

Que la pretensión no sea la exhaustividad descriptiva de la sociedad no quiere decir, sin embargo, que no sea la de la descripción de *lo fundamental*. Honneth asume, desde el principio, que los sentimientos de injusticia social están siempre configurados por los discursos públicos e influidos por el espacio semántico que proporciona la sociedad, y es el considerar que tales discursos o tal espacio semántico aparece y desaparece con total arbitrariedad lo que precisamente quiere descartar: se trata de mostrar que están estrechamente vinculados a todo un repertorio de principios normativos profundos que “*determinan* el horizonte lingüístico de los pensamientos y sentimientos socio-morales de una sociedad determinada”, con lo que el concepto de “orden de reconocimiento” apunta al “estrato de la gramática de la justicia y la injusticia sociales específicas de una época” (RoR 264 [186]) —marca, con ello, por así decirlo, el espacio disponible para las ideas socio-morales como *limitado* en todas las sociedades por los principios que rigen la legitimidad de las reivindicaciones de reconocimiento social.⁴⁶

Honneth aspira, como se habrá podido apreciar, a una teoría de la sociedad sólida en el plano “normativo” (-prescriptivo), pero esto en absoluto va a querer decir, exclusivamente, la afirmación de unos principios o criterios para juzgar las condiciones sociales que luego se apliquen a un determinado orden social con el fin de llegar a unos juicios acerca de unas correcciones o mejoras moralmente justificadas. El concepto del “orden de reconocimiento social” quiere reflejar —por este camino, que no es otro que el de su inspiración hegelia-

46. Si bien las dinámicas de los procesos evolutivos del capitalismo contemporáneo no podrían explicarse exclusivamente a través de esta ordenación estructural normativa, la pretensión de Honneth, en última instancia, es la de dejar en claro las limitaciones normativas incluidas en esos procesos a través de las expectativas de reconocimiento de los sujetos involucrados. Aquí, Honneth no parece andar muy lejos de lo que, con Menke, podríamos entender como la “envoltura” de la *Sittlichkeit*, si bien veremos cómo el entramado de Menke es más complejo precisamente al tener en cuenta lo que Honneth no: lo inconsciente social reflejado en la noción de segunda naturaleza.

na⁴⁷— la búsqueda de un puente categorial entre la teoría de la sociedad y la concepción de la justicia, esto es, tomar como punto de partida de una teoría normativa de la justicia la infraestructura de la sociedad moderna y así, a partir de los principios normativos que le darán también su impulso crítico, deberían poder dilucidarse las reivindicaciones morales ya consolidadas y válidas en nuestro orden social. Tal imbricación de validez social y normativa puede tender, sin embargo, a orientarse al statu quo y así desvanecerse su pretensión crítica; para evitar esto, debe poder demostrarse que los principios ya válidos poseen un “exceso’ constitutivo de significación normativa”:

las reivindicaciones morales relativas a la justa organización de las relaciones sociales son más generales o más exigentes que lo ya plasmado en la realidad social. Estas consideraciones metateóricas incitan a tomar la reinterpretación del orden de reconocimiento de la sociedad moderna, en principio sólo descriptiva, como punto de partida de una concepción normativa de la justicia. (RoR 296 [191])

§4. Del relato neohegeliano a la ambivalencia constitutiva. Cuando hablamos de la posibilidad de una *ambivalencia* al interior del reconocimiento,⁴⁸ debemos atender una ambivalencia respecto a su relación con la libertad (o con la dominación). Contra la relación estrictamente positiva entre ambas —reconocimiento y libertad— se afirma que el reconocimiento, constitutivamente, también contiene o es una fuente de dominación (entendido vagamente como lo opuesto a la libertad), y esto es, por tanto, una sacudida a aquello que debe comprenderse como una de sus principales aportaciones: a la vez que el reconocimiento es entendido como una condición de libertad individual —esta es la afirmación básica de la ambivalencia— es una fuente de dominación que socava la misma libertad que genera.⁴⁹ La primera parte de tal afirmación sigue implicando que sólo podemos ser verdaderamente libres, solo podemos autodeterminarnos libremente, ser autónomos o autorrealizarnos (sea cual fuere la acepción que quiera utilizarse aquí), si recibimos un cierto tipo y variedad de reconocimiento (a lo largo de nuestras vidas y en los diferentes ámbitos sociales) de otras personas y/o de un otro generalizado (y, por tanto, en el intrincado entrecruzamiento de proceso de socialización y de integración en la sociedad). La segunda parte de la afirmación percibe precisamente que el reconocimiento (necesaria o al menos potencialmente) limita nuestra libertad y que lo hace debido, precisamente, a aquello que lo sub-

47. La pretensión es —en el sentido hegeliano que le imprime (véase cap. 1)— la de “describir la realidad social” de tal manera que muestre cómo pueden haber llegado ya a ser socialmente válidos los principios y normas que ya se consideran justificados. Así, por “sólida en el plano normativo” debe entenderse, en un sentido fuerte, que los criterios normativos estarán sujetos a unas limitaciones metodológicas tanto respecto a los conceptos básicos que conformen la teoría de la sociedad como respecto a los principios inmanentes utilizados como criterios. La dimensión categorial que deben incorporar las descripciones de la realidad de la sociedad debe poder entenderse como la encarnación de experiencias y reflexiones morales, del mismo modo que, a la inversa, sólo debiera poderse invocar normas y principios que ya se reflejen de alguna manera en el orden institucional de la sociedad.

48. Un ejemplo reciente de la discusión en marcha se encuentra en las diferentes aportaciones al libro conjunto: Ikäheimo, Heikki, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond* (New Directions of Critical Theory), Columbia University Press, New York, 2021.

49. Especialmente clarificador es el reciente libro Kristina Lepold (*Ambivalente Anerkennung*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 2021) que contempla no sólo a Honneth sino a Althusser, Butler, Bourdieu.

yace de forma constitutiva, es decir, la dependencia de los demás y principalmente de un otro generalizado. Es de esta forma que, de la dependencia de los demás y, por tanto, del reconocimiento, surgiría inevitablemente una *ambivalencia* que mostraría inequívocamente su condición de posible fuente de dominación y, por tanto, de no-libertad.⁵⁰

Particularmente en su forma *atributiva*, las reformulaciones de carácter neohegeliano más recientes han mostrado ya un acercamiento al potencial “dominante” del reconocimiento en la medida en que derivaría de esa misma dependencia mutua de los demás que lo constituye, así como de la pretensión, adyacente, de buscar ser reconocidos como sujetos haciendo uso del estatus recibido en prácticas sociales en las que ya estamos involucrados. En última instancia, asumen la dependencia de la comunidad de la que buscamos reconocimiento —es decir, que el reconocimiento sea una condición necesaria para la subjetividad y que sólo sea posible dentro de un marco normativo previo ya establecido⁵¹—, y plantean una doble forma de hacer frente al desafío. Por un lado, el conjunto de valores y normas que forma la gama de posibilidades de reconocimiento en una sociedad histórica dada no es sólo algo que el sujeto “reconocido” sea incapaz de determinar arbitrariamente, sino que también es algo que *limita* a “los reconocedores”, es decir, a la comunidad de la que se espera el reconocimiento.⁵² Por otro lado, los marcos de justificación, que en última instancia

50. Por la claridad y la síntesis en la exposición, véase, de la misma autora: Kristina Lepold. “Examining Honneth’s Positive Theory of Recognition”, *Critical Horizons*, vol. 20, no. 3, 2019, pp. 246-261. En lo que sigue, se proporciona primero un relato deontológico neohegeliano que asume cierto grado de esta formulación de la ambivalencia del reconocimiento, si bien recurre a un “poder de impugnación” inherente a todo orden social caracterizado por el reconocimiento para evitar una formulación constitutiva de tal ambivalencia. En un segundo paso, me dirijo a los relatos de la *subjetivación* relacionados con el reconocimiento que apoyan expresamente una formulación constitutiva de su ambivalencia inherente para mostrar en qué medida pueden poner en aprietos la formulación neohegeliana. Terminaré mostrando, en un tercer paso y ya en el siguiente párrafo (§5), los problemas que pudieran emerger de las previsible reacciones (neohegelianas) a la afirmación de una ambivalencia constitutiva —un endurecimiento del criterio y el uso de dos niveles u órdenes normativos.

51. Titus Stahl la llama “ambivalencia simple” del reconocimiento, pero parece serlo, en realidad, de toda forma de sociedad al menos en la medida en que (en mayor o menor grado) se articula e integra mediante la mutua o recíproca dependencia de los demás (véase: Titus Stahl “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*, op. cit., pp. 161-190, esp. 165-170). A lo que específicamente se quiere hacer referencia con ello es a que los sujetos no pueden elegir o controlar, *solos* o por sí mismos, este marco —con lo que en sí mismo esto constituiría una limitación de su autodeterminación o directamente un factor de socavamiento interno— y que tal dependencia representaría una vulnerabilidad impositiva de subordinación ante otros —quienes pueden limitar las posibilidades de reconocimiento ante ejercicios arbitrarios de poder o dominación. Obviamente aquí surgiría la contra-acusación de una definición vaga e imprecisa de libertad, pero, en cualquier caso, es esta condición de dependencia atributiva de los demás la que suele derivar en la postulación de un cierto grado de “dominación”.

52. Ningún miembro individual de la comunidad tendría la posibilidad de determinar exclusiva y arbitrariamente el significado de los términos por los que él y cualquier otro es reconocido: el significado y la idoneidad de las valoraciones se administran *socialmente*, por lo que cualquier forma particular de explicar el significado de lo dado podría ser cuestionada, eso sí, a condición de que el individuo que lo hace *se atenga* a la práctica social compartida (para esto: Robert Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, cap. 7). Además del sentido extenso que adopta aquí esta condición de *mutualidad*, también toda comunidad en su conjunto está sujeta a limitaciones normativas en relación con su marco de valores: la totalidad de los valores por los cuales una sociedad dada formula su autocomprensión siempre estaría estrechamente interrelacionada, o incluso sujeta, a las normas de justificación que determinan qué puede entenderse por una afirmación de “validez

conforman el contenido de las formas de reconocimiento en una sociedad, no son estáticos, sino que están sujetos a una dinámica interna que no les proporciona a las formas de vida una tendencia al automatismo, sino que estarían sujetas a momentos de crisis en los que los miembros individuales de la comunidad cuestionan generalizadamente sus propias formas de vida y se distancian de ellas utilizando estándares de justificación proporcionados por esas mismas formas de vida.⁵³

Según la respuesta neohegeliana a los desafíos de una ambivalencia del reconocimiento se secundaría que ser reconocido implica algún tipo de dependencia de (si se quiere, sometimiento a) normas que están fuera del control propio de cada individuo, pero que, incluso así, emergería siempre un “poder de impugnación”:⁵⁴ la dependencia resultante no sería una dependencia en la que el sujeto esté “dominado”, ya que la misma comprensión de la sociedad no faculta a otros a interpretar las normas pertinentes de forma arbitraria, sino sólo a ejercer ese poder de impugnación que está en disposición de identificar claramente el lugar de la disputa. El rechazo a la identificación de tal forma de “dominación”⁵⁵ sólo se produce aquí una vez que aquellos que están siendo reconocidos por otros, y precisamente en virtud de que ya son reconocidos como sujetos, también se les atribuye *a su vez* el derecho a juzgar críticamente la validez de las normas vinculantes bajo las cuales son reconocidos y se les acredita como sujetos. La dominación sólo puede tener lugar cuando el “reco-

objetiva”. Terry Pinkard expone de forma clara como ya en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel sostiene que cualquier forma histórica dada de vida se caracteriza por conceptos y normas socialmente compartidos, entre los cuales no sólo se encuentran las normas de reconocimiento, sino también los estándares de justificación para las afirmaciones de validez normativa objetiva (Para esto: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 1996, cap. 6). En esta interpretación, la narrativa que Hegel esboza en la *Fenomenología* es una según la cual las normas constitutivas de cualquier forma dada de vida finalmente resultarán injustificadas de acuerdo con sus propios criterios de justificación, y por lo tanto serán reemplazadas por otras (Véase también, para este tipo de formulaciones: Robert B. Brandom, “Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing Empirical and Logical Concepts”, en J. Stolzenberg & K. Ameriks (eds.) *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*, De Gruyter, Berlin, New York, 2005, pp. 131-161).

53. Estas dinámicas históricas solo estarían en disposición de ser advertidas por parte de los implicados (digamos, dinámicas conscientes) en sociedades que reconocen la historicidad de su propia forma de vida — para Hegel el punto que marca la caracterización de las sociedades *modernas*. Este reconocimiento de la historicidad es el que, en el fondo, proporciona la justificación inmediata del derecho de todo sujeto a exigir justificación para cualquier regla o práctica social —criterio que se adoptaría conscientemente como una norma esencial de esa forma de vida (moderna)— y, por tanto, también para los criterios valorativos de juicio bajo los cuales generalizadamente se le reconoce. Para este relato en términos específicamente de “formas de vida” véase Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014, cap. 2.
54. Así lo denomina Titus Stahl (Stahl, “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, op. cit. p. 168)
55. Desde este punto de vista, la noción de dominación se asemeja a la del republicanismo de Philip Pettit. Para una exposición sintética: Frank Lovett & Philip Pettit, “Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program”, *Annual Review of Political Science*, vol. 12, no. 1, 2009, pp. 11-29. Una exposición mucho más desarrollada, en la misma línea, se encuentre en F. Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford University Press, Oxford. 2010. Téngase en cuenta que, incluso asumiendo cierta falta de precisión al respecto, esta no es la forma de dominación de la que, por ejemplo, Christoph Menke hablará respecto a necesidad de liberarse de la subyugación o “servidumbre voluntaria” de la segunda naturaleza (véase “Entreacto” a este capítulo y). Este es un problema de distinción que creo que atañe sólo al alcance de las propuestas neohegelianas de Pinkard, Brandom o incluso Pippin, pero también a las de Pettit y Lovett. Mi impresión es que, por lo general, la dominación es, para (casi) todos ellos una dominación consciente y, por tanto, involuntaria.

nocimiento” otorgado o atribuido es (completamente) *unilateral*: se atribuye un estatus social sin que, digamos, el receptor sea tratado como parte de la comunidad que determina el significado de ese estatus.

En definitiva, la forma que adoptan los juicios críticos sobre las normas sociales en esta imagen de una sociedad pertrechada por el reconocimiento, se presta a proporcionar una respuesta a la acusación de ambivalencia sólo en la medida en que las categorías que rigen la subjetivación (o la subjetivación mediante el reconocimiento) no se ven como elementos estáticos y aislados, sino como grupos de normas históricamente variables que están determinadas constitutivamente por su relación con la totalidad de las normas de una forma social de vida. Sólo entonces, y ante sus conflictos internos, siempre se permitirá a los individuos cuestionar el significado de las categorías bajo las cuales se les reconoce —es decir, las condiciones de su propia subjetividad (o subjetivación)—, lo que a su vez les permitiría adoptar una postura distanciada hacia ellas (un descentramiento inevitable).⁵⁶ Si, con esta descentración, los miembros de una comunidad tienen la capacidad de determinar el significado de las normas que rigen la *adscripción de los estatus sociales deseables* y si ser un sujeto es disfrutar de un estatus social de tal tipo, podría afirmarse que los miembros de una comunidad reconocedora disfrutan, colectivamente, de algo así como un poder constitutivo sobre cada miembro individual. Éste “poder” puede distribuirse de manera desigual —es decir, ni la interpretación de cada individuo tiene porque tener el mismo peso, ni los desafíos de determinados grupos tienen porque ser atendidas por igual—, pero, dentro de este marco deontológico (neo)hegeliano —que por lo mismo se puede convertir en crítica normativa—, no podríamos describir adecuadamente este poder como *constitutivamente dominador*, ya que todos los ejercicios de este poder están *limitados* tanto por la posibilidad o “poder de impugnación” como por la necesidad de que sus propias interpretaciones de las normas o prácticas sociales implique conservar el estatus de sujeto o la relevancia o significatividad del mismo (ser tenido en cuenta).

Sin embargo, este relato ya debe de levantar algunas suspicacias independientemente de que, en sí mismo, pudiera corresponder a Hegel, pues en realidad la indicación de una ambivalencia *constitutiva* parece ir un paso más allá de la posibilidad del recurso a un “poder de impugnación”; se trataría, más bien, de que incluso para llegar a ser *reconocido* —este sería el argumento— se necesitaría *aceptar* ciertas normas que permanecen alejadas, no parcialmente, sino por completo, del control del sujeto y sobre las que, a la postre, no se tiene capacidad de *subversión*. Esta línea de objeción procede de los *ecos* de una propuesta teórica que inicia Louis Althusser y toma consistencia y recorrido con Judith Butler, si bien, reformulándola sustancialmente hasta proporcionar un planteamiento más conciso: toda forma de reconocimiento —esta sería su formulación más fuerte— es, al mismo tiempo, inevitable y constitutivamente una forma de *dominación*. Su fundamento teórico —la no-

56. Si se aceptan estas premisas (deontológicas), como digo, (neo)hegelianas, lo que *significa ser un sujeto* no es simplemente estar *sujeto a* (y aceptar) un determinado conjunto de normas de reconocimiento, sino tener, haber adquirido y conservar un estatus social por el que, a su vez, se tiene derecho a exigir *justificación* y rechazar conjuntos de normas que no pueden justificarse de acuerdo con los criterios incluidos en ellas. Ser sujeto aquí no implica la *incapacidad*, sino la *capacidad* de distanciarse de las normas y valores relevantes.

ción de *subjetivación*⁵⁷—parte de que el sujeto que resulta de cualquier proceso de socialización, regido (o no) por formas de reconocimiento en las que se le atribuye un estatus social, es necesariamente incapaz de cuestionar o desafiar las interpretaciones de esos mismos estándares normativos que le han configurado, por tanto, como sujeto. Este cuestionamiento de las capacidades del sujeto para elevar juicios críticos frente a las instancias que, por decirlo así, le han dado forma, es lo que constituye un desafío para la deontología neohegeliana, y es lo que podría sintetizarse en *cuatro formulaciones*,⁵⁸ todas ellas referidas a identificar los obstáculos más o menos constitutivos que impedirían lo que, también por esa misma razón, se denominaría una crítica inmanente a las normas o prácticas sociales de los mismos participantes en ellas. Estas cuatro formulaciones, que son formas de relaciones de dependencia que dejarían al sujeto abierto a la dominación, serían: una forma *social-ontológica* (Althusser), y una forma que combina argumentos *normativos, motivacionales* y *epistémicos* (Butler).

La forma más clara de un argumento socio-ontológico se le adjudica al afamado análisis de la ideología de Louis Althusser.⁵⁹ Aunque dirigida a los “aparatos del Estado”, con base en ella se tiende un puente hacia la atribución de reconocimiento como sinónimo de lo que denomina *interpelación* y, que a su entender, supone un acto de dominación precisamente allí donde ser sujeto es responder de manera específica a tal interpelación aceptándola y sometiéndose así al marco categorial-cognitivo de subjetividad que implica. Ciertamente, solo con tal interpelación no podríamos, todavía, hablar de *subjetivación* —requeriría en realidad la interiorización específica del individuo de lo que tal interpelación conlleva—, sin embargo, la idea de fondo se encuentra ya en el vínculo *constitutivo* que se entabla con la posibilidad de ser sujeto, y que consiste en ser ‘objeto’ de una forma de reconocimiento que tendrá *poder* sobre el individuo en la medida en que no habría *otra* forma de ser sujeto.⁶⁰ Incluso aunque la crítica de la ideología que contempla Althusser parezca prescindir en realidad de una categoría tal de sujeto, el cuestionamiento que de allí emerge seguirá

57. Cualquiera que se haya acercado a Butler no reconocerá exactamente esta tesis. Ni siquiera su encuadre en una comprensión del reconocimiento como “atribución” sería justo (véase la distinción entre “atribución cognitiva” y campos de “inteligibilidad”, en Butler, “Recognition and the Social Bond”, op. cit. p. 46-47). Sin embargo, mi intención no es la de hacer justicia a Butler (tampoco a Althusser), sino la de intentar concretar el argumento general que en realidad desafía la posición de Honneth respecto a la normatividad social y al reconocimiento en ella. Para una aproximación esquemática, pero clarificadora, de los supuestos subyacentes de las diferentes comprensiones de la “subjetivación” —principalmente Althusser y Butler, pero también Foucault—, véase: Martin Saar, “Analytik der Subjektivierung. Umriss einer Theorieprogrammns”, en Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer & Norbert Ricken (eds.) *Techniken der Subjektivierung*, Wilhelm Fink, Paderborn, 2013, pp. 17-28.

58. Para una distinción singularmente clarificadora de estas cuatro formas de capacitación subjetiva de crítica de las normas vigentes: Titus Stahl, “Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 2, 2004, pp. 239-259.

59. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979.

60. Kristina Lepold, “How Should We Understand the Ambivalence of Recognition? Revisiting the Link Between Recognition and Subjection in the Works of Althusser and Butler”, en H Ikäheimo, K Lepold & T Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*, op. cit. pp. 129-160, 2021; también: K. Lepold, *Ambivalente Anerkennung*, op. cit., cap. 5.

implicando un desafío, al menos en la medida en que fija la mirada en la idea de una ausencia de espacio para una subjetividad sin sumisión “ideológica”.⁶¹

Una visión más matizada del desafío en juego de la ambivalencia se le adjudica a aquellas partes del trabajo de Judith Butler que son entendidas como una reformulación singularmente relevante —y por momentos claramente alternativa— de la objeción que procede de Althusser: se trataría de una mejor aproximación tanto a la posibilidad de resistencia como a la de una ligazón con una idea de reconocimiento.⁶² La versión más explícita de esta alternativa se encontraría en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), donde Butler conecta una lectura de la “lucha por el reconocimiento” del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel con las breves reflexiones del último Foucault sobre “El sujeto y el poder”.⁶³ A partir de aquí la ambivalencia que podría articularse mantendría una tensión entre subjetivación y libertad,⁶⁴ de forma que, aun separándose de toda lectura socio-ontológica⁶⁵, se podría presentar una ambivalencia del reconocimiento en función de tres formas argumentativas entrelazadas:⁶⁶ por un lado, se sostiene que los sujetos reflejan siempre una inconsistencia *normativa* no carente de consecuencias en cada ocasión que cuestionan su dependencia del poder; a partir de aquí, se sostiene, por otro lado, que están *motivacionalmente* implicados —mediante “vínculos apasionados”⁶⁷— a las normas constitutivas que sostienen su reconocimiento, vínculos estos que en sí mismos son necesarios para su existencia como sujetos; finalmente, y para articular formulaciones de juicios críticos respecto a su propio reconocimiento, se necesita de un acceso *epistémico* al proceso de subjetivación pre-

61. Lo que, en términos de Althusser, significa sin una interpretación de uno mismo y de los mundos sociales de uno que no sea en el lenguaje “ideológico” de la subjetividad. Véase, Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, op. cit. pp. 52-58.

62. Véase la aproximación de Amy Allen en: *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2007, cap. 4. Respecto a Allen, mi intención es algo más modesta: alejado de querer hacer justicia a la aportación de Butler, tan sólo pretendo reflejar una línea argumental que cuestiona incisivamente los fundamentos de la pretensión deontológica hegeliana que, como hemos visto, Honneth comparte a grandes rasgos.

63. De la mano de la formulación de Foucault, Butler entiende el poder “como algo que también *forma* al sujeto” llegando a proporcionarle la “misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo”; independientemente de qué pueda significar aquí “deseo” (como hemos visto más arriba), con esta formulación del poder no estaríamos hablando para Butler de algo a lo que nos “oponemos” y sino de lo “dependemos” (Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit., p. 12).

64. “No se trata simplemente de que el reconocimiento del otro sea necesario y la subordinación confiera una forma de reconocimiento, sino más bien de que uno/a depende del poder para la propia formación, que dicha formación es imposible sin la dependencia y que la postura del sujeto adulto consiste precisamente en la negación y re-escenificación de esa dependencia” (Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Ibid. p. 20-21).

65. Liberada de su marco de los aparatos estatales, ambos pasajes anteriores podrían leerse como otra versión socio-ontología de la idea original Althusser, pero Butler deja muy claro que rechaza la plausibilidad de esa posibilidad ontológico-social (Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Ibid. p. 21-22)

66. Este análisis lo tomo, sólo en parte, de T Stahl, “Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik”, op. cit.

67. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit. 17. Más que una generalización empírica, se trata aquí de asumir que tales “vínculos apasionados” —que a su vez explican la reproducción de las relaciones de poder y dominación— limitan constitutivamente las capacidades críticas del sujeto, por tanto, en sí mismos son una *condición* para que la subjetividad misma sea vivible: querer ser sujeto y no estar afectivamente vinculado implica una contradicción *motivacional*.

vio de formas reconocimiento que configuran la autoconstitución subjetiva⁶⁸ para, retrospectivamente, articular una reconstrucción narrativa siempre complicada y difícil, y habitualmente imposible. Con la singularmente aguda combinación de estas tres formulaciones, Butler articula la tesis que nos da el siguiente paso en la identificación del desafío central para las pretensiones de la teoría del reconocimiento: en la medida en que el sujeto es, a la vez, *productor* y *conducto* de poder, el sujeto debe encontrar una apertura de espacios de *subversión* para su emancipación o liberación.⁶⁹ Independientemente de la precisión en la formulación de esta tesis, su relevancia radica, en términos de la ambivalencia más o menos constitutiva respecto al reconocimiento, en que desafiaría la suposición de que el sujeto siempre sea capaz —mediante el estatus atribuido de reconocimiento— de elevar reflexivamente juicios críticos hacia las normas que, previamente, lo han constituido como tal. Así, incluso si existiera la posibilidad de un cierto tipo de liberación u emancipación a través de tales espacios de subversión, el sujeto permanecería inextricablemente ligado a las normas y prácticas sociales que lo han constituido como sujeto.

§5. Entre pretensión de inmanencia y endurecimiento prescriptivo. Honneth es consciente de la dificultad que presentan para su teoría del reconocimiento la relación que esta pueda mantener con el poder o la dominación, pero, manteniéndose algo esquivo al respecto⁷⁰, ha desplazado (en parte con razón) el problema a la dependencia del dominio del objeto y la perspectiva con la que lo abordamos. En líneas generales se trata para Honneth de apuntar a cómo preservar el objetivo ético-normativo (prescriptivo) del reconocimiento si al mismo tiempo debemos asumir que todas las formas sociales que adopta —incluso, o singularmente, la institucionalización de esferas enteras de reconocimiento— están ya pertrechadas constitutivamente por “efectos de poder”. Remitiendo al uso convencional de esta acepción que se remonta a Max Weber⁷¹, en el que el término estaría destinado a señalar todos aquellos efectos que dirigen el comportamiento de ciertas personas o grupos en la dirección de mantener el orden social existente, si las relaciones de reconocimiento poseerían precisamente este mismo efecto de poder esto significaría que mantienen y/o ahondan en una desigualdad, desventaja o injusticia preexistente.⁷² Aunque no de forma clara, y probablemente no en toda la profundidad que merece, Honneth ha hecho frente esta posibilidad

68. En otro lugar Butler afirma: “Las normas mediante las cuales busco hacerme reconocible no son del todo mías. No han nacido conmigo; la temporalidad de su surgimiento no coincide con la temporalidad de mi vida” (Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009 (trad. H. Pons), p. 54).

69. Para esta aproximación: Allen, *Politics of Our Selves*, op. cit, p. 77. Desde el punto de vista de Allen, la posibilidad de subversión no tendría cabida en la teoría de Honneth. Véase para esto: Amy Allen, “Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory”, *Journal of Political Power*, vol. 3, no. 1, 2010, pp. 21-32.

70. Honneth no ha profundizado en la línea de argumentación de *Kritik der Macht* (1989) en la relación, ahora, entre su noción de reconocimiento y el poder, o, más precisamente en realidad, en la especificación de qué debemos entender por poder y dominación. Véase la reconstrucción de Danielle Petherbridge en su: *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lexington Books, New York & Plymouth, UK, 2013, especialmente cap. 5 y 11.

71. Para esta formulación de “efectos del poder”: Max Weber. *Economía y Sociedad*, FCE, Mexico D.F., 2014, pp. 1071-3.

72. Axel Honneth, “Rejoinder”, en B. van den Brink & D. Owen (eds.) *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 348-370.

de dominación o poder a la que el reconocimiento contribuiría con diferentes argumentos, pero por lo general todos suelen apuntar en una misma dirección: un endurecimiento prescriptivo de qué debemos entender por reconocimiento.

Por un lado, tanto la aproximación (lateral) de Althusser como la rearticulación (más profunda) de Butler —aquí ya sumamente simplificadas—, se enfrentarían a la objeción (del propio Honneth) de que en realidad ambos nos estarían ofreciendo una combinación implícita, o no bien clarificada, de dos sentidos de reconocimiento contrapuestos: uno *descriptivo* en el que se considera simplemente como *identificación* bajo alguna categoría —y que por su unilateralidad el sujeto receptor no tiene “poder de impugnación”—, y uno *normativo* en el que se considera la concesión de algún tipo de estatus normativo.⁷³ Es esta fusión —o esta ausencia de distinción— la que permite hablar de “reconocimiento” en un sentido tan sumamente descriptivo y atributivo que cancela toda posibilidad de referirse a él como concesión mutua de estatus normativo, y por ello no sería ni similar a lo que Honneth entendería por tal cosa. Sólo pasando del sentido descriptivo al normativo (-prescriptivo) —este sería el argumento de Honneth— puede observarse la relevancia de la condición de *mutualidad* o reciprocidad: para dar sentido a por qué el sujeto *responde* o reacciona a la *interpelación*, debe asumirse una “consciencia” plena⁷⁴ de lo que ello implica como estatus de un ser cuya autodeterminación tiene derecho a respetar, lo que a su vez permite la posibilidad de ejercer juicios críticos sobre ese estatus y las normas sociales que lo envuelven.

Si bien es cierto que de las aproximaciones de Butler y Althusser tampoco puede quedar clara la distinción que Honneth les requiere, todavía sería posible —sin necesidad de precisarlas— extraer de sus posiciones un argumento que sigue suponiendo un desafío: el carácter ambivalente del reconocimiento se dirigiría a los resultados inevitablemente limitadores de las capacidades contestatarias o de subversión —o de cuestionamiento en su conjunto de las condiciones de su sujeción y/o subjetivación. El mismo estado de dependencia de los demás en la propia constitución del sujeto —podría decirse, las condiciones sociales para llegar a ser sujeto—, así como las implicaciones normativas, motivacionales o epistémicas de esta dependencia, conformarían límites *constitutivos* referidos a las capacidades mismas del sujeto para impugnar las normas que regulan su reconocimiento atribuido, haciéndolo así vulnerable al poder arbitrario de los demás.⁷⁵ El desafío, por tanto, sigue estando en la

73. Véase, en general, “Anerkennung als Ideologie” en IW 103-130. Si bien aquí Butler no es el objeto central de esta argumentación, Honneth sí la vierte contra ella en “Recognition Between Power and Normativity” (en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*, op. cit., pp. 21-30). No es de extrañar que para Honneth, profesado teórico de la distinción normativa de la noción de reconocimiento, en el curso del desarrollo del pensamiento Butler se pueda distinguir un cambio “bastante drástico” respecto a la noción de reconocimiento “de un término que ayuda a explicar las relaciones de poder a una noción que designa una actitud moral”, y que estas dos nociones “no sólo se excluy[a]n mutuamente”, sino que sean, en realidad, “insatisfactorias en sí mismas” (pp. 21-22). La respuesta de Butler es, por otro lado, enormemente clarificadora respecto a su propia teoría aproximación: véase Butler “Recognition and Social Bonds”, op. cit.

74. Honneth, “Anerkennung als Ideologie”, op. cit., p. 104.

75. Este relato de la dominación se acerca más a las famosas, pero fragmentarias, reflexiones sobre la diferencia entre poder y dominación que Foucault —en quien Butler también se basa ampliamente— ofrece en “El sujeto y el poder” (en H.L. Dreyfus & P. Rabinow (eds.) *Michel Foucault. . Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión. Buenos Aires, 1988, pp. 241-259) que a la formulación de los “efectos de poder” de Max Weber: comparte con la afirmación de la ambivalencia la idea subyacente de que el

distinción entre la mera e inevitable dependencia de las normas establecidas y el poder, dominación, subyugación, sometimiento o sujeción (*subjection*, en los términos de Butler) que implican estas normas: desde la misma subjetivación o sujeción del sujeto al *poder*, tampoco una normatividad social que esté articulada en torno a órdenes de reconocimiento permitiría la posibilidad de entablar juicios críticos sobre las normas que rigen las prácticas sociales (una crítica inmanente a las prácticas sociales) que han conformado la propia subjetivación, y esto no sólo porque *de facto* el mismo orden social se halle inmunizado contra ello con diferentes mecanismos —especialmente el de restringir desde el principio las capacidades del sujeto para implementar dichos juicios críticos—, sino también por una cuestión consustancial a *todo* proceso de subjetivación o socialización.

Una forma de responder a tal desafío de una ambivalencia constitutiva al interior de todo orden de reconocimiento es hacer uso de un marco de distinción entre juicios normativos de primer orden y de segundo orden.⁷⁶ El elemento constitutivamente dominador de la relación del sujeto atributivamente reconocido según las normas sociales vigentes de reconocimiento (primer orden) operaría en tal “nivel de segundo orden” —como si se tratase de una “cierta esfera de comportamiento normativo” separada⁷⁷— aislando aquellos desafíos procedentes de juicios críticos sobre las mismas normas de reconocimiento mediante el ejercicio de un *poder* sobre la conformación y constitución de las capacidades de los sujetos para articular, y, por tanto, reaccionar ante, lo que se percibe como realizaciones injustas de las normas vigentes. Esta forma de apuntar al problema querría ver en las limitaciones estructurales a las capacidades contestatarias o de subversión (Althusser y Butler) la formulación de una “dominación constitutiva” en o sobre las normas de reconocimiento que se ejercería desde algún lugar *fuera* de las propias normas de reconocimiento.

Con este planteamiento, un argumento sobre la condición o criterio de *mutualidad* o *reciprocidad* en el nivel de primer orden de las relaciones de reconocimiento —como el que Honneth esgrime contra Butler⁷⁸— sería insuficiente y necesitaría ser reforzado si se quiere demostrar que la teoría está ya pertrechada para la adversidad que presenta la existencia de normas de *segundo orden* que sesguen la posibilidad de ejercer juicios críticos respecto de prácticas y normas sociales en las que ya estamos inmersos. En este sentido, Honneth ha venido afirmando, en diversos lugares y atento a este tipo de obstáculos, la tesis de que toda esfera “ética” (*sittliche*) o “todo ámbito institucionalizado de acción moral” que deba ser considerado como un ámbito de reconocimiento recíproco tiene que conllevar una “autori-

sujeto está parcialmente *sujeto* a las relaciones de poder y es un relevo de las mismas (Allen, *Politics of Our Selves*, op. cit. p. 55.), pero es sobre todo el énfasis en que tal dependencia del sujeto respecto al poder aún no equivale a *dominación* lo que clarifica algo más la situación; este término, dominación, debería reservarse más bien para situaciones, contextos o estructuras sociales en la que el entrelazamiento de mecanismos de poder logra una forma estable y global —“cuando una relación asimétrica de poder se ha vuelto fija o irreversible” (Katharine M. McIntyre, “Recognizing Freedom”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 8, 2019, pp. 885-906)— lo que parece implicar que, si bien la resistencia estratégica todavía es posible, la posibilidad de desafíos fundamentales dentro de esa forma se descarta sistemáticamente.

76. Para esta distinción entre juicios de primer orden y de segundo orden: Christopher F. Zurn. “Social Pathologies as Second-Order Disorders”, en D. Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Boston, Brill, Boston & Leiden, 2011, pp. 345-370.

77. Esto es lo que Titus Stahl llama la “afirmación de la ambivalencia radical” (Stahl, “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, op. cit. p. 172).

78. Honneth, “Recognition Between Power and Normativity”, op. cit.

zación individual” por la que cada participante recibe en principio “el derecho, a la luz de la norma colectivamente aceptada, de presentar razones que hablen en contra de una de sus prácticas por parte de otro o de varios otros”.⁷⁹

Aun yendo más allá del criterio de mutualidad o reciprocidad e implicando un endurecimiento de *qué* (y qué no) debemos entender por un orden o una práctica de reconocimiento—lo cual siempre conlleva un alejamiento de lo que realmente se practica—, con ello todavía no se podría contrarrestar la existencia de normas de *segundo orden* que limitan la posibilidad de juicios críticos y reacciones a las normas vigentes. Al fin y al cabo, por mucho que el orden del reconocimiento deba contemplar un “mutuo empoderamiento” de los sujetos que nace de la crítica “de unos a otros” —como dice Honneth— esto solo se contempla para “la *mala aplicación* de sus respectivos contenidos”⁸⁰ en cada relación de reconocimiento. Aquí, donde se apunta a un “requisito previo” de “naturaleza contestataria o conflictiva esencial”⁸¹ para todas las normas —es decir, también para aquellas que apuntan a bloquear juicios críticos de segundo orden—, todavía no se ha alcanzado lo que desde el principio está realmente en juego cuando se apela a la ambivalencia *constitutiva* del reconocimiento: si hay (o no) una clara distinción entre ser un sujeto —y por tanto seguir las normas—, y no serlo —o dejar de serlo (reconocido) al desafiar las normas vigentes. Dicho de otra forma: se trata de que la teoría del reconocimiento pueda enfrentar la posibilidad de que un individuo se niegue a acatar o no seguir una definición socialmente hegemónica o dominante de “subjetividad” —enfrentando la *exclusión* como resultado— y seguir siendo “sujeto” de reconocimiento (lo cual la tesis de la ambivalencia constitutiva con su hincapié en los procesos de subjetivación considera altamente improbable, cuando no directamente imposible, según las circunstancias o estructuras sociales dadas).

La única solución que desde la teoría del reconocimiento parece poder plantearse es que se acuda a la esfera normativa de segundo orden que actúa sobre las normas de reconocimiento (de primer orden) para ejercer una actitud específicamente contestataria, de subversión o de revisión del orden social de reconocimiento, lo cual (de nuevo) lo hace depender, en última instancia, de una incómoda *corrección externa*: es decir, para un “análisis conceptual de la normatividad” o una reflexión “sobre la naturaleza de las normas” de reconocimiento, no hay respuesta *inmanente* al desafío, sino que requiere de “una decisión política” externa.⁸² A priori, y respecto a las mismas normas de reconocimiento, no habría nada inconsistente en una comunidad que adopte (o no) la “política” de que aquellos que se desvían, critican o apartan pierden así su estatus como sujetos y, por lo tanto, como fuentes potenciales de desafíos presentes y futuros (como tampoco habría nada incoherente en que una comunidad *no* adopte tal política y siga tratando la disidencia como fuentes potenciales de interpretaciones de las propias normas). Cabría la posibilidad de desacuerdos

79. Véase para esto: Axel Honneth, “Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants”, en *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020, pp. 59-74, aquí p. 71

80. Axel Honneth, “Gibt es ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse? Versuch der Beantwortung einer Schlüsselfrage kritischer Theorie”, en *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, pp. 290-319, aquí p. 307 (curs. mías).

81. A lo que Honneth añade: “En este sentido [el de un orden de reconocimiento], las normas que son constitutivas de una sociedad pueden ser criticadas por no ser lo suficientemente sensibles en su interpretación respectiva a las preocupaciones de individuos o grupos individuales” (Ibid).

82. Stahl, “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, op. cit. p. 182.

de segundo orden sobre cómo reaccionar a los quebrantamientos de las normas o al ejercicio de juicios críticos, y así, una “decisión política” en este sentido, bien podría ser la de abogar por una postura permeable a los juicios críticos incluso desde aquellos individuos que se adhieren estrictamente a las normas. Pero en cualquiera de estos casos, la posibilidad de juicios críticos sobre las normas (o *crítica inmanente*) resultaría depender de la presencia de factores contingentes y externos que no se garantiza obtener precisamente con ella.⁸³

En consecuencia, parece que, por un lado, las respuestas de Honneth ante el tipo de ambivalencia constitutiva procedente de procesos de subjetivación que cercenan la posibilidad de juicios críticos contestatarios respecto a las normas vigentes sigue la línea de un *endurecimiento de la validez* de las normas para ser consideradas como normas de reconocimiento; pero también, y por otro lado, que la estrategia de distinguir un nivel de segundo orden respecto a las normas y prácticas de reconocimiento lleva también a la ruptura de una *pretensión de inmanencia* o de apuntar a la necesidad de imaginar “modos de crítica inmanente” que —como advierte Titus Stahl— “no se basen simplemente en los estándares de justificación o fundamentación que ya están aceptados o dados dentro de una forma dada de *Sittlichkeit*”.⁸⁴

En ambas opciones, parece sin embargo como si, tanto Stahl como Honneth, hayan errado el fondo del análisis mismo de la normatividad social, o al menos un aspecto singularmente relevante del mismo. Habría que señalar que si la imposibilidad de ejercer juicios críticos ante las normas de reconocimiento —en realidad ante cualquier norma que desafíe el status quo— es entendida como “una cierta *esfera de comportamiento normativo*” sigue siendo normatividad social, pues que esta esfera *se aísla* “frente a una serie de desafíos” referidos a la construcción de sujetos, y que lo haga de tal manera que los “excluya o [...] deshabilite”, no la hace sino acercarse a la formulación de un “efecto de poder” de la estructura social —que no estará lejos de lo que Honneth denominará “cierre social” (exclusión) y “cierre argumentativo” (“naturalización”)—, pero siempre al interior de la normatividad social. El desafío al que se enfrenta la teoría del reconocimiento —y en realidad toda pretensión inamente de normatividad social— bien podría ser, sin embargo, *más profundo* de lo que en este sentido advierte el relato de Honneth —e incluso de Stahl— y que llegue a aproximarse *más* a los breves apuntes dados aquí sobre los trabajos de Althusser y Butler: tiene que ver con el mecanismo de “poder” de la *Sittlichkeit*, y en la forma en la que “cae” inevitablemente en una “segunda naturaleza”.

En este punto, vale la pena hacer una distinción adicional que se encamina ya hacia el resto del capítulo. Bien podría ser que la acusación de ambivalencia del reconocimiento di-

83. Tal y como lo describe Titus Stahl, bien podría optarse por una política “liberal” con respecto a las desviaciones en la práctica social en cuestión, bien por la voluntad de los miembros del grupo de solidarizarse con los amenazados por la exclusión (T. Stahl, *Immanente Kritik*, op. cit., pp. 385-387).

84. Stahl, “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, op. cit. p. 183. La apuesta de Stahl, en este punto, es la de un modo la crítica inmanente *a la* Marx, es decir, como modo de relacionarse críticamente con la realidad basado en las posibilidades de solidaridad y de resistencia compartida contra un orden social dado que este orden pone a disposición. Esto no significaría que los juicios crítico-normativos no estén justificados o fundamentados, pero sí que, asumiendo que tal justificación no siempre es accesible a aquellos involucrados en el presente, sólo pueda darse *retrospectivamente*, es decir, una vez que—a través de la inclusión de formas previamente excluidas de subjetividad— se desvelen desafíos y argumentos para reinterpretar las normas de subjetivación.

bujada en términos de una dominación constitutiva que en ella se generaría por la adscripción de un estatus social desde lo otro generalizado, proceda en última instancia de la pretensión de la teoría de Honneth (tras *Kampf um Anerkennung* y el debate con Fraser, ya explícita) de situarse (intencionadamente) en *dos perspectivas teóricas* o dos niveles de teoría (ético-prescriptiva y constitutiva de lo social). Algo más sucintamente expuesto: no percibir estas pretensiones subyacentes —que añaden una enorme dificultad— es, a mi modo de ver, lo que se encuentra detrás de las acusaciones a su noción de reconocimiento de ambivalencia respecto formas constitutivas de dominación o no libertad; es la desatención sistemática del hecho de que esta misma ambivalencia deriva en el fondo de la pretensión de la teoría del reconocimiento de Honneth de situarse en la siempre difícil intersección de dos perspectivas teóricas y dos niveles de teoría lo que desdibuja la objeción frecuente de un componente constitutivo de dominación en la noción de reconocimiento. Dicho de otro modo: si la teoría del reconocimiento pretende representar los conceptos fundamentales de la autocomprensión social del sujeto y, a la vez, una exploración interpretativa de la forma actual de su realización, el problema de la ambivalencia del reconocimiento no debe dirigirse a la representación conceptual, sino en realidad a su realización.

Desde este punto de vista, la balanza de la disputa recaería en los argumentos que Honneth proporciona y que tendencialmente se dirigen a un endurecimiento de qué debe entenderse por una relación de reconocimiento.⁸⁵ Sin embargo, esta negación sobre la existencia de una ambivalencia constitutiva *del* reconocimiento se convierte fácilmente en una ambivalencia constitutiva sobre su *realización*: a mi modo de ver, esta ambivalencia no es constitutiva del reconocimiento, sino que es constitutiva de *lo social* y esto es lo que interviene en su realización. Desde una comprensión adecuada del reconocimiento —ya sea en términos epistemológico-morales, respecto a las limitaciones normativas que se articulan como órdenes del reconocimiento o bajo la consideración de los sucesivos endurecimientos prescriptivos que Honneth nos plantea—, lo social es lo ambivalente en términos de libertad.

Esta afirmación, sin embargo, se embarca en un atolladero o contradicción respecto de las propias pretensiones de la teoría del reconocimiento que Honneth puso en pie desde su debate con Fraser: el reconocimiento ya no puede ser aquí lo *fundamental* de lo social, sino sólo el elemento afirmativo que indica su contenido de libertad; lo fundamental de lo social no es el reconocimiento, sino específicamente su ambivalencia respecto del reconocimiento, respecto de la libertad, con lo que urge aclarar la relación entre lo social (y su ambivalencia) y el reconocimiento (como referencia normativo-prescriptiva) de la normatividad social. La consecuencia, que parece inevitable, sobre esta distinción entre lo social y el reconocimiento es caer en la situación de profundizar en tan gran medida en la descripción de lo social que termine por referirse *sólo* a una perspectiva meramente descriptiva (incluso sistémica) y acudir al reconocimiento *sólo* para fijar una forma de deber ser normativo sumamente alejado de la *inmanencia* que, por otro lado, Honneth le requiere.

A mi modo de ver, todo proyecto de crítica (inmanente) está sometido a esta tensión (irresoluble). La cuestión es qué hacemos al respecto. Antes de ofrecer, con Menke, una salida a este atolladero, mostraré en lo que sigue cómo creo que se muestra esta carencia en el

85. Esta tendencia queda bien reflejada en reciente intercambio entre Butler y Honneth. Véase los primeros cuatro capítulos de Ikäheimo, Lepold & Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence*, op. cit.

relato del reconocimiento de Honneth en *Anerkennung* —es decir, allí donde, Honneth identifica los “puntos ciegos” de la teoría hegeliana del reconocimiento de Hegel, precisamente, con la corriente francesa que llega hasta Althusser y Butler. En mi punto de mira están las consideraciones respecto a los “proceso de naturalización” pues es allí donde, con noción de “segunda naturaleza”, Honneth bien podría haber dejado escapar la posibilidad caracterizar lo social también como un fenómeno inconsciente.

4.2. Naturalización de la normatividad: el límite de la teoría del reconocimiento

§6. Pretensión de integración: el resultado de una historia de las ideas. Fruto de las *John Robert Seely Lectures* de la Universidad de Cambridge pronunciadas en mayo de 2017, Honneth articula en *Anerkennung* (2018) el intento de una “historia de la evolución argumentativa” de la idea de reconocimiento bajo la hipótesis inicial —que vertebra los tres capítulos centrales del texto— de que las variaciones de significado del concepto en el contexto europeo (se use o no explícitamente un vocablo correspondiente a las diferentes lenguas) recogidas a partir de un análisis histórico en tres países concretos (Francia, Reino Unido y Alemania) habrían aportado una “coloración semántica y acentuación” que llega incluso a agotar su “riqueza de significados” (Ann 22 y 23). Aunque bajo la impronta de una historia de las ideas, no sólo estamos ante el más reciente esfuerzo de clarificación que Honneth nos proporciona de su teoría del reconocimiento, sino también ante la ligazón más productiva de esas dos hebras que se entrelazan, a veces sin distinción clara: la formulación “normativa” o ética *hacia* lo social y la formulación “constitutiva” *de* lo social.⁸⁶

Hegel vuelve a ser el principal valedor y guía de orientación de la noción de reconocimiento, pero ahora, en su misma reconstrucción, muestra también sus *límites* allí donde se ve enfrentado a los recorridos y resultados teóricos de las articulaciones de las otras dos corrientes europeas. Bajo la pretensión ahora de *complementar* la teoría del reconocimiento de Hegel con las aportaciones de tales corrientes —francesa y anglosajona (entendidas en sentido amplio)—, terminan desvelándose “puntos ciegos” que es necesario y posible cubrir desde estas otras dos tradiciones de pensamiento, no específicamente ligadas (o no por ello) al idealismo alemán (de Kant a Hegel, pasando por Fichte). La inspiración hegeliana de una teoría del reconocimiento —esta es la tesis final de Honneth— deberá incluir también “un diagnóstico de [sus] posibles patologías”, un estudio de “las obstrucciones que por doquier [lo] amenazan” y un análisis de su “conflictividad inherente” (Ann 235) —todas ellas complementos que la teoría hegeliana del reconocimiento no podría (o no adecuadamente) aportar.⁸⁷

86. El camino que recorre *Anerkennung* es, al fin y al cabo, el de como una misma idea original puede aportar diferentes y complementarias capas de significado a la comprensión del “encuentro intersubjetivo” (Ann 188 [162]) que caracterizaría nuestro mundo social vivido.

87. Del clarificador recorrido que Honneth nos ofrece, no me interesa aquí —principalmente, al menos— la exactitud ni la valía con la que maneja los diferentes caminos, ni la idoneidad de los autores enseña a los que se refiere; ni siquiera la posibilidad de que las tres corrientes culturales que maneja puedan ser de facto entendidas como *reconocimiento* será el núcleo de mi aproximación. La mayor de las revelaciones que Honneth nos expone en *Anerkennung* es, a mi entender, su intento de articular un “marco para la integración de los tres modelos”, incluso más allá de lo que el recorrido mismo de cada uno ofrece. Si bien es-

Respecto a la predilección hegeliana como eje de la teoría del reconocimiento, no sólo debe atenderse ahora, en retrospectiva, a los trabajos anteriores de Honneth; también debe tenerse en cuenta una premisa “metateórica” que, a su entender, comparte con la “antropología filosófica alemana” y “en parte, con la fenomenología”: “podemos estudiar los fenómenos y sucesos negativos sólo cuando ya tenemos una imagen más clara de las características centrales de nuestra forma de vida humana”, y esto implica que “(...) siempre debemos presuponer una idea del funcionamiento ‘normal’ de la entidad respectiva para detectar qué es lo ‘negativo’ o problemático”.⁸⁸ El modelo alemán del reconocimiento —de Kant a Hegel, pasando por Fichte— le proporciona precisamente esto: una forma de entender el reconocimiento que “va más a lo profundo al atribuirle una característica de nuestra forma de vida como tal”⁸⁹. En última instancia, señalar con precisión a nociones como las de poder y dominación —de obvias connotaciones negativas y origen de las acusaciones de ambivalencia— sólo es posible si tenemos clara, al menos, una imagen medianamente adecuada de la conformación buena o lograda del orden social.

Entendido esto, se puede divisar en mejores condiciones los límites que vendrán a presentar las diferentes direcciones que configuran la trayectoria histórico-cultural europea de la comprensión del reconocimiento, pues de ellas surgen a su vez —si bien es cierto que tras una reducción a *ideales-tipo*— los puntos ciegos o vacíos de su eje articulador: los elementos sobre los que se observan tales límites y que, por tanto, marcan la dirección en la que complementar la teoría hegeliana, serán lo que podemos llamar *interiorización, ausencia o privación y naturalización* de las normas sociales de reconocimiento. De entre ellas, la “interiorización” no era un tema desconocido en los intentos de articular su teoría del reconocimiento⁹⁰ y la ausencia o privación no quedan lejos de las articulaciones negativas del reconocimiento —como desprecio, menosprecio o *Mißachtung*— que fueron desde el comienzo centrales;⁹¹ pero con la “naturalización” de las normas sociales de reconocimiento encontramos en *Anerkennung* un abordaje de su teoría que a penas lateralmente había sido tratado hasta la fecha.⁹²

te marco es consecuencia de una elaborada reconstrucción en términos de historia de las ideas, no llega a articularse como tal hasta el capítulo V y —aunque, en todo caso, no se podrá (y no podré) prescindir totalmente de tal reconstrucción— supone el más reciente e importante desarrollo conceptual y teórico de su teoría del reconocimiento.

88. Véase la entrevista concedida a Miriam Bankovsky en: Axel Honneth & M. Bankovsky. “Recognition Across French-German Divides: The Social Fabric of Freedom in French Theory”, *Critical Horizons*, vol. 22, no. 1, 2021, pp. 5-28 (aquí 9). Y es que “(...) no creo que sea posible —continúa Honneth— describir un evento o un proceso como un ‘problema’, si uno no comienza con una comprensión aproximada del funcionamiento ‘normal’ dentro de estos contextos” (ibid. p. 10)
89. Ibid. p. 10
90. Estos intentos, sin embargo, habían tenido lugar, en gran medida, a través del psicoanálisis de la teoría de la relación de objeto de Winnicott y Loewald y no, como sucederá ahora, a través de la filosofía moral de Adam Smith. Véase, para lo primero: Axel Honneth, “Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse” (en *Uns* 138-161)
91. Véase, de nuevo, Honneth “Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung” (en *Uns* 10-25) y especialmente: KA cap. 6 y “Die soziale Dynamik von Mißachtung”, op. cit. 88-109. También, anterior a ambos, “Integrität und Mißachtung”, op. cit., pp. 1043-1054.
92. Si bien en el artículo “Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht” (en *IW*103-130), Honneth había abordado la comprensión “negativa del reconocimiento”, ya a través de Louis Althusser y Judith Butler, no ha sido hasta *Ann* que ha enlazado esta cuestión con la posibilidad de una “naturalización” de las normas sociales de reconocimiento.

Obviamente el asunto central entorno al cual se desarrolla el estudio de Honneth es nuestra dependencia del reconocimiento —y esto quiere decir, aquí— nuestra dependencia de los demás. La primera, la corriente o tradición francesa, articula la idea de esta dependencia social del reconocimiento del otro bajo el manto de la sospecha constante de un peligro (negativo) que no es otro que el de la *adscripción social* de cualidades personales que amenazan la *autenticidad del yo*; la segunda corriente, propia de la ilustración anglosajona, formula esta dependencia, por otro lado, en la referencia a la *valoración social* en términos positivos, pero ahora dirigidos a la articulación de un ejercicio de *autocontrol moral* que potenciaría el bienestar general de todos los implicados. Así, en un principio, se presentaría la posibilidad de hablar de una correspondencia de la dependencia *positiva y receptiva* de la tradición británica del reconocimiento y de la dependencia *negativa y atributiva* de la tradición francesa, por un lado, con los *modelos* de reconocimiento que se distinguen por su predisposición positiva o negativa ante la dependencia del otro y, a la vez, por el juego de recepción y atribución con el que conceptualmente también se intenta articularlo. En verdad, formulaciones de Honneth al respecto pudieran hacer parecer viable tal posibilidad, como al comienzo de capítulo 4 de *Ann* donde parece apuntar en esta dirección:

En el contexto de habla francesa, [el reconocimiento, I.V.] se piensa principalmente desde el [*vom*] otro (ya sea específico o generalizado) y significa otorgar o atribuir [*zuzubilligen oder zuzuschreiben*] ciertas características personales a un sujeto; en el contexto de habla inglesa, se construye más bien desde el sujeto que se esfuerza por obtener reconocimiento [*vom nach Anerkennung strebenden Subjekt*] y debe significar otorgar [*zuzubilligen*] a los otros particulares o a la comunidad social en su conjunto la autoridad normativa para juzgar moralmente el comportamiento propio. (*Ann* 131-2 [115] trad. mod.)

Desde la primera aproximación, la francesa, el otro concreto o generalizado otorga o atribuye al sujeto; desde la perspectiva anglosajona es el sujeto el que otorga o atribuye; con lo que sólo con el añadido de cierta connotación negativa y positiva, respectivamente, estaríamos ante una variación de los modelos de reconocimiento que vimos en la sección anterior. Sin embargo, si fuera exactamente así habría algo fundamental que se pasaría decididamente por alto, pues en ambos casos lo que se otorga o atribuye son cosas distintas: desde la corriente francesa serán características personales, mientras que desde la anglosajona será una autoridad normativa para juzgar el comportamiento propio. Así las cosas, los paralelismos con las aproximaciones atributiva y receptiva que vimos al principio de este capítulo se rompen en el mismo momento en el que se plantea la cuestión de *qué* se reconoce y no tanto de *quién* reconoce o a *quién* se reconoce, por lo que conviene tratarlos siempre con la precaución debida.

La cuestión ahora es, entonces, qué papel deberán jugar tales corrientes históricas en el marco de una teoría hegeliana del reconocimiento si no es el de articular modelos alternativos que entren en disputa. Para Honneth, por un lado, la corriente británica debiera poder complementar a la teoría hegeliana del reconocimiento allí donde debiera especificarse cómo los sujetos ya socialmente ubicados adoptan y aplican las normas sociales creadas y practicadas en común, sin perder el consenso o la conformidad; a esto es a lo que ayudará específicamente la filosofía moral escocesa: mientras la concepción del reconocimiento de Hegel se hará cargo de determinar las condiciones elementales que permiten entender el

mundo de la vida como un “espacio normativamente regulado en perpetuo cambio”, será Adam Smith quien permitiría —mediante su noción de “consenso social práctico” como reacción afirmativa de una comunidad— explicar cómo es posible que tales normas gestadas en cooperación con los demás “se anclan en el sistema motivacional individual” (Ann 209-210 [179]), es decir, estamos ante la explicación de la interiorización de las normas sociales de reconocimiento. A esta complementariedad intencionalmente buscada por Honneth, resta expresar, por otro lado, en qué medida la tradición que se remonta a Rousseau podrá hacer lo propio; pues bien, en este caso, y pese a las enormes diferencias en las premisas sistemáticas, Honneth advierte una coincidencia con Hegel: la *ausencia* o privación de reconocimiento implica *patología social* (Ann 217 [185]).

§7. (*Excurso*). El esfuerzo por el reconocimiento: una necesidad “ontológica”. En un momento de *Anerkennung* (Ann 176-8 [150-1]), Honneth ponen en juego un breve comentario sobre el famoso capítulo sobre “dominación y servidumbre” de la *Fenomenología del espíritu*⁹³ para aclarar la comprensión del reconocimiento mutuo como condición necesaria de una conciencia de libertad garantizada objetivamente, pues, a su entender, una interpretación habitual de esta habría expresado, erróneamente, una “necesidad” o *Bedürfnis* que convierte el deseo impulsivo (o apetito, *Begierde*) en “deseo del otro” (o *Begierde des anderen*). Estamos, como es sabido, ante la afamada dialéctica de “señor” y “siervo” —por utilizar su formulación más habitual— en la que se advertiría de la imposibilidad de lograr una afirmación recíproca del respectivo yo porque las normas sociales en cuyo horizonte se opera no permiten tal encuentro simétrico de sí mismos en las características socialmente estandarizadas del otro.

Para Honneth sólo habrían sido las famosas conferencias de Alexander Kojève, y obviamente su influencia posterior, las que permitieron introducir la tesis de que Hegel considera algo así como una “necesidad” (*Bedürfnis*) o un “deseo” (*Begehren*) de reconocimiento cuando, en verdad, tales formulaciones no se pueden encontrar en el texto, “al menos no literalmente”: solo siguiendo esta lectura se habría podido abrir una interpretación que entiende el “deseo” (*Begierde*) —el “deseo del otro” (*Begierde des anderen*)— como una “necesidad humana específica” [*humanspezifisches Bedürfnis*] de reconocimiento.⁹⁴ El problema de la interpretación de Kojève es que sigue en gran medida sin estar claro qué se podría entender por tal “necesidad”⁹⁵ y, de igual forma, cómo puede entenderse tal “deseo” (*Begehren*) sin preguntar qué hubiera querido decir Hegel si hubiera usado el término.

93. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, pp. 145-155 [trad. *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, Abada y UAM, Madrid, 2010, (trad. Antonio Gómez Ramos), pp. 257 a 271 (impares)].

94. Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid (trad. A. Alonso Martos, ed. R. Queneau), pp. 51-75

95. Para estas dudas sobre Kojève, Honneth se apoya en Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982: en su interpretación del capítulo sobre la autoconciencia de *Fenomenología*, Kojève desarrolló la tesis de que el deseo “antropógeno” es el deseo del deseo del otro, del que da el ejemplo del deseo correspondiente entre un hombre y una mujer, “pero luego entiende el metadeseo, por un lado, como el deseo de una persona por algo porque otra lo desea, y por otro la otra parte como un deseo de que el otro desee ser como el uno”; si Kojève cree que esto no es otra cosa que el “deseo de reconocimiento”, advierte Wildt, “quizás no examinó la estructura y el desarrollo más precisos del metadeseo, pues presupone que todo deseo de un deseo consti-

Para Honneth, la noción de *Begierde* es “una forma corpórea de expresión en la cual el sujeto se asegura de que, como conciencia, posea características naturales y vivientes”,⁹⁶ pero también está claramente destinada —tal y como se describe en la segunda etapa de la autoconciencia— a ser una crítica de gran alcance de la filosofía de la conciencia prevaleciente en su tiempo (Kant y Fichte) y a revitalizar frente a ella el tipo de experiencia directa e inmediata del sujeto de su propia “corporeidad” [*Leiblichkeit*]. Querer contrarrestar el “antinaturalismo” de sus contemporáneos idealistas, habría sido el motivo de que Hegel construyese una segunda etapa del “deseo” o anhelo en el proceso de adquisición de la autoconciencia, en la que el sujeto se asegura de su propia naturaleza biológica de tal manera que expresa su superioridad sobre todos los otros seres; en virtud de su capacidad para diferenciar entre lo que es bueno o malo para él, el sujeto siempre está seguro del elemento de su conciencia que lo hace único. La confirmación de los deseos, es decir, la satisfacción de las necesidades elementales y orgánicas, juega aquí un doble papel con respecto a la autoconciencia: por un lado, proporciona la experiencia de sí mismo del sujeto como parte de la naturaleza —porque está involucrado en el “movimiento de la vida” determinante y heterónomo—, y, por otro, proporciona la autopercepción de estar ya ubicado como el centro organizador activo de esta vida —porque puede hacer diferenciaciones esenciales en ella en virtud de su conciencia. Con este doble papel, “[t]al vez incluso”, dice Honneth,

[...] se podría decir que, con su concepción del deseo, Hegel quisiera mostrar hasta qué punto el ser humano es ya, primero y siempre consciente de su ‘posición excéntrica’ (Helmuth Plessner): mientras se ve a sí mismo como un ser que satisface necesidades y que está activo en el marco de sus deseos, posee un conocimiento inmediato de su doble naturaleza, que lo coloca tanto dentro como fuera de la naturaleza (IW 23).

En vista de la extensa literatura sobre Hegel que a menudo tiende a desestimar esta etapa simplemente como algo negativo, como algo que debe superarse, es importante para Honneth lograr cierta claridad sobre el papel desempeñado por el “deseo/anhelo”. Esta clarificación deviene en una tesis: la experiencia asociada a la “gratificación de los impulsos” [*Triebbefriedigung*] produce una autoconciencia que “está muy por delante en contenido y complejidad” de la primera forma o etapa de la autoconciencia:

[...] en lugar de dejar que el sujeto se experimente a sí mismo como una mera conciencia puntual siempre presente en todas sus actividades mentales [primera etapa de la autoconciencia, I.V.], la satisfacción de su deseo le proporciona la certeza inmediata de un yo que, con su actividad mental, se posiciona excéntricamente en la naturaleza. (IW 23)

tuye autoconciencia porque cada deseo, como la autoconciencia, es una ‘negatividad negadora’” (Ibid., p. 354n).

96. Axel Honneth, “Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 15-32, aquí, p. 22. En lo que sigue citado, como viene siendo habitual, como IW seguido de la página. Respecto de esta interpretación es clave, de nuevo, el trabajo previo de Neuhouser: Frederick Neuhouser, “Deducing Desire and Recognition in the ‘Phenomenology of Spirit’”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, no. 2, 1986, pp. 243-262. Véase también la crítica a Honneth de Robert B. Pippin: “On Hegel’s Claim that Self-Consciousness is ‘Desire Itself’ (‘Begierde überhaupt’)”, en Heikki Ikäheimo & Arto Laitinen (eds.) *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden and Boston, 2011, pp. 53-84.

Debido a que ahora la autoconciencia hace justicia a la naturaleza biológica de los humanos, Hegel también estaría convencido de que no podemos abandonar el logro fundamental de esta etapa de autoconciencia: cualesquiera que sean los otros requisitos previos necesarios para permitir al sujeto alcanzar una conciencia adecuada de sí mismo, estos requisitos previos deben estar contenidos en nuestra conciencia de estar involucrados como un “miembro vivo” [*lebendiges Glied*] en la naturaleza.

La necesidad que Hegel tiene en mente debe ser para Honneth, por tanto, “más profunda” y estar ya “contenida en el ‘deseo’”, de forma que toma el carácter, no de una necesidad natural, instintiva o pulsional, sino “ontológica”, porque se dirige a la confirmación de una determinada concepción específica del carácter ontológico de la realidad: “en la actividad destructiva del sujeto con el propósito de satisfacer sus deseos, el sujeto busca asegurarse de la ‘nulidad’ [*Nichtigkeit*] del mundo, de su existencia como un mero producto de su propia actividad mental” (IW 28). Esta necesidad ontológica solo puede cumplirse bajo la condición de que, primero, el sujeto encuentre un elemento de realidad que realiza a su vez este mismo acto de negación, y, segundo, que realice el mismo tipo de negación en sí mismo. Esta comprensión de la necesidad y su relación con el deseo o *Begierde*, es lo que la separa de cualquier comprensión de una “necesidad de reconocimiento” [*Bedürfnis nach Anerkennung*], como a menudo se hace en las obras de Kojève y sus discípulos:

[...] la necesidad que Hegel realmente parece asumir aquí al hablar de su ‘satisfacción’ [*Befriedigung*] a través de la negación recíproca [...] es, en cambio, la demanda del sujeto observado de poder cambiar la realidad a través de la actividad de su conciencia — esta sería, en mis palabras, una necesidad ‘ontológica’. [...] Para Hegel, ‘reconocimiento’ no es el contenido intencional de un deseo o necesidad, sino el medio (social) que satisfice un deseo del sujeto para experimentar su propia capacidad de modificar la realidad (IW 28n).

En consecuencia, cuando Hegel sugiere que hay una “necesidad” de reconocimiento, tiene en mente para Honneth más bien un “esfuerzo” [*Streben*] que penetra mucho más profundamente en la constitución espiritual de la subjetividad humana y debe significar, por ello, algo así como “el deseo guiado racionalmente de expresar objetivamente la propia capacidad de libre autodeterminación” (Ann 176 [151]). Todo sujeto humano no sólo posee así inclinaciones sensitivas —debe suponer Hegel según Honneth—, sino también el deseo más profundo de poder realizar libremente en el mundo exterior la libertad que constituye la experiencia más íntima de su subjetividad; y para poder satisfacer este deseo, Hegel también debe asumir que se requiere el reconocimiento institucionalmente regulado por otros, quienes, al limitar sus intereses egocéntricos, manifiestan públicamente que empoderan o autorizan a su contraparte a realizar la autodeterminación.

Las breves menciones en *Anerkennung* sobre la influyente interpretación de Kojève —dirigidas, en realidad, a Judith Butler⁹⁷ y que aquí he extendido para contextualizar la posi-

97. Judith Butler, que para Honneth “sigue claramente” los pasos de Kojève, se habría conformado en ocasiones con un pensamiento más cercano a Spinoza, nombrando el instinto (“conatus”) de autoconservación social como la fuente de una “necesidad” de reconocimiento. Véase, Judith Butler, “Deseos históricos: la recepción de Hegel en Francia”, en *Sujetos del deseo. Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. E. Luján), pp. 105-154; “Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel”, en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 43-74. Véase también “Al lado de uno mismo: en los

ción de Honneth— son cruciales para el planteamiento, pues con la especificación de que Hegel no pudo haber tenido en mente inclinación empírica, necesidad sensitiva o deseo natural alguno —según su lectura—, descarta también que estas inclinaciones puedan ser un complemento adecuado para su teoría del reconocimiento desde las otras dos ramas teórico-culturales, la anglosajona y la francófona, que como veremos en la siguiente sección (4.2.) vendrá a rastrear. Y es que, aunque es cierto que tales deseos fácticos habrían tenido un significado para la construcción del “espíritu objetivo”, la convicción de Hegel —y la que Honneth quiere recuperar— se habría orientado, más bien, a que todo orden social debe ser siempre capaz de satisfacer las necesidades humanas dadas ya históricamente refinadas no necesariamente vinculadas a un “anhelo” o “deseo del otro”.⁹⁸

Por supuesto, Hegel también tiene que demostrar que la efectividad causal de tal exigencia “espiritual” puede hacerse empíricamente plausible hasta tal punto que no amenace con convertirse en una mera quimera; por tanto, siempre hay lugares donde se refiere a encarnaciones vinculadas a los sentidos de esta necesidad en el mundo real de los acontecimientos sociales; y allí donde hace tal cosa, tendría en mente los esfuerzos de sujetos históricamente situados de expandir la esfera de su autodeterminación o de ser incluidos en relaciones de reconocimiento ya institucionalmente dadas. Pero lo que se quiere decir con esto “siempre significa más” de lo que normalmente se denota con tales expresiones:

no sólo la necesidad perceptible a los sentidos de ser liberado en el futuro de tal o cual obstáculo, sino a la exigencia [o demanda, *Verlangen*], que nos es dictada por la razón, de poder practicar nuestra propia habilidad de autodeterminación de la manera más irrestricta y no forzada posible (Ann 179 [152])

§8. Interiorización y privación: del esfuerzo de pertenencia a la compensación psíquica. Desde *KA* hasta *Ann*, Honneth ha mostrado diferentes estrategias para mostrar de qué forma podría entenderse la forma en se interiorizan los diferentes patrones de reconocimiento (o de conducta, en general). Si primero fue la psicología social de Mead quien aportaba la idea fundamental, pronto vio su insuficiencia, recurriendo conjuntamente a los

límites de la autonomía sexual”, en *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 35-66, esp. p. 54-56. Independientemente de la exactitud de esta aseveración y de las consecuencias que pudiera tener, ambos —Honneth y Butler— se toman “muy en serio la afirmación hegeliana de que somos el tipo de criaturas que desean reconocimiento” (Butler, “Recognition and the Social Bond”, op. cit. p. 44), si bien ni la noción de “deseo” ni la de “reconocimiento” parecen tener el mismo significado para ambos.

98. Así, si el reconocimiento no debe ser un objeto del impulso natural y sensitivo de los sujetos, sino aquello que se desea, y para lo que uno se esfuerza, en aras de la realización de nuestra subjetividad racional, entonces cualquier asociación con aquello a lo que Rousseau o Smith se refieren con un *deseo* de validez social sería engañosa. De esta forma, en el punto donde Hegel pareciera acomodar con más consistencia la apreciación de las otras dos tradiciones que lo precedieron, también muestra la mayor de las diferencias. Si Rousseau o Smith querían entender la necesidad de reconocimiento, cada uno con sus propias acentuaciones, como una “exigencia vinculada a los sentidos” [*sinnliches Verlangen*] —es decir, lo que Kant había comprendido como el epítome de nuestras “inclinaciones” [*Neigungen*] [“La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama «inclinación» y ésta evidencia siempre una menesterosa *necesidad*”. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002 (ed. & trad. R. Rodríguez Aramayo), p. 113 (Ak 414/A38)] —, entonces Hegel, aquí enteramente descendiente del idealismo alemán, trata de comprender la necesidad de reconocimiento incluyendo el *interés de nuestra razón en sí misma*, en su propia realización: la “necesidad” que hay detrás del reconocimiento (*Bedürfnis nach Anerkennung*) es para Hegel la exigencia de realizar nuestra capacidad o facultades en ejercicio libre de la autodeterminación racional.

desarrollos psicoanalíticos de Winnicott y Loewald (véase el capítulo 3). Sin embargo, ninguna de estas dos direcciones —ni la psicología social ni el psicoanálisis relacional— serán esta vez centrales para intentar una integración adecuada y complementaria a la vertiente hegeliana de la teoría del reconocimiento; ahora es la filosofía moral escocesa la que se presenta, pese a sus limitaciones, como una exposición descriptiva más adecuada de cómo podría ejemplificarse un modelo que pueda llegar a dar cuenta de tal interiorización de patrones de reconocimiento y de normas sociales en algún grado vigentes. Honneth recurre, concretamente, a Adam Smith en un movimiento que puede resultar retrospectivamente desconcertante; pero que resulta no serlo tanto una vez que se comprende el tipo de cuestión concreta a la que quiere hacer frente.

Dar cuenta, adecuadamente, de la “interiorización” no es sino explicar *qué motivos y qué procesos* psíquicos internos llevan a los individuos a interiorizar las normas sociales; y es aquí donde la razón de la superioridad del planteamiento de Smith hace su aparición: se trata de su progresiva gradualidad. Respecto a los *motivos*, Honneth ve en tesis sobre el “motor” de la disposición individual que nos impele a cumplir las normas: un “*esfuerzo por ser miembro* [*Streben nach Mitgliedschaft*] de la comunidad social” y la motivación subjetiva en el mundo real o en la vida cotidiana a hacer propias las normas morales de una comunidad social de pertenencia sería “la expectativa subjetiva [*subjektive Erwartung*] de poder contar con el consenso de sus miembros y sentirse uno de ellos” (Ann 206 [176] trad. mod). Ambas nociones, “esfuerzo de membresía” o de pertenencia y “expectativa subjetiva” parecen las dos formulaciones clave respecto a las motivaciones, pero, en cuanto al *proceso* de apropiación motivacional de las normas morales, es la noción de un “observador interno” (o un “juez interior”) la que emerge como central.

Pese a lo desafortunado de la metáfora en sí (que haya una persona dentro de otra persona) lo fundamental es que con esta noción de un “observador interno” se quiere entender un proceso en el que el sujeto aprende a reproducir en su interior “las esperanzas del entorno social” hasta lograr convertirlas “en la voz de nuestra conciencia, capaz de controlar exitosamente nuestra conducta” (Ann 207 [176]). Con Smith, hablamos, según Honneth, de:

[...] un desplazamiento progresivo de la perspectiva de la segunda persona hacia el yo, que la convierte en su conciencia, capaz de comprobar si la conducta del sujeto es compatible con las expectativas sociales de una comunidad cada vez más amplia. [...] una representación psíquica de las reacciones morales de un Otro ‘generalizado’ paso a paso (Ann 208 [178])

En este punto, a Honneth le atrae en principio la forma que adopta la “conciencia individual” tal y como aquí se comprende —es decir, “como un concierto polifónico de voces que representan a la conducta moral de diversos grupos y círculos institucionales en la propia psique”— precisamente porque resulta “más flexible y plural” que la de Hegel y Kant; pero sobre todo, parece ser que es su capacidad de dotar a las normas sociales mutuamente autorizadas de un “efecto motivacional en todas y cada una de las etapas de la vida del sujeto” (Ann 209 [178]) lo que supone el elemento crucial de complementación al programa general desplegado por Hegel.

La imagen del juez interior o del observador interno “aclara mejor” —esta es la apuesta de Honneth— *el proceso* mismo por el que los sujetos transforman en hábitos comunes de

acción cotidianos aquellas normas ya vigentes que rigen o están establecidas y por tanto asumen su validación, pero también se observa —como añadido o complemento al punto de partida de una autorización mutua y estatus normativo que era el de Hegel— que se dirige ahora al elemento motivacional que lo produce, es decir, el *esfuerzo de pertenencia*. Frente a Freud, Honneth percibe una superioridad del planteamiento de Smith que no radica, por tanto, en que la argumentación ofrezca una mayor fuerza descriptiva de la psique humana, sino en la comprensión de esa parte del proceso de socialización (en sentido amplio, diría de formación o *Bildung*) que se refiere a la interiorización de patrones de conducta, normas sociales y hábitos morales.⁹⁹ Las reflexiones teóricas sobre la socialización de Freud — que partían de la idea de que la formación del superyó moral era la plasmación en el aparato psíquico del niño de las reacciones positivas de los padres ante la buena conducta de sus hijos—¹⁰⁰, no serían, en principio y en este punto, muy distintas a las de Adam Smith; en ambos “el reconocimiento interiorizado de la persona de referencia sigue hablando al adulto recordándole incesantemente sus obligaciones morales” (Ann 207 [177]).¹⁰¹ La superioridad de la argumentación de Smith está, más bien, en una “probablemente mayor capacidad interpretativa” de la conformación de tales hábitos morales precisamente por presentar una “generalización *sucesiva* de las instancias de control interna que puede llegar a anular casi completamente las preferencias personales” (Ann 208 [177] trad. mod. cursivas mías).

Algo menos clara queda aquí la necesidad de complementariedad respecto de Hegel. En principio, tanto los *motivos* como los *procesos* de la interiorización de las normas sociales son para Honneth la razón de esta necesaria complementación, pero encuentra al respecto un “vacío” que habita en su filosofía práctica entre “moral abstracta” y “carácter ético [*sittliche*]” que no puentea de forma adecuada (Ann 208 [178] trad. mod.). A esta afirmación —al crítica en el texto— le precede la necesidad de mostrar en qué medida el propio Hegel no está en disposición de dar cuenta de “los procesos psíquicos internos de la habituación moral” y “lo que nos lleva a ellos”, es decir, “sobre el aprendizaje o la interiorización de las normas sociales”; y todo ello parece indicar que se debe a que aquí Honneth ya está considerando que las nociones de “hábito” y “segunda naturaleza” de Hegel —esta su

99. Esto se deja ver también, aunque en otro contexto, en: Axel Honneth, “Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherungen an einen nahezu unmöglichen Begriff”, en *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin, 2020, pp. 165-186.

100. Freud, Sigmund. 1986. *El malestar de la cultura* (1930 [1929]), en *Obras completas. (1927-31) Vol. 21*, (trad. J.L. Etcheverry), Amorrortu, Buenos Aires, pp. 57-140.

101. Para la relación concurrente entre Smith y Freud en esta cuestión, Honneth se apoya en: John Deigh, “Remarks on Some Difficulties in Freud’s Theory of Moral Development”, en su *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 65-93. Sobre el puente entre la filosofía moral de Smith y las teorías de Freud: David D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith’s Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 48-49: a diferencia de Smith, Freud habría enfatizado las “actitudes negativas de desaprobación” y “miedo [*fear*] al castigo” de tal forma que tendía a representar Superyó como un elemento “predominantemente (aunque no exclusivamente) restrictivo o censorador en la mente”. Al tender a explicar la conciencia como “excesivamente rígida” (dice Raphael, en consonancia, por cierto, con Loewald, véase 3.2.§9) a consecuencia de una educación represiva, no tuvo en cuenta “la más liberal producida por una educación afectuosa”; Smith, por otro lado, “no destacó la fuerza de la desaprobación y el miedo”, pero sí habló de tanto de “actitudes favorables como desfavorables por parte de la sociedad como si tuvieran un lugar en la formación de la conciencia” (Ibid., p. 49).

tesis— no serían aptas, en este caso, para conceptualizar los motivos y el proceso que llevan a los individuos a interiorizar las normas sociales (sin perder el consenso), y lo serían, precisamente, por la herencia que asume del concepto aristotélico de segunda naturaleza, es decir, por “limitarse a seguir exclusivamente [sus] claves teóricas” (Ann 205 [175]).¹⁰²

En el caso de Rousseau, y tomando en consideración ahora la corriente francesa, la forma negativa de comprensión del acto atributivo de reconocimiento se habría debido, por otro lado, al tipo de exigencia a la que se dirige el *amour propre* como “pretensión tóxica” de los seres humanos hacia la superioridad de su valoración sobre la del resto. Con el “observador estricto” —que Rousseau extrajo también de la figura del “juez interno”, pero en su caso de los escritos Hume—, el *amour propre* da un giro “negativo” para encaminarse al inconveniente de todo reconocimiento social: la “pérdida de sí mismo” (Ann 212 [181]). La observación que guía a Rousseau es, entonces, que este *amour propre* despierta la “aspiración venenosa” —como también la denomina— que incita al individuo a hacer lo posible por mostrar, ante sí mismo y ante sus contrapartes de interacción, toda cualidad o atributo personal que atestiguara la justificada posición y prestigio social que anhela.

Sin embargo, lo que Honneth viene a subrayar para la complementación con la teoría del reconocimiento de Hegel es que, sobre esta interpretación que cree correcta, es posible una alternativa surgida de la toma en consideración de una serie de pasajes —del *Emilio* y *El contrato social* (Ann cap. II)— que sugerirían una “lectura menos negativa” de la teoría del reconocimiento de Rousseau: hablar de que el *amour propre* satisface una forma salvable y socialmente propicia de igual respeto entre sujetos podría indicar que aquellos pasajes del *Segundo Discurso* donde se jacta de tales fenómenos, y donde se centra el núcleo de la primera interpretación, son en realidad la acentuación e indicación de fenómenos patológicos respecto de una articulación positiva del reconocimiento —que solo se dibuja implícitamente— referido a un “respeto mutuo salvable y socialmente útil” (Ann 212 [181]). Esta interpretación alternativa — que requiere poner “entre paréntesis” también sus obras posteriores donde también se reafirma la primera de las interpretaciones— es en realidad la única forma, según Honneth, de entablar una relación fructífera entre la teoría del reconocimiento de Rousseau y la de Hegel —específicamente, con las *Grundlinien*.

Para Honneth, Hegel entendía la reciprocidad de la autorización normativa no como “eventos meramente espirituales en el vacío”, sino como una serie de prácticas históricamente desarrolladas por personas de “carne y hueso”, mediante las cuales y dependiendo de la etapa de realización del concepto, sería posible identificar relaciones institucionales

102. Estas apreciaciones —junto a otras— vienen mejor expuestas en su intervención en el *Stuttgarten Hegel-Kongress* de 2017 donde se hace un hincapié en la dependencia de la noción de segunda naturaleza de la referencia (en Hegel ambigua o doble, según su interpretación) a la comprensión de una *primera* naturaleza. Véase: Axel Honneth. “Zweite Natur – Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs”, en J. Christ & A. Honneth (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2022, pp. 19-36. Lo que intentaré exponer en el *Entreacto* a este capítulo, como respuesta a la posición de Honneth al respecto (§10), no es que la noción de “segunda naturaleza” o “hábito” esté en mejores condiciones de explicar “lo que nos lleva a” (cursiva mía) la “habitación moral”, al “aprendizaje” o a la “interiorización de las normas sociales” —para ello sería más apropiado el proceso dialéctico de *Bildung*—, sino que precisamente la noción de segunda naturaleza y la condición “híbrida” del hábito, exponen a mi modo de ver, mucho mejor un aspecto fundamental de *lo social* que Honneth nunca tiene en cuenta: su constitución “no-consciente” (§11).

suficientemente estables; como resultado de una reconstrucción normativa,¹⁰³ tales relaciones institucionales suficientemente estables se podría hacer aflorar las diferentes, progresivas y cambiantes formas que adopta el reconocimiento en la Modernidad emergente. Si el resultado de este esfuerzo es la ejemplificación de las tres esferas institucionales de su *Rechtsphilosophie*, y de las prácticas sociales guiadas por normas que contienen, resultaría entonces de especial interés traer a colación aquí los “fenómenos psicológicos” a los que el propio Hegel dirige la mirada para señalar, precisamente, una “exclusión” de individuos y/o grupos de tales prácticas sociales institucionalizadas —y, por ello, del mundo de la vida— que serían “algo más que meras casualidades” (Ann 213 [182]).

En este sentido, Honneth recupera, en parte, la argumentación que —ya en *Leiden an Unbestimmtheit*— identificaba como muestras del diagnóstico de las patologías de la libertad individual que Hegel debió tener en mente, y por el que presta atención, una y otra vez, a situaciones de “vacuidad” e indeterminación; empero, centra su atención ahora en las causas de la apariencia de capacidades profesionales (Ann 213 [182])¹⁰⁴, siendo aquí la falta de integración de un miembro de la sociedad en una esfera institucional del reconocimiento mutuo lo que resultaría para Hegel en un “descarrilamiento del reconocimiento” (Ann 213 [181]). Hegel, por tanto, habría querido “revestir su análisis de la realidad institucional de los procesos de reconocimiento social con observaciones psicológicas sorprendentemente relacionadas con las de Rousseau” (Ann 215 [183]), por lo que, de esta forma, la tesis que Honneth nos propone para puentear ambas teorías del reconocimiento —la de Hegel y la de Rousseau (aquí el primero como predecesor atemporal del segundo)— sería la de identificar las formas exacerbadas del *amour propre* como una “compensación psíquica por la privación de reconocimiento” (Ann 216 [184]): quienes permanecen excluidos de las relaciones de reconocimiento institucionalizadas y, por tanto, no pueden experimentarse a sí mismos como dotados de autoridad normativa dentro de su horizonte de validez, “desarrollan inevitablemente” —en palabras de Honneth—,

[...] anormalidades de comportamiento [*zwangsläufig Verhaltensauffälligkeiten*] [...] como síntomas de compensación [*Symptome einer Kompensation*] [...] [es decir] egoísmo, vanidad y formas de reacción a la necesidad de admiración [*Selbstsucht, Eitelkeit und Geltungsdrang Reaktionsbildungen*]” (Ann 216 [184] trad. mod.).¹⁰⁵

103. Esta es la apuesta de Honneth en *Das Recht der Freiheit* (DRF 14-31 [13-26]), es decir, un proceso que Hegel mismo califica de meramente “descriptivo” o “contemplativo”.

104. Ahora como elementos de exclusión de ciertos individuos o grupos de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento mutuo, se refiere a “la falta de vergüenza y honor” de la que hace gala la “chusma” (GPhR §245 [324-326]) permanentemente desempleada y la tendencia a “aparentar” capacidades profesionales propias de aquellos comerciantes no integrados en una corporación (GPhR §253 [330]). Para una crítica a esta aparente consideración del *Pöbel*, chusma o populacho, como patología social, véase Frank Ruda. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London; New York, Continuum, pp. 68-72. A mi modo de ver, Ruda erra en las intenciones de Honneth, pero no del todo en las consecuencias que el diagnóstico podría tener. A pesar de que Honneth señala también el fenómeno de la “falta de vergüenza y honor” de la “chusma”, solo prestará atención a la tendencia de comerciantes no integrados en una corporación a la “apariencia” de capacidades profesionales.

105. Esta tesis es, en realidad, de Frederick Neuhouser, para quien las formas “exacerbadas” de *amour propre* de Rousseau podrían entenderse, en Hegel, como “síntomas de compensación”. Véase Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2008, introducción y Parte II.

Aunque ante la pretensión de buscar la complementariedad se acentúe la coincidencia en “la ausencia de reconocimiento como patología social” y en la posibilidad de ampliar la teoría de Hegel con una “psicología del reconocimiento” procedente de las ideas de Rousseau, las diferencias que Honneth advierte entre ambas “representaciones” son, sin embargo, igualmente relevantes.

Honneth recupera en este punto una distinción entre deseo o apetito y esfuerzo — *Begierde* y *Streben*— para señalar la diferencia en las “premisas sistemáticas” que dan lugar a identificar las causas —un *Begierde* empírico en Rousseau y un *Streben* “espiritual” racional en Hegel— de las que originalmente proviene estas compensaciones psíquicas que forman el núcleo de sendos diagnósticos. Cuando Hegel sugiere que hay una “necesidad” de reconocimiento, tiene más bien en mente —para Honneth, como hemos visto (*Excursus*)— un “esfuerzo” que penetra mucho más profundamente en la constitución espiritual de la subjetividad humana y que debe significar, por ello, algo así como “el deseo guiado racionalmente de expresar objetivamente la propia capacidad de libre autodeterminación” (Ann 176 [151]). Todo sujeto humano no sólo posee así inclinaciones sensuales o sensitivas — debe suponer Hegel según Honneth—, sino también el deseo más profundo de poder realizar libremente en el mundo exterior la libertad que constituye la experiencia más íntima de su subjetividad; y para poder satisfacer este deseo, Hegel también debe asumir que se requiere el reconocimiento institucionalmente regulado por otros, quienes, al limitar sus intereses egocéntricos, manifiestan públicamente que empoderan o autorizan a su contraparte a realizar la autodeterminación.

§9. De la fragilidad de lo social a la naturalización. En relación con la sospecha de que la concesión o atribución de reconocimiento pueda, siempre o habitualmente, resultar ser un medio para mantener la dominación social o un status quo injusto, el debate sobre la relevancia filosófica y el alcance teórico social del reconocimiento se enfrenta a la cuestión de si su teoría puede hacer algo más que una contribución meramente accidental, y en qué medida podría hacerlo, a nuestra comprensión del carácter *conflictivo* de las sociedades.¹⁰⁶ Cuando en las últimas páginas de *Anerkennung* (para lo siguiente: Ann 229-232 [195-197]) Honneth dirige su atención al vínculo entre conflicto y relaciones de reconocimiento en la teoría del reconocimiento de Hegel, pone de manifiesto tres aspectos relevantes para mi propia discusión.

En primer lugar, define la dependencia mutua intersubjetiva como lo característico de lo social, pero lo relevante —al margen de que destaque en qué medida Hegel siempre había tenido en cuenta la relevancia del conflicto en las relaciones de reconocimiento (incluso a pesar de la tendencia que presenta en las *Grundlinien* a rebajar su importancia mencionándolo solo de forma marginal)—, es la exposición misma del “conflicto”, pues, en sí mismo, no sería constitutivo de las relaciones de reconocimiento. Lo que Honneth considera real-

106. Ciertamente —al menos según algunas interpretaciones— estas cuestiones están conectadas, ya que sólo señalando el carácter de poder inherente a todas las formas de reconocimiento social podemos dar cuenta adecuadamente del conflicto permanente de lo social. Para una comprensión que entrelaza ambas: B. van den Brink & D. Owen, “Introduction”, en B. van Brink & D. Owen (eds.) *Recognition and Power*, op. cit., pp. 1-31. Véase también: Robin Celikates, “Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im ›Kampf um Anerkennung‹?”, en G. Bertram, R. Celikates & Chr. Lauer (eds.) *Socialité et Reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Harmattan, Paris. 2007, pp. 213-228.

mente como constitutivo de las relaciones de reconocimiento es que se asientan y erigen en la dependencia de los demás, y esta dependencia es la que se encuentra en el origen de los conflictos sociales como el “material inflamable” [*Zundstoff*] que los prende y que los hace, además, difíciles de aplacar. No se trata, por tanto, de que las relaciones de reconocimiento estén constituidas por el conflicto (es decir, donde hay relaciones de reconocimiento hay conflicto), sino que los conflictos sociales se originan y prenden gracias, o debido, a un elemento que sí es constitutivo de las relaciones de reconocimiento, pero que no las agota: nuestra dependencia de los demás. En las relaciones de reconocimiento no habita el conflicto de forma *constitutiva* —relaciones de reconocimiento no es igual a conflicto—, sino que son “propensas a generar o sacar a la luz conflictos” de diferente tipo (Ann 231 [196] trad. mod.).

En segundo lugar, debemos considerar la “fragilidad del tejido” que conforma las relaciones de reconocimiento, pues —si no entiendo mal lo que Honneth implícitamente afirma con esta formulación—, es la materia o “tejido” [*Stoff*] sobre el que se asientan las relaciones de reconocimiento —o, reformulándolo de forma algo vulgar, el ‘tejido en el que ellas se entretejen’— lo que debe ser entendido como conflictivo; de esta forma, si nuestra dependencia de los demás es lo que en última instancia está detrás de los conflictos, no es la dependencia misma de los demás, sino la forma en la que se configura esta dependencia de los demás, lo que es constitutivamente “frágil”. El origen de los conflictos está en la constitutiva fragilidad del tejido sobre el que se asientan las relaciones de reconocimiento, y esto no puede ser otra cosa que *lo social*.

Pero es quizá el último punto el más relevante, pues con él Honneth se refiere a qué sólo se puede hablar de conflicto en “sentido adecuado” —nos dice— cuando lo que está en juego son los “límites de la cosa” [*sachlichen Grenzen*] del ámbito de aplicación de una norma y el “número de personas” que deben ser entendidas como participantes legítimos de tal ámbito de aplicación (Ann 232 [196] trad. mod.). Todo lo que tenga que ver con la “interpretación” de la norma dentro ya de un ámbito de aplicación no es, o no debe ser, definido como un conflicto, ya que, en tal caso, estaríamos hablando, más bien, de un tipo de debates o disputas que forman parte del mismo “devenir cotidiano en las relaciones de reconocimiento” y que “determinan la aplicación social de la norma” (Ann 231 [196]). La connotación aquí es sutil, pero importante, pues Honneth parece referirse, a propósito de la identificación “de la cosa” de los conflictos sociales, precisamente a lo que —también en relación a las limitaciones normativas de los órdenes del reconocimiento— podríamos llamar (como veremos, con Menke) “envoltura” de la *Sittlichkeit*. Pero esto invita ya a pensar que lo social debiera ser considerado, entonces, de forma más amplia, o al menos más allá de la normatividad (social). Se trata entonces aquí de divisar lo que hay más allá de la caracterización consciente y reflexiva de la normatividad, es decir, lo social inconsciente o lo naturalizado.¹⁰⁷

107. Hasta ahora he querido plantear de qué forma la articulación de Honneth de una teoría del reconocimiento —que tiene a Hegel como inspiración teórica fundamental— se desarrolla por un camino que, pese a sus complementaciones, sigue adoleciendo de una comprensión teóricamente adecuada de aquello que, siendo presumiblemente “social”, no es “reconocimiento”. Pretendo mostrar en qué medida las herramientas teóricas de las que se dispone quedan limitadas justo allí donde Honneth tiene que enfrentar lo que entiende como el “punto ciego” de la teoría, es decir, el que responden a los procesos de “naturalización”, pero que en la articulación de Honneth en *Anerkennung* no parecen estar ligados ya a la noción

Consciente del desafío que supone para la teoría del reconocimiento de Hegel la línea de comprensión “negativa” y específicamente atributiva del reconocimiento social, Honneth recupera —unas líneas antes de su acercamiento al conflicto— aquella línea de argumentación respecto a cómo el fenómeno social de reconocimiento puede implicar, a pesar de su conceptualización “positiva” o “afirmativa”, mutua y recíproca, un efecto estabilizador de la dominación. Ahora, parece considerar que puede llegar un momento en el que la especificación conceptual normativa del concepto mismo se encuentra de bruces, también de la mano de Hegel, con la autoconciencia histórica de la dominación y el poder; y en ese mismo momento “dos tradiciones, por lo demás tan ampliamente divergentes” que procederían de la formulación “positiva” que arraiga y despliega Hegel, y de la tradición negativa que recorre el nervio de la tradición francesa, “se tocan sorprendentemente entre sí”, hasta el punto de que en la segunda Honneth ve la indicación de una “una debilidad fundamental” de la primera:

No todo lo que Hegel cree que puede identificar como una relación de reconocimiento mutuo es solo por esa razón una relación emancipada de la dominación, la dependencia y la opresión (Ann 227 [192]).

De inmediato emerge la apreciación de una “laguna sensible” (Ann 226) y la “llamada de atención sobre una debilidad [...] más fundamental” (Ann 227), pero, sobre todo —y con ello más allá de la mera complementariedad de Rousseau o Smith—, la indicación de que estamos ante un “punto ciego” [*blinde Fleck*] (Ann 223 [190]) sistemático (lo cual dota a esta objeción a la teoría del reconocimiento de Hegel de la más singular relevancia). En términos especialmente claros, lo que revela la segunda línea de la tradición francesa de Althusser y Butler sería que:

[...] la autorización mutua para aprobar el uso de una norma compartida conjuntamente no dice nada sobre *las razones realmente disponibles* para los involucrados; porque lo que puede ser presentado como una razón legítima de una objeción en tal relación de reconocimiento se mide obviamente por lo que, desde el punto de vista de los participantes en su relación, puede considerarse como modificable o como *inmutable*, es decir, como lo que se crea socialmente o como lo que tiene validez *como hecho natural*. (Ann 222 [189] trad. mod., curs. mías)

Estas “razones realmente disponibles” están sujetas, por tanto, a la consideración de qué es lo “inmutable”, lo dado o lo “natural”, y en última instancia a “la estructura social que conforma el contexto”; las relaciones de reconocimiento dependen así de algo *externo* a ellas y este es el motivo del impedimento al uso y ejercicio de la libertad que ya se “les ha sido concedida” (Ann 228 [193]) a los sujetos en el otorgamiento recíproco de un estatus normativo en las relaciones de reconocimiento.

de “segunda naturaleza”. Ya que Honneth, bien conocedor de sus vicisitudes en Hegel, ya ha descartado la noción de segunda naturaleza —si bien lo hace en el contexto de la cuestión referida a la interiorización de las normas sociales de reconocimiento (4.2 §8)—, bien podríamos pensar, sin embargo, que dadas las dificultades que pueden presentarse a tenor de la “naturalización del reconocimiento”, esta noción podría ser una buena opción para continuar el camino. Esta, que es la intención la siguiente sección (4.3) y del *Entreacto* de este capítulo, debe contar con las advertencias de Honneth para no profundizar en esta dirección.

Con esta formulación, pareciera sin embargo que, incluso aunque las formas más básicas de una sociedad se construyan sobre ordenes sociales regidos por patrones de reconocimiento (correctamente entendidos: mutuo o recíprocos, autolimitadores y expresivos), *lo social* puede impedir a su vez su efectiva realización —es decir, lo social va más allá de la relación de reconocimiento y es por ello tan relevante o fundamental para la libertad como el reconocimiento. Aquí podemos encontrar la distancia entre la *pretensión* implícita en las relaciones de reconocimiento y en su estatus normativo mutuamente otorgado, por un lado, y su realización, por otro; pero la causa del bloqueo en tal ejecución o realización (de la libertad y el estatus de reconocimiento ya concedido), no parece tomar ya la forma de un impedimento de *segundo orden* de la misma *normatividad social*, sino el de *lo no disponible* que es considerado, sin reflexión, como un hecho natural. Por eso, el punto crucial al que Honneth se refiere no es, en principio, exactamente el de tal esfera normativa de segundo orden que impide juicios críticos sobre las relaciones de reconocimiento (de primer orden); el proceso al que Honneth se refiere, más profundo, es el de una “naturalización” (Ann 224 [190]).

Honneth toma en consideración entonces un pasaje de las *Grundlinien* de Hegel sobre la “familia” (GPhR §§166 y 167 [263-263] y 167Z) para mostrar ese punto ciego sistemático de la teoría de Hegel que podríamos entender como “naturalización”, pero lo hace *ex negativo*, es decir, mostrando precisamente la carencia del relato de Hegel en función de sus propios presupuestos. Muy brevemente expuesto, lo relevante del ejemplo sería la pretensión de compaginar una igualdad de “derechos y deberes” y de valoración entre marido y mujer en el matrimonio —como correspondería a la relación de reconocimiento (GPhR §§163 y 164 [259-260])— con la “subordinación voluntaria” al marido en el cumplimiento de la función del “cuidado del hogar” (Ann 219-220 [186-187]). Aquí, el problema no va a ser lo retrógradas que pueda parecernos (hoy) la asimetría institucionalizada en base a la división de funciones, sino que con ello Hegel introduce subrepticamente en la misma construcción institucional del matrimonio un “destino natural”, un “fragmento de naturaleza” o una “disposición aparentemente natural” —que hoy “sabemos que es mera apariencia” y no “un hecho duro e irrefutable” (Ann 222 [189])—, sin que en ella medie de inicio la característica eminentemente histórica de su propia concepción de las relaciones de reconocimiento: que la esposa, insatisfecha con su rol meramente subordinado, se oponga al ejercicio hasta ahora imperante de la norma que conjuntamente ambos entendían como correcta —referida en el ejemplo al cuidado del hogar—, sería algo “externo a la norma” o “naturaleza” (Ann 221 [188]).

El punto ciego de la teoría del reconocimiento de Hegel es, así mostrado, que la “autorización mutua” que recíprocamente se concede en la relación de reconocimiento, tal y como hasta ahora se ha planteado, no dice nada sobre los “fundamentos realmente disponibles” al alcance de los involucrados en el examen del uso de una norma conjuntamente compartida. Si lo que puede plantearse como un argumento, fundamento o razón legítima para la objeción en tal relación de reconocimiento se mide por lo que, desde la perspectiva de los participantes, es “cambiante o inmutable, es decir, lo que se crea socialmente o lo que se considera natural” (Ann 222 [189] trad. mod.), entonces la concesión mutua del mismo derecho a formular observaciones y críticas —aquel “poder de impugnación”— no agota el alcance de los motivos en los que puede basarse una objeción a la interpretación práctica de la norma compartida; aquí todo dependerá en mayor medida de las “visiones del mundo” y

los “sistemas de interpretación” que, *desde el exterior* a la norma de reconocimiento, se enredan en, y conforman, el contexto de la relación de reconocimiento y el peso sobre el que se distingue “lo no disponible de lo cambiante, la naturaleza de la cultura” (Ann 223 [190] trad. mod.).

Rectificar este “punto ciego” teórico requerirá no sólo de tomar las precauciones debidas respecto al “rango” de argumentos —y la inspección o escrutinio de los mismos— que aparentan ser “naturales”, dados o inmutables —pero que en realidad no lo son—, sino de *comprender* el proceso mismo por el que llegan a serlo, es decir, del “proceso de naturalización”: como proceso, la naturalización aparece así caracterizada por Honneth por el hecho de que, con el tiempo, son los propios individuos los que empiezan a percibir como inamovibles, inmutables o simplemente dados “rasgos de conducta” que antes parecían contingentes o, al menos, relativamente fortuitos o accidentales (Ann 223-4 [190]); en definitiva se trata de entender:

[...] *por qué* los individuos, después de un cierto tiempo [*nach einer gewissen Dauer*], tienen que percibir como dadas por naturaleza, y por tanto como tal inmutables y ya no cuestionables, propiedades personales que inicialmente en absoluto o solo accidentalmente les parecían así. (Ann 223-4 [190] trad. mod., curs. mías)

En este punto, sin embargo, parece pararse en seco la argumentación de Honneth. Para apuntar al *por qué* de estos “procesos de ‘naturalización’ de rasgos conductuales inherentemente contingentes” (Ann 223 [190]) que exponen justificaciones históricamente utilizadas para la exclusión de colectivos concretos y de relaciones sociales de reconocimiento generalizadas, la vía de complementar la teoría del reconocimiento de Hegel resulta no ser ya la desplegada en la dirección de Althusser y Butler, sino la de la *descripción* (o análisis funcional) de tales procesos con la ayuda de los instrumentos de Ian Hacking y Sally Haslanger.¹⁰⁸ Sin embargo, el *por qué* —en última instancia— estos procesos de naturalización son efectivos queda sin una respuesta a la altura de los mecanismo teóricos que Honneth buscaba con Smith (para la interiorización de las normas sociales) o Rousseau (para la compensación psíquica por la privación de reconocimiento). Los “procesos de naturalización” no parecen ser, al fin y al cabo, algo tan sumamente *constitutivos* de lo social como para merecer el esfuerzo de un intento de complementación a la altura de los dos anteriores; un intento de *comprender* el mecanismo constitutivo del mismo.

Esta ausencia de un mecanismo que exponga lo constitutivo del proceso de “naturalización”, se deja ver también en las dos ejemplificaciones del contexto de las relaciones de re-

¹⁰⁸ Muy probablemente, estos dos ejemplos —el de Hacking y Haslanger— sean los más adecuados para tal *descripción* de muchos de estos procesos: por ejemplo, como advierte Honneth, el “efecto *looping*” de Hacking podría aplicarse a una práctica de clasificación orquestada políticamente y practicada durante un período de tiempo y dar cuenta con ello de la autoatribución individual a un grupo definido por ello por características “naturales” (el “sexo” o la “raza”) (sobre el efecto *looping*, véase: Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona, 2001 (trad. J. Sánchez Navarro); y de igual forma se ganaría una gran capacidad descriptiva del proceso mismo con el trabajo de Sally Haslanger allí donde observa tales procesos de “naturalización” como una “expresión subjetiva de una práctica del lenguaje socialmente hegemónico”, en la que, en aras de preservar los privilegios sociales y económicos, se establecen nexos entre ciertas características externas (color de la piel/sexo) y rasgos de carácter que hacen las veces de justificación continuada de una desventaja o desigualdad de grupo. Para Haslanger: Sally Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, New York, 2012.

conocimiento. Las dos variantes de la vertiente negativa y atributiva del reconocimiento llaman la atención para Honneth sobre dos fenómenos que dan cuenta de la dependencia de las “condiciones socio-estructurales que impiden la realización del potencial normativo de las relaciones de reconocimiento ya en curso” (Ann 227 [192]). El primero de estos fenómenos, que correspondería a las compensaciones psíquicas que describen Rousseau y Hegel, se manifiesta en la forma de una obstrucción del potencial de las relaciones de reconocimiento que, con Max Weber,¹⁰⁹ Honneth denomina “cierre social” o “exclusión”: el fenómeno por el cual, por cualquier razón, a los individuos o grupos enteros se les niega la participación en relaciones de reconocimiento ya establecidas a pesar de que tendrían todos los requisitos previos para su inclusión. Por otro lado, encontramos un segundo fenómeno —correspondiente, previsiblemente, a los procesos de naturalización— para el que, sin embargo, evita todo vínculo con producciones teóricas socio-ontológicas y se ciñe a las construcciones “ideológicas” de características “naturales” hacia ciertos colectivos que aseguran que las personas que son iguales entre sí, que son mutuamente reconocidas como tales, tengan de facto poderes desiguales para definir la relación. Este segundo “cierre” de tipo, ahora, “argumentativo” que produciría un menoscabo en el potencial normativo del reconocimiento mutuo al reducir el espacio de posibles razones, se ubica ahora —como el “cierre social”— más en el campo de un bloqueo de *segundo orden* que en el resultado de un proceso de naturalización. Si bien es cierto que la reducción del espacio de razones se dirige a la presentación de interpretaciones de la norma como natural que también se aplicaría categorialmente a las circunstancias socioeconómicas y a las reglamentaciones institucionales —como construcciones culturales de “inevitabilidades”¹¹⁰—, siguen siendo procesos dirigidos desde algún lugar, y por ello capaces de impedir que “ciertos sujetos” implicados puedan hacer un uso debido de la autoridad normativa que les corresponde.

No digo, en absoluto, que estos procesos no sean relevantes para caracterizar los bloqueos de las relaciones de reconocimiento; al contrario, pueden ser, de hecho, la forma más directa de dirigir la mirada a las situaciones de injusticia social y de implementar una posible “decisión política” al respecto.¹¹¹ Pero de un plumazo hemos transitado de lo que apuntaba a ser la explicación de un elemento teórico constitutivo que complementara la teoría del reconocimiento a partir de la “naturalización”, a un ámbito que apunta a elementos de segundo orden no necesariamente constitutivos, por tanto, modificable. En el fondo de este cercenamiento de las posibilidades de una teoría (crítica) del reconocimiento se encuentra —como más arriba indicaba brevemente— la comprensión de Honneth de las dificultades

109. Se refiere, más concretamente a las “relaciones abiertas y cerradas” de los conceptos sociológicos fundamentales (Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México DF, 2014 (trads. J. Medina Echavarría, J. Roura-Parella, E. Imaz et al., ed. F. Gil Villegas M.), pp. 174-177).

110. Honneth para esto se refiere expresamente a la construcción cultural de “inevitabilidades” de Barrington Moore Jr.: *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM, 1996, cap. 14.

111. Según la articulación del desafío de la “ambivalencia constitutiva” del reconocimiento que nos ofrece Titus Stahl a través de la distinción de una esfera normativa de segundo orden que impide los juicios críticos sobre las normas de reconocimiento de primer orden, éste último parece depender, en su relación con la libertad, de una *corrección externa* también de segundo orden. Desde este planteamiento, nos encontramos con la incómoda situación de que, para tal corrección, “no hay respuesta en un análisis conceptual de la normatividad” o de respuesta posible “reflexionando sobre la naturaleza de las normas” de reconocimiento (es decir, de forma inmanente a ellas), sino que requiere de “una decisión política” (Stahl, “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, op. cit., p. 182). Véase también T. Stahl, *Immanente Kritik*, op. cit., pp. 385-387.

de la noción de “segunda naturaleza”, unas dificultades que no se refieren, sin embargo, a los procesos de “naturalización”, sino que remiten a una “tensión terminológica” entre primera y segunda naturaleza, entre naturaleza y cultura.

***Entreacto. Segunda naturaleza de lo social:
de la tensión terminológica a su caracterización híbrida***

§10. La tensión terminológica de la “segunda naturaleza”. Vimos en el capítulo 3 la relevancia de la relación entre la naturaleza, por un lado, y el espíritu humano —la libertad, la cultura, la historia y la sociedad—, por el otro, a través de una apuesta por su relación estética, negativa y materialista de Christoph Menke a tal problema clásico de la filosofía occidental: lo indiscutible de que la existencia humana se base en fundamentos naturales y lo extremadamente controvertido que es *cómo* debemos entender esto. La controversia giraba en cuanto a si podemos pensar en aspectos de la existencia humana —como la libertad, la razón o la acción moral— como independientes de la naturaleza y de su causalidad específica en su origen y modo de acción, o si, por el contrario, la dependencia del ser humano de la naturaleza implica que la existencia humana en su conjunto se remonta a los procesos naturales. El intento de superar los puntos de vista más simplistas de este problema abarcaba desde la separación dualista de espíritu y naturaleza, naturaleza y cultura, a la reducción unilateral a solo un costado desarrollando mediaciones de lo natural en la existencia humana (ante ambos Menke ofrecía su respuesta).

La originalidad de Hegel respecto de esta cuestión apunta a que debemos entender mejor la libertad humana, la sociedad, la cultura y la historia en su relación con la naturaleza como *segunda naturaleza*. En líneas general parece que con esto debió querer decir que los aspectos de la existencia humana que se destacan de la naturaleza no son fenómenos que simplemente se alejan de una “primera” naturaleza no humana, sino más bien una forma peculiar en que los seres naturales se comportan de acuerdo con su propia naturaleza; a través de la socialización en una “segunda naturaleza”, que en las diversas tradiciones lleva el nombre de cultura o sociedad, las individuos aprenderían a comportarse reflexivamente con sus habilidades, impulsos, necesidades y potenciales naturales y, al mismo tiempo, desarrollarían una posibilidad que pertenece a su naturaleza humana, en la medida en que los humanos son seres sociales “naturales”. La libertad, la razón y la acción moral pueden entenderse, así, como cualidades naturales y antinaturales.¹¹²

Esta idea, cuyo origen en la filosofía antigua Hegel de ninguna manera niega, puede entenderse como una respuesta anti-dualista, pero al mismo tiempo no reduccionista, a la cuestión de la relación entre la naturaleza y la libertad; de hecho, también se considera en la discusión filosófica actual como la figura más avanzada del pensamiento para reflejar esa

112. El pistoletazo de salida de esta discusión, que no ha hecho más que crecer —en relación o no con Hegel—, lo da John McDowell, con su *Mind and World* de 1996 (véase John McDowell, *Mente y mundo*, Sígame, Salamanca, 2003 (trad. M.A. Quintana)). Véase también para las variaciones de la discusión que se traza desde entonces: Nicholas H. Smith (ed.) *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London and New York, 2002 y Marcus Willaschek (ed.) *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster, 2000.

relación, y esto más allá de los límites de las tradiciones filosóficas.¹¹³ Sin embargo, el recorrido del concepto en los últimos años, parece en gran medida impulsado por su promesa de reconciliación precisamente de sus dos costados —razón, cultura, sociedad o espíritu y naturaleza—; una necesidad de reconciliación que parece surgir del simple hecho de que sin ella, todos los intentos de integrar (o compatibilizar) la razón en la naturaleza resultarían oscuros u opacos. En esta dirección la idea básica es que la naturaleza de los seres humanos es ser racionales, donde la racionalidad no debe concebirse como algo totalmente distinto de la naturaleza, sino más bien como algo que tiene un lugar dentro de la naturaleza. Aquí, donde la naturaleza ya no adopta el sentido de las leyes causales —sino más bien el de una transformación natural de la naturaleza—, el concepto de segunda naturaleza pareciera proporcionar una explicación anti-dualista de la razón.¹¹⁴

En este contexto, y en su aportación plenaria al *Hegel-Kongress* de 2017,¹¹⁵ Honneth advierte de la “tensión” que cubre la noción de segunda naturaleza; tensión que, a su modo de ver, se habría convertido incluso en el punto de partida y el lugar de una disputa sobre el significado, contenido y uso apropiado del término.¹¹⁶ Para especificar esta tensión, fija su atención en Aristóteles¹¹⁷ y en la tradición que se remonta a él para identificar los dos elementos por los cuales podríamos advertir la continuidad —y la justificación— del uso positivo de una “segunda” naturaleza (respecto de la “primera”) o de la relación entre hábitos *buenos* y procesos naturales. El primero sería la regularidad con la que, incluso aunque no fuera con la misma consistencia, los procesos naturales regresan sobre los hábitos buenos; el segundo, y más importante, sería que tal elemento de continuidad entre tales hábitos y los procesos naturales estaría marcado precisamente por una “ausencia de coerción” [*Zwanglosigkeit*] (znH 21). Este segundo elemento de continuidad entre primera y segunda naturaleza —o de por qué debemos utilizar “naturaleza” para ambos— marca, por otro lado, la diferencia con la justificación en una segunda línea de tradición —una “negativa”—,

113. Tanto en la filosofía analítica como en la continental, el uso del concepto de “segunda naturaleza” se ha vuelto central en las últimas dos décadas para representar todo el espectro del problema de la relación humano-sociedad-naturaleza. Véase, para diferentes intervenciones de ambas tradiciones: Axel Honneth & Julia Christ (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017* (Geist und Geschichte. Bd. 6), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2022.

114. Este es el punto de partida de Georg W. Bertram, “Two Conceptions of Second Nature”, *Open Philosophy*, vol. 3, no. 1, 2020, pp. 68-80.

115. Axel Honneth, “Zweite Natur – Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs”, en Julia Christ & Axel Honneth (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2022, pp. 19-36. En lo que sigue citado como znH seguido de la página.

116. Poco después de la muerte de Hegel, en parte en relación con su obra, en parte como retirada de ella, estalla una disputa subterránea sobre lo que debería significar realmente hablar de una “segunda naturaleza” con referencia a la historia humana y la sociedad. Tanto en su contenido como en su justificación metodológica, la categoría iba a convertirse en el combustible de un debate que desde mediados del siglo XIX no ha cesado hasta nuestros días (véase znH 26-35).

117. Aristóteles dice en la *Retórica* que, como los hábitos, “es necesario que en general sea placentero lo que se encamina a un estado natural, y especialmente cuando los productos de la naturaleza recuperan su propio estado”. Y continúa: “lo habitual se torna en algo ya casi natural, habida cuenta de que el hábito es afín a la naturaleza, ya que ‘frecuentemente’ es algo muy próximo a ‘siempre’, y la naturaleza se refiere al ‘siempre’, y el hábito, al ‘frecuentemente’”. Finalmente añade: “También son penosos las preocupaciones, las prisas y los esfuerzos, pues son obligatorios y forzosos, a menos que estemos habituados, en cuyo caso el hábito los hace placenteros” (Aristóteles, *Retórica*, Alianza, Madrid, 2002. (introducción, traducción y notas de Antonio Bernabé), 1370a, p. 109).

para la cual el argumento central es que los *malos* hábitos pueden considerarse que prolongan la primera naturaleza precisamente porque comparten con ella un “momento de coerción que nos esclaviza” (znH 21).¹¹⁸ Tales dos líneas de tradición se caracterizan, por tanto, por direcciones opuestas: con Aristóteles es tanto la recurrencia a lo mismo como, sobre todo, la ausencia de coerción de los procesos natural-orgánicos lo que nos permitiría hablar de hábitos buenos como una “segunda naturaleza”, mientras que con la tradición negativa la necesidad y lo compulsivo de las repeticiones de los procesos naturales es lo que justifica llamar a nuestros malos hábitos una “segunda naturaleza”.

Cuando en este marco Hegel es ubicado decididamente en la tradición positiva, Honneth da su primer paso interpretativo decisivo para comprender lo que, como en otras ocasiones, pueda significar “segunda naturaleza” tanto en su *Filosofía del derecho* como para nuestra comprensión de la *Sittlichkeit*. La noción en Hegel deberá entonces corroborar su valía, específicamente, ante lo que podemos entender por “costumbres éticas” (*ethischen Sitten*) —que es la referencia específica a la “segunda naturaleza” del ser humano que aparece en las *Grundlinien* (GPhR §151 [250])—, para lo cual no sólo habría seguido la tradición aristotélica de la antigüedad clásica en el sentido de hablar siempre de hábitos “éticos [*ethische*]” buenos —sin tratar con más detalle la línea negativa de la necesidad y lo compulsivo de las repeticiones—, sino también su “regularidad común y ausencia de coerción” (znH 22). En consecuencia, para que Hegel pueda plausiblemente justificar el uso del término “segunda naturaleza”, deberá necesariamente anudar ambos elementos, y es precisamente en el rastreo de este anudamiento donde Honneth advierte una “tensión” de profundas consecuencias.

La primera de estas dos premisas aristotélicas entiende que nuestros hábitos suelen ser una rutinización de nuestro comportamiento, pensamiento y acción moral que, en todo caso, se considera —de aquí el sentido positivo, “a menudo ético [*ethische*]”— beneficiosa para nuestro bienestar. Lo interesante de la aproximación de Honneth en este punto es su clarificación específicamente *teleológica* de los pasos que Hegel entendería como habituación:¹¹⁹ este proceso no sólo conducirá —aquí alejándose de Aristóteles— a la internaliza-

118. A través de la práctica constante del mal comportamiento y una vez que se han practicado, nos enredamos cada vez más en tal mal comportamiento de tal modo que finalmente éste se convierte en una necesidad impulsiva y, en este sentido, en una “segunda naturaleza”. Aquí, con formulaciones similares, describe Rousseau el efecto del “amour propre” en su *Segundo Discurso*, en el que habla de esta pasión como una “péntetula activité”, una actividad “ardiente, impetuosa”, difícil de domar y, por tanto, dominadora. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014 (ed. & trad. Eduardo Maura & Clara Navarro), pp. 108 y ss.

119. Resulta llamativo en este punto como Honneth, en referencia al §410 de la *Enciclopedia* menciona dos asuntos interpretativamente cruciales que marcan su lectura específicamente teleológica de la segunda naturaleza. Por un lado, advierte que sólo allí, Hegel parece mencionar la posibilidad de “hábitos malos” [*übler Gewohnheiten*] (Enz III § 410, p. 185 [725]), como si quisiera rendir una pequeña reverencia a la visión alternativa de la “segunda naturaleza”; pero la perspectiva de tal habituación de los moralmente insubordinados o malvados, concluye Honneth, es inmediatamente descartada, porque no se encuentra en la línea de un “desarrollo de la subjetividad racional” en cuya reconstrucción Hegel está interesado para su programa sistemático (znH 23). Pero quizá sea una segunda mención a este párrafo la que resulta más llamativa, pues en referencia cómo aprendemos, en ejercicios repetitivos, en el comportamiento corporal, cognitivo y ético (*ethische*) a expresar nuestro “yo ideal” —o “genio” (Genius)—, Honneth menciona un “esfuerzo de voluntad ‘inconsciente’ [*bewusstloser Willensanstrengung*]” (znH 22) mediante el cual nos liberamos de la aleatoriedad de representaciones y deseos individuales y así gradualmente nos

ción de un comportamiento éticamente adecuado que ya ha pasado por la habitualización del pensamiento lógicamente correcto y el aprendizaje de técnicas culturales centrales, sino que sobre todo en el primero de sus pasos, en realidad su comienzo, está ya vinculado a una forma muy elemental de práctica de técnicas *corporales* básicas (como estar de pie o endurerse ante dificultades externas). En cada una de las etapas se define el proceso mismo, también, como un proceso de “corporificación” (*Verleiblichung*) de nuestras “determinaciones internas” (Enz III §410, p. 191 [697]), esto es, dirigido a que el poder que los meros impulsos naturales retienen sobre nosotros deba encogerse hasta tal punto que resulte entonces que, al final —es decir, cuando se ha apropiado habitualmente de las reglas éticas de una convivencia racional—, el sujeto deba haberse desprendido ya de los últimos vestigios de una determinación por la naturaleza. Considerada ajena, externa o extraña, este deshacerse de la determinación por la naturaleza mediante la formación del hábito proporcionaría ahora total libertad para llegar a “estar cabe sí” (*Beisichselbstseins*), es decir, en libertad.¹²⁰

Esta articulación del proceso de habituación conlleva para Honneth una distinción entre hábitos “éticos” y “pre-éticos” (*ethische, vorethische*) con lo que quiere indicar que los segundos —es decir, hábitos corporales y cognitivos anteriores de las primeras etapas— conservarán en cierto grado momentos de coerción procedentes de la primera naturaleza (externa o ajena). La consecuencia de esta primera condición se enreda entonces con la segunda, pues Hegel ya no podría mantener la coherencia terminológica que Honneth seguía con Aristóteles, que es lo que habrían hecho posible poder ver lo natural en nuestros hábitos —es decir, como segunda naturaleza—: si bien para Hegel la “segunda” naturaleza compartiría con la “primera” los momentos de recurrencia regular, no sería el caso de una ausencia de coerción, pues, con excepción de nuestras virtudes “éticas” (*ethische*) —aquellas que (teleológicamente) nos hace libres—, todas las demás prácticas habituales, es decir, hábitos pre-éticos (*vorethischen*), todavía contienen restos de una coerción natural externa. Las referencias de Hegel —relativamente breves— a que solo podamos referirnos a “lo pre-ético” para nuestros hábitos corporales o cognitivos¹²¹, lleva a Honneth a concretar lo que parece una primera comprensión de la noción de “segunda naturaleza” en Hegel: todo lo que pueda calificarse de ‘segunda naturaleza’ en los humanos debería ser siempre “una amalgama de procesos naturales que nos limitan a nosotros y a nuestra voluntad libre, pero de tal forma que los primeros están tan bajo el control de los segundos que ya no nos obligan o no pueden determinarnos desde el exterior” (znH 24).

Las etapas de la formación del hábito deben seguir entonces una lógica creciente de “liberación”, lo que debe significar para Hegel que la formación del hábito es la formación espiritual y, por tanto, la purificación de la compulsión natural: con Kant, Hegel habría en-

hacemos representantes de un “generalidad racional” (Enz III §410, p. 186 [727]). Ni en el primer caso Honneth cuestiona la tendencia teleológica de Hegel, ni en el segundo, a pesar de mencionarlo, continúa la exploración de una formación inconsciente de nuestros hábitos.

120. Como dice Hegel: “el hábito de lo justo [*des Rechten*] en general, de lo ético [*des Sittlichen*], tiene el contenido de la libertad” (Enz III §410, 185 [724]), idea que también se encuentra en las *GPhR* (§151Z, 300).

121. “El ser humano está en el hábito [...] bajo el modo de la existencia natural y en él, por consiguiente, como no libre; libre empero en tanto habiendo sido depuesta por el hábito la determinación natural de la sensación a puro ser *suyo*, el ser humano ya no está en diferencia frente a esta determinación, y por tanto tampoco está en el interés, ocupación o dependencia que se le oponen” (Enz III §410 p. 184 [725]).

tendido la noción de segunda naturaleza —dice Honneth— “como la sublimación de la compulsión natural en formas de libertad condicionada. [...] [L]a primera naturaleza, si se mira desde la perspectiva del espíritu subjetivo, no tiene la propiedad de ausencia de constreñimiento [*Zwanglosigkeit*] [...]”¹²². El problema, que surge de inmediato, es que con ello ya no se podría entender correctamente lo que a Honneth precisamente le interesa: que las “costumbres éticas” (*ethischen Sitten*) —que caracterizan el fundamento de aquello que Hegel llamará *Sittlichkeit*— puedan ser entendidas como un ámbito de nuestra “segunda naturaleza”. La esfera de la *Sittlichkeit* debe tener ya la libertad “como contenido” tras una apropiación de toda naturalidad a través de la formación de hábitos, por lo que se supone ya la liberación de toda limitación o coerción natural; “lo ético” (*das Sittliche*), por tanto, ya no podría entenderse como “segunda naturaleza”, pues para Honneth “claramente falta aquí” lo que hace que sea una (segunda) “naturaleza”, es decir, “la transformación de una dependencia natural en un pedazo de libertad más capaz [*gekonnter Freiheit*]” (znH 25).

Para que en “lo ético” (*das Sittliche*) pudiera hablarse de una “segunda naturaleza”, cabría una segunda posibilidad interpretativa que para Honneth, sin embargo, desembocará igualmente en una aproximación incoherente: en las *Grundlinien*, Hegel le añade frecuentemente a la noción segunda naturaleza la cualificación adicional de lo “espiritual” —es decir, de una “segunda naturaleza espiritual”—¹²³ con el que habría querido dejar en claro que la formación del hábito “no se ejecuta [*vollzieht*] sobre [*an*] nuestros impulsos y sentimiento naturales, sino sobre [*an*] circunstancias ya espirituales” (znH 25 curs. mías). Pero con ello tampoco debería hablarse de una “segunda naturaleza” con referencia a “lo ético”, pues ya habría caído “lo que se suponía que antes justificaba el término, a saber, el arresto conjunto [*Verhaftung in beidem*] de la primera naturaleza y lo espiritual de nuestra libertad”.¹²⁴ Aquí, después de mostrar esta nueva incoherencia terminológica, Honneth llega a la conclusión de que se debió, seguramente, a que en el fondo Hegel se dejó guiar por la idea aristotélica según la cual nuestros “hábitos éticos [*ethischen*] forman ‘extensiones’ o expansiones de la primera naturaleza porque comparten con ésta, en forma debilitada, la teleología informal de toda la *vida orgánica*”.¹²⁵ La noción de “vida” es comprendida por Honneth

122. Por lo que, continúa Honneth, “para nosotros los humanos, representa ante todo un espacio de dependencias e influencias causales, que mediante la formación de una ‘segunda naturaleza’ debe transformarse gradualmente en una forma previa de la libertad que ya nos corresponde” (znH 24)

123. Efectivamente, en el *Zusatz* al § 151 de las GPhR dice: “La pedagogía (...) considera al hombre como natural muestra el camino para darle de nuevo a luz, para transformar su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de manera que esto espiritual en él se le vuelva *hábito*” (GPhR, 151Z [250]).

124. Al estar justificada la utilización de segunda naturaleza para la *Sittlichkeit*, sería mejor entonces — advierte Honneth— “hablar simplemente de ‘cultura’ o similares en lugar de ‘segunda naturaleza’ y, por tanto, abandonar por completo la conexión poco clara de lo ético [*das Sittlich*] con las dependencias causales” (znH 25). El atolladero fundamental parece estar, en esta segunda vía interpretativa, en que, desde la comprensión del hábito que se presenta, se supone que su formación hacia y en la *Sittlichkeit* tiene lugar ya únicamente sobre material —como decía— “ya espiritual”, es decir, sobre las reglas normativas del espíritu institucionalmente objetivado, de modo que en este caso “no se puede hablar de una transformación purificadora [*läuternden Durchbildung*] de los impulsos naturales [*natürlicher Antriebe*]” (znH 25).

125. “[Y] es esta idea, derivada del ejemplo del organismo” —continúa Honneth— “la que explica la preferencia de Hegel por el concepto de ‘vida’ y le permite hablar una y otra vez de la ‘vida’ de lo espiritual sin restricciones — sólo que aquí en el concepto de ‘vida’ se imagina una ‘primera’ naturaleza completamente diferente de la que hay allí donde Hegel habla de ‘segunda naturaleza’ de nuestros hábitos pre-éticos [vo-

como una segunda comprensión de la primera naturaleza; una que ya no tiene que ver con una caracterización aristotélica de lo no forzado o no coercitivo, sino al contrario. Por ello, precisamente (o en última instancia), la noción de segunda naturaleza ya no podría mantener, de nuevo, una conexión terminológica consistente respecto a la primera naturaleza — como resultaría de la presencia de una primera formulación aristotélica.

Según este recorrido —en ocasiones algo enrevesado— el “terreno inestable” que desvela la noción de segunda naturaleza desde Hegel se debería, a fin de cuentas, al hecho de que usaría la “primera” naturaleza de dos formas diferentes y mutuamente incompatibles como modelo para su concepto de “segunda naturaleza”. Dependiendo de qué propiedades se adscriban previamente a la naturaleza en su totalidad, la idea de lo que deberíamos entender por “segunda naturaleza” debe resultar completamente diferente. Si, por un lado, se enfatizan los momentos de lo compulsivo, lo ciegamente regular o el factor causalmente determinante de los procesos naturales, también se deberían encontrar vestigios de esto en las habituaciones de las prácticas y actitudes sociales; si, por otro lado, la naturaleza se entiende principalmente como un proceso de vida orgánico, que se expande armoniosamente, cuando hablamos de nuestra “segunda naturaleza” deberíamos entonces apreciar esos momentos de entrelazamiento informal de miembros interdependientes que Honneth identifica con el concepto *Sittlichkeit*.¹²⁶ En resumen, la idea de una “segunda naturaleza” —con Hegel— podría hacer referencia, según las interpreta Honneth (para esto znH 34-35), a dos fenómenos completamente diferentes en nuestra vida social: por un lado, a la oportunidad de aprender a dominar las dependencias causales de los impulsos naturales repitiendo prácticas adecuadas de tal manera que estos, los impulsos naturales, pierdan su poder impetuoso y arbitrario sobre nosotros y se conviertan en fuerzas útiles para nuestro bienestar¹²⁷; por otro, a la oportunidad de las sociedades humanas de ejercer sus propias funciones racionales a través del entrelazamiento apropiado y la cooperación de todos los miembros individuales, y hacerlo de una manera tan lúdica y casual que se pueda hablar de una repetición de la vida orgánica en el nivel de la evolución social.¹²⁸ Cuando habláramos de “segunda naturaleza”, tendríamos que marcar con claridad —esta es la conclusión de Honneth— en cuál de estos dos significados queremos que se use el término.

Llegados a este punto, no puede sino resultar llamativo que Honneth no haya contemplado, para solventar la inconsistencia terminológica de la noción de segunda naturaleza, la

rethischen] y donde la naturaleza no posee nada de lo que para nosotros sería lo complacientemente no coercitivo [*zwanglos Entgegenkommendes*]. (znH 26 curs. más)

126. “[...] con miras a la eticidad [*Sittlichkeit*], habla como si se tratara del resurgimiento de la ausencia de constreñimiento [*Zwanglosigkeit*] natural en el nivel de las operaciones espirituales, mientras que con respecto a los hábitos pre-éticos [*vorethische*] habla en el espíritu de Kant de que representan posibilidades o formas de sublimación de nuestras dependencias de constreñimientos y compulsiones naturales (znH 26).

127. Podríamos hablar aquí, incluso, de una “apropiación afectiva de la angustia” como ya hemos visto.

128. Ambas ideas, por tanto, operan con conceptos diferentes de una *primera* naturaleza, con los que se supone que la “segunda” comparte una similitud en cuanto a las propiedades determinantes: en el primer caso —que corresponde a la descripción de Hegel de nuestros hábitos pre-éticos (*vorethischen*)—, la primera naturaleza se concibe como un espacio de dependencias causales, cuyas leyes deben permanecer en la “segunda naturaleza”, sólo que ahora se han convertido en controlables a nuestro favor; en el segundo caso, que corresponde a la idea de *Sittlichkeit* de Hegel, la primera naturaleza se define como una esfera de la vida orgánica con la que la “segunda naturaleza” de nuestra vida social puede, en circunstancias buenas, compartir la informalidad de una interacción armoniosa de todos los miembros individuales.

vía de Menke hacia la consideración del hábito como “híbrido” —mecánico y espiritual; pues incluso al margen de las discrepancias interpretativas sobre Hegel que puedan entablarse,¹²⁹ Honneth no parece considerar en ningún momento la posibilidad de entender la segunda naturaleza —más allá de los debates pertinentes sobre la relación entre naturaleza y espíritu o cultura— como lo in- o no-consciente de lo social, lo cual no sólo habría abierto la posibilidad de una ampliación considerable de su teoría del reconocimiento, sino, incluso de una forma de crítica que completara las causas de los desarrollos erróneos o deficientes.

En este sentido, Christoph Menke —pero también Thomas Khurana o Filippo Ranchio¹³⁰— ha elaborado una representación del concepto de segunda naturaleza —siguiendo a Hegel— singularmente peculiar y distintiva respecto a la caracterización general anterior. Con la intención de marcar una precisión dirigida a rectificar el giro peyorativo del concepto que le dieron Lukács, Benjamin o Adorno (para los cuales la formación, enculturación o *Bildung*, encaminada a las “costumbres”, ya no estaría recubierta de una realidad que pueda entenderse como racional, y por tanto, en sí mismo, debe ser transformada porque representa un obstáculo de nuestra libertad), se interpreta el concepto de segunda naturaleza (también) como una cuestión de formación ética (*sittliche Bildung*), pero ahora intentando evitar en el proyecto de su transformación el peligro del dogmatismo, es decir, el peligro de querer programar formas de vida sobre la base de un “ningún lugar” que se genera solo a partir de sí mismo.

En lo que sigue, y alejando de cualquier pretensión exegética interpretativa sobre lo que, en verdad, Hegel debió pensar como segunda naturaleza, quisiera dar cuenta de la recuperación que de este concepto hace Christoph Menke, pues a través de ella podrían extraerse líneas de salida a (algunos de) los atolladeros y limitaciones que he venido presentando sobre la aportación teórica de Honneth. Es imprescindible, en todo caso, conectar en primer lugar con lo dicho en este capítulo 4 a propósito de auscultar una salida a la comprensión de *lo social*. Mi intención es, en este sentido, encontrar una articulación conceptual adecuada a aquello que podríamos llamar *inconsciente social* y que vendría a identificarse a partir de lo que, siguiendo el concepto de segunda naturaleza de Menke como concepto crítico, “envoltura de la *Sittlichkeit*”. Para llegar a él, lo esencial pasa por la comprensión “híbrida” de los fundamental de la noción de segunda naturaleza, es decir, el hábito.

§11. Hábito, inconsciente social y la “envoltura” de la *Sittlichkeit*. Lo que Hegel debió entender por “hábito” y, con el él, la noción de segunda naturaleza, es para Christoph Menke¹³¹ algo más de los que se puede encontrar en las aproximaciones más comunes.¹³² Como

129. Para una crítica a la interpretación de Menke, con la que Honneth parece coincidir, véase: Andreja Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 64-68.

130. Véase, para el primero: Thomas Khurana, “»Die Gewohnheit des Rechten«: Zur Wirklichkeit der Freiheit in Gestalt der zweiten Natur”, en Jan Müller & Jens Kertscher (eds.) *Lebensform und Praxisform*, Mentis, Münster, 2015, pp. 299-318; y para el segundo: Filippo Ranchio, *Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.

131. Para lo siguiente, no sólo me sirvo del artículo de Menke central al respecto: Christoph Menke, “Zweite Natur. Der schwerste Punkt”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 119-148 (citado en lo que sigue como *znM* seguido de la página). Publicado originalmente en 2012 bajo el título “Zweite Natur. Kritik und Affirmation” (en Malte Voilk, Mark Lückhof, David Nax *et al.* (eds.) “... wenn die Stunde es zuläßt” zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, Westfälisches

avanzaba en el *Interludio*, se trata del concepto central de una génesis conjunta de normatividad y subjetividad que quería captar y desarrollarse en los dos registros simultáneos de una teoría de la razón práctica —*fenomenológica o lógico-racional*— y una teoría de la subjetivación —*genealógica*— o del llegar a ser sujeto. A partir de aquí, conviene ahora dar cuenta del enclave conceptual que mueve esta génesis conjunta, es decir, no sólo la comprensión “híbrida” del hábito, sino la formulación de la segunda naturaleza como in- o no-consciente social y lo que he querido llamar, en consecuencia, la “envoltura” de la *Sittlichkeit*.

Como para otros planteamiento —incluido el de Honneth— con la noción de “hábito” no debiéramos entender una técnica para tratar con las complejidades de la vida cotidiana o un complemento a las actividades reflexivas por mor de economización del tiempo; tampoco sería el caso del sentido sociológico de una “rutina” o de la caracterización de lo que podríamos llamar llanamente como “cultura”, sino que, para Menke —con Hegel—, es “la forma en que aparece por primera vez y, al mismo tiempo, la dimensión fundamental de la relación humana con el mundo y con uno mismo” (znM 129). Como fundamento de la segunda naturaleza y de la teoría dialéctica de la *Bildung* como disciplinamiento social, la teoría del hábito de Hegel es en sí misma una “ontología del yo en su existencia social” o, dicho de otro modo, los hábitos hacen “social” al yo de forma que “vivir en sociedad significa compartir y seguir los hábitos” (znM 127-128n). Pero lo más incisivo de la interpretación de Menke —y a mi modo de ver, lo más valiosos— es que el ser del hábito debe ser entendido como “híbrido”:

[...] el hábito es (i) el resultado de la ‘habitación’ corporal [física, *körperlichen Einwohnung*] de un propósito artificial y, por lo tanto, es *espiritual*; y (ii) une sus elementos en una mera necesidad externa y, por tanto, es *mecánico* (znM 129 curs. mías).

Como *espiritual*, al hábito le corresponden las habilidades adquiridas mediante la repetición, ejercitación y disciplinamiento en el proceso de *Bildung*; situadas dentro del “cuerpo-físico” [*Körper*], mediante el hábito éste se convierte en un “cuerpo-sujeto” [*Leib*] como lugar o asiento de habilidades. Esto hace de la “habitación” la praxis de una “transformación ontológica” en la medida en que “el cuerpo pasa de ser un ser (pre)dado que define quién soy y qué hago, a un lugar de posibilidad, a un instrumento a través del cual puedo hacer algo” —dicho de otro modo: una transformación del cuerpo desde lo ya dado a habilidad o

Dampfboot, Münster, 2012, pp. 154-171), tiene traducción al castellano, si bien procedente de una versión anterior traducida, a su vez, al inglés. También me sirvo de un artículo más reciente: Christoph Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, 2021, pp. 117-138.

132. Par una ejemplificación concisa de estas aproximaciones véase el capítulo 1 del libro ya citado de Andreja Novakovic (*Hegel on Second Nature in Ethical Life*, op. cit., capítulo 1, pp. 20-68), y de la misma autora: “Hegel’s Real Habits”, *European Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 4, 2019, pp. 882-897. Véase también: Georg W. Bertram, “Two Conceptions of Second Nature”, *Open Philosophy*, vol. 3, no. 1, 2020, pp. 68-80; Simon Lumsden, “Habit, Sittlichkeit and Second Nature”, *Critical Horizons*, vol. 13, no. 2, 2012, pp. 220-243. Para una imagen de las discusiones recientes, véase también, además del volumen ya citado del Hegel-Kongress de 2017 (Axel Honneth & Julia Christ (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017* (Geist und Geschichte. Bd. 6), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 2022) y en relación con el psicoanálisis: Philip Hogh, & Julia König. “Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 59, no. 3, 2011, pp. 419-438.

posibilidad. El hábito, *no es*, por tanto, naturaleza, o no está allí por naturaleza; no son disposiciones causales ni habilidades naturales innatas, sino “habilidades físico-corporales [*körperliche*] a la vez que *espirituales*” (znM 130).¹³³

Los hábitos son, también, o a la vez, *mecánicos*, es decir, se realizan mecánicamente “*como causas naturales*” o como “efecto natural”, pero en el sentido de que sus propósitos son automáticos y carecen de reflexión y resolución. No van a ser por ello, sólo, un fenómeno psicológico, sino que lo serán también “epistemológico”, precisamente porque son el ancla de un recuerdo de la “estructura del conocimiento práctico” (znM 132 y 133). El hábito es la forma en la que se da esta combinación fenoménica mecánica y epistémica de relación entre la orientación general y la referencia a la situación particular, pero una en la cual no interactúan la una con la otra; en el hábito, dice Menke, al “hacer siempre lo mismo, la repetición exacta de la misma generalidad” le falta, seguidamente, “la relación perceptiva con lo particular” o concreto; en el hábito al yo “no le falta voluntad: sólo puede querer, pero no puede percibir” (znM 134).

En este costado mecánico, se desvela así el carácter “inconsciente” del hábito: la falta de percepción de lo particular y la reproducción repetitiva de lo general que hacen imposible el conocimiento práctico. En el hábito —en su práctica o en su (mera) reproducción práctica— se asienta la seguridad de la generalidad, pero lo que se produce nunca puede ser lo que se hace en un momento. El carácter “mecánico” del hábito, su repetición, significa reproducir un comportamiento que evidencia en cada ocasión la misma característica, sin distinción ni diferencia, y solo se puede lograr esto “si no sabe” —o como llega a decir Menke: “porque reprime lo que en cualquier caso realmente cambia el comportamiento. El yo del hábito se abstrae de su situación” (znM 136)— y es por eso que debe calificarse de inconsciente.¹³⁴

Además de conformar lo que debiéramos entender por segunda naturaleza —o en el caso de Menke, precisamente por ello—, la condición híbrida del hábito marca una comprensión de la “*Sittlichkeit*” que debe denotar también la forma misma en que las normas de las prácticas sociales están ahí en la forma de “*Sitte*” o “costumbre”(Enz III, §485 [825]) para los sujetos que participan en ellas, pero, en referencia también a las *Grundlinien* —aunque a diferencia de Honneth— el hábito representa un momento indisoluble de “objetividad”, “autoridad”, “necesidad”, es decir, de “poder” (GPhR §§145 y 146 [244 y 245]). Esto es lo que significa —para Menke— que en la *Sittlichkeit* de Hegel las prácticas sociales tomen el carácter de una “segunda naturaleza” independiente: las normas de las prácticas sociales de los individuos se convierten en naturaleza interior que “toma el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia” (GPhR § 151 [250]), pero por eso mismo en el concepto de *Sittlichkeit* se debe identificar como la internalización y la autosuficiencia de las normas sociales “caen en una sola” [*fallen (...) in eins*].¹³⁵

133. Los hábitos son, en su costado espiritual, “en lo que el alma se ha convertido” (znM 131)

134. Otra cuestión sería si esta caracterización del hábito —de lo social— como inconsciente o no consciente, cumple con la misma caracterización conceptual que el inconsciente freudiano o psicoanalítico.

135. Menke, “Zweite Natur: Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, op. cit., p. 121. Analizar esta unidad paradójica de la *Sittlichkeit* requiere de la determinación básica que la separa de la *Moralität*; y el significado de esta determinación, que deviene de la lógica de Hegel, está en la categoría *lógica* de “sustancia”. En lo que sigue me interesa mucho menos discutir pormenorizadamente la forma en la que Menke

El problema que trae consigo esta comprensión del hábito y de la segunda naturaleza, es que la superación de la externalidad moral del ser y de la apariencia no se hace, sin embargo, en el modo de la libertad, sino en el de la necesidad o, más precisamente, en el del “poder”. En la *Sittlichkeit* la relación del yo con la norma toma la forma de la participación en el orden social ético (*sittliche*), pero éste —a diferencia de Honneth— se define por un “momento de *inconsciencia estructural*”¹³⁶. Esta es la capacidad de “conformar poder” de la *Sittlichkeit* —tal cual es leída, desde Hegel, por Menke— que se materializa en juicios que los sujetos hacen como participantes en prácticas éticas; estos juicios, éticos en el sentido de *sittliche*, se caracterizan porque de ellos los sujetos no pueden “dar ninguna *opinión*”. El poder de un orden ético sobre sus participantes se reproduce nada más que por la característica peculiarmente *inconsciente* de la, y en su misma, participación: se juzga sin “fundamentos”, “sin razones” (*ohne Gründe*), o “no racionalmente” (*nicht vernünftig*): “es una determinación esencial de los juicios éticos [*sittliche*] el que no puedan ser presentados como la solución por una razón”.¹³⁷

Pero hay más: en realidad, o en la realidad, que esta disposición sea esencial para el juicio ético no significa que se aplique a cada juicio ético, ya que en tal caso no habría juicio alguno en la *Sittlichkeit*, sino sólo meras reacciones. Esta salvedad quiere indicar que en la realidad incluso los juicios éticos estén interrelacionados con y en contextos “racionales” o de soluciones y tengan “fundamentos” a este respecto. Estas “relaciones de solución” es lo que dibuja el contexto de un “mundo” ético (o *sittliche*). La tesis sobre la forma ética del juicio aquí retrocede y abandona toda pretensión de totalidad, pues “[sólo] *en algún momento* de su contexto racional los juicios éticos [*sittliche*] asumen el carácter de una segunda naturaleza”, es decir, se aplica —si bien es cierto que siempre y necesariamente— a *al menos uno* de los juicios cuya conexión racional forma el respectivo “mundo” ético (o *sittliche*). Este “mundo”, por tanto, nunca es un contexto puro o del todo racional, porque la conexión de los juicios éticos (*sittliche*) depende del hecho de que al menos en un momento dado la ejecución del juicio *no* tenga el carácter de una solución por razones, sino de comportamiento por hábito, es decir, la forma del ser de la segunda naturaleza.

Si la segunda naturaleza se define por el hábito, si este es híbrido —mecánico y espiritual—, y precisamente por ello, es inconsciente, falta por ver cómo detectar tal cosa. Menke introduce en ese momento cómo la *Sittlichkeit* es entendida por Hegel como “gobierno” (*Regierung*), es decir, como la realización autoconsciente de la unidad de la determinación de hechos y la comprensión de las reglas. Para cada participante en una práctica social, la “conciencia ética [*sittliche Bewußsein*]” es aquella que tiene su esencia en el espíritu de la práctica en un “mundo ético” y la certeza de sí misma en la *realidad* de este espíritu.¹³⁸ Los

conecta la noción lógica de “sustancia” con lo “*sittlich*” que el hecho mismo de que de esta relación emerge una forma de “poder”. Me interesa, específicamente, y en relación con lo visto en el capítulo 2, el modo en el que la unidad *sittlich* de norma y sujeto se entienda como “poder” social.

136. Menke, “Zweite Natur: Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, op. cit, p. 124

137. Ibid. p. 125.

138. Este espíritu, continua Menke citando un pasaje de la *Fenomenología*: “puede denominárselo la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *efectividad consciente de ella misma*. En la forma de la universalidad, es la ley *consabida* y el *ethos presente*; en la forma de la singularidad, es la certeza efectiva de sí misma dentro del *individuo* como tal, y la certeza de sí en cuanto *individualidad simple* lo es el espí-

participantes de la *Sittlichkeit* articulan los entendimientos de las reglas o normas éticas mediante tal “gobierno” —el “gobierno” de la *Sittlichkeit*—; reglas éstas que están implícitas en sus juicios éticos, pero sobre las que, en cualquier caso, se entra en negociaciones sobre sus entendimientos mutuamente vinculantes. Como resultado, la *Sittlichkeit* es (o se vuelve) “política” de forma que en su interacción la segunda no es más que una forma autoconsciente de la primera.

En el contexto de la conexión entre la verificación de hechos y la articulación de normas, entre juicio éticos y negociación “política”, por un lado, y la toma de decisiones sobre la comprensión subyacente de las normas, por otro, es posible ahora especificar con mayor precisión lo que podríamos llamar una *envoltura*¹³⁹ de la *Sittlichkeit*: en la medida en que la participación en un mundo ético está esencialmente determinada por reglas o normas que no son negociables en estatus y contenido, y en las que el “gobierno” —es decir, la “politi-zación” de la *Sittlichkeit*— alcanza un límite (sólo en principio, insuperable), para cada mundo ético —o en sí mismo cada mundo ético—, podría identificarse por medio de una envoltura que refleje este límite. Encontramos entonces dos modalidades de “ley”, norma o regla: la articulada con autoconciencia, por un lado, y la existencia inmediata y no consciente de las reglas *sittliche* del juicio, por otro; estas dos, por cierto, no sólo difieren, sino que las segundas parten de las primeras.¹⁴⁰ El “gobierno” —la articulación autoconsciente de las normas aplicadas en el juicio *sittlich*— tiene necesariamente que volver a encontrarse o a relacionarse con un “ser-no-consciente” (*Nichtbewusstsein*) de las reglas *sittliche*: unas “reglas éticas [*sittliche*], que *son* mera inmediatez —como naturaleza”, es decir, como una (segunda) naturaleza.¹⁴¹

4.3. Dominio, segunda naturaleza y afirmación: de la crítica inmanente a la salvedad genealógica (de la forma)

§12. Dominio, servidumbre voluntaria e imaginario. “No se puede reinar inocentemente”.¹⁴² Como consigna indica que siempre ha habido una base legítima para el dominio de los seres humanos sobre los seres humanos, pero también que *toda* forma de dominio se convierte en una expresión de la mayor inocencia histórica, pues, ni siempre ni la mayoría

ritu en cuanto gobierno; su verdad es la *vigencia* manifiesta y abierta a plena luz; una *existencia* que, para la certeza inmediata, entra en la forma de algo que está ahí dejado a su libertad. (PhG 329-30 [529])

139. Menke habla de un “transbordo” [*Umschlag*] de la *Sittlichkeit* en segunda naturaleza (znM 130), pero la palabra *Umschlag* tiene también el sentido de *cubierta*, con lo que, sin forzar mucho el sentido, podríamos hablar de una *envoltura* de la *Sittlichkeit*.

140. Continuado con la referencia de Menke a Hegel: “la ley humana, en su movimiento vivo, parte de la ley divina, la ley vigente en la tierra parte de la subterránea, la ley consciente de la que carece de conciencia, la mediación de la inmediatez, y retorna asimismo al lugar de donde había salido.” (PhG 339 [543]).

141. Menke, “Zweite Natur: Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, op. cit, p. 126.

142. Esta es la fórmula simple, pero radical, con la que Felix Trautmann remite al fondo de la crítica del dominio (Felix Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie: politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft*, Konstanz University Press, Paderborn, 2018, p. 9). La fórmula es de Louis Antoine de Saint-Just (“Sobre el juicio de Luis XVI”, en *La libertad pasó como una tormenta. Textos del periodo de la Revolución Democrática Popular*, Viejo Topo, Barcelona, 2006, (trad. y ed. Carlos Valmaseda), pp. 53-60, p. 57).

de las veces, los dominadores —ya sean príncipes, monarcas, gobernantes y/o tiranos— se detuvieron ante la falta de una razón legítima —“inocente”— para su dominio. En este punto comienza una crítica del dominio: describiendo los órdenes u ordenaciones con respecto a su falta fundamental de legitimidad, pero aún así con el logro de sus reocupaciones exitosas, pero contingentes, de tal falta de fundamento. Esta crítica solo se vuelve “radical” si puede llegar a captar la realidad efectiva —incluso la eficacia— de la razón mítica sobre la que se asienta, esto es, comprendiendo cómo se pudo instituir la instancia más alta de una relación de dominio.¹⁴³

Toda crítica del dominio decae, sin embargo, si se acoge para esta empresa a la mayoría de las teorizaciones de su proceso de institución, pues esto parten de la suposición de que los fundamentos por los que una multitud de dominados habrían de mostrar obediencia a una autoridad superior se sustenta en una las ventajas —incluso la necesidad— de que se impida la inminente decadencia del orden, la recaída en el estado de naturaleza o del estallido de una guerra civil —ante lo que siempre es preferible transferir todo el poder a un soberano.¹⁴⁴ Esto no es sino una falta de *explicación* sobre el fundamento de la formación de *relaciones de dominio* que permea las justificaciones clásicas, así como las teorías contractualistas e igualitaristas del Estado de derecho, y a la que debe anteponerse la pregunta adecuada: “¿Cómo es posible que la historia se presente como una historia de relaciones de dominio, y que la gran mayoría de la gente haya estado siempre sometida a un número tan reducido de dominadores [o gobernantes]?”¹⁴⁵ Responder a esta pregunta hace necesario

143. Que el fundamento del dominio debe ser “mítico” o “místico” fue establecido en los siglos XVI y XVII y la crítica de la dominación que abren se sitúa bajo la perspectiva de todo dominio mon-árquico es, ante todo, an-árquico. Véase Michel de Montaigne, “De la experiencia”, en *El cuidado del sí. Ensayos (Introducción y edición de Daniel Mielgo Bregazzi)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 2017-291; véase, también, Blaise Pascal, *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 2019² [1670] (trad. Xavier Zubiri)(*Brunschvicg* n° 294): “Mientras que hubo profetas para mantener la ley el pueblo fue negligente. Pero después de que no hubo más profetas, surgió el celo”.

144. La sumisión de todos a una autoridad alejada de todos, que se sigue del temor de un mal aún mayor, se convierte en una decisión racional de todos en *El Leviatán* (Hobbes), el cual, como el emblema de un gobierno soberano que promete garantizar en una sola persona la unidad de la comunidad política —como rey o, más tarde, como soberano del pueblo— insta un orden de dominio según la lógica de la encarnación personal o institucional de la máxima autoridad, la centralización de todos los medios de violencia y la internalización simultánea de la compulsión social en cada individuo a someterse. Como modelo, la necesidad de dominio de “una sola persona”, es el precio a pagar por la seguridad y el orden de la “multitud de personas”, pero, al hacerlo, no explica cómo se produce realmente el “consentimiento [*consent*] particular de cada individuo” y, por tanto, la transferencia de poder, sin la cual la relación de dominio no tendría suficiente apoyo. Este es el sentido del anti-hobbesianismo que presentaría La Boétie. Véase para esto: Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable”, (pp. 97-112) y Claude Lefort “El nombre de uno” (pp. 113-166), ambos en: Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar, La Plata, Argentina.

145. Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., p. 10. Si es cierto que nadie gobierna o domina inocentemente —este es el argumento de Trautmann— no es menos cierto es capaz de gobernar o dominar solo. Las relaciones de dominación no pueden entenderse, por tanto, sin la participación y el apoyo de quienes se rigen por ellas, por lo que la cuestión es cuáles son los *requisitos o condiciones* para la transferencia del poder a una autoridad suprema y, por tanto, para la aceptación y el consentimiento. Si partimos del supuesto de que el dominio no se justifica en nada y no se basa en sí mismo, ya no puede entenderse sólo como una limitación unilateral y violenta de los gobernados o dominados por los medios de subyugación de que disponen los gobernantes o dominadores. Más bien, surge la pregunta de por qué la multitud de los gobernados creen que no pueden prescindir de tal autoridad y son incapaces de gobernarse a sí mismos.

un “cambio de perspectiva del quién del dominio al cómo y dónde del dominio”, es decir, un enfoque diferente sobre los dominados, su participación en la relación de dominio y su papel en el establecimiento y mantenimiento del orden. La perspectiva misma de la crítica del dominio que se desarrolla al comenzar con estas preguntas —y junto a ellas el asombro que generan, “que ciertamente puede llamarse filosófico”—, redirige automáticamente la atención a la fuente del poder y las condiciones para la preservación de los órdenes de dominio, pero volver a remitir a narrativas de justificación o apología del Estado y su política reguladora —es decir, es necesario partir del poder de los propios dominados y atender al enigma que Étienne de la Boétie llamó “*servidumbre voluntaria*”.¹⁴⁶

Su (paradójica) fórmula es, en principio, una imposibilidad del pensar —al menos, para las teorías tradicionales de la soberanía e incluso para muchos enfoques de la crítica del dominio—, pues o bien la servidumbre se remonta a una no libertad de los dominados —por ejemplo en un gobierno pastoral— que hace que el dominio parezca necesario, o bien el sometimiento de uno mismo se racionaliza —por ejemplo, mediante un modelo de contrato—, pero lo que no se aborda es cómo los dominadores generan “un poder que ellos mismos no tienen”.¹⁴⁷ Este es el momento en el que la fórmula de la “servidumbre voluntaria” presenta el momento de una crítica del dominio que ya no considera el potencial de liberación de los dominados independientemente de la limitación y la inversión de su poder contra sí mismos —es decir, articula el comienzo de una teoría del poder social que entiende el dominio en términos de su notable e igualmente incomprensible potencial de inversión.¹⁴⁸

Desde este punto de vista, para el análisis de las sociedades modernas, el objetivo no es pensar en la continuidad y las condiciones para la conservación de un orden independientemente de la participación de sus sujetos, sino aclarar para “todo tipo de dominio [*Herrschaft*]”, cómo “los poderes políticamente dominantes [*politische herrschenden Gewalten*]” logran “afirmarse en su dominio”.¹⁴⁹ Sin la participación de los dominados y sin la reproducción de las condiciones de dominio, no se puede garantizar la continuación de un orden.¹⁵⁰ La cuestión de la no libertad y de la carencia de poder de los dominados ya no se

146. Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2022 (edición, traducción introducción de J. Álvarez Yágüez). Ciertamente Trautmann, no sólo contempla a La Boétie, sino también a Maquiavelo. Históricamente, en ambos encuentra la formulación más temprana y al mismo tiempo más clara de un reconocimiento en la “multitud” [*Menge*] tanto de la fuente de poder en una relación de dominio como la fuente de poder de la autoliberación de esta relación. Según La Boétie, pero también Maquiavelo, la existencia dominio hace necesario considerar los presupuestos y las condiciones para la permanencia de sus relaciones desde el punto de vista de esa “multitud”, y con ello, a principios del siglo XVI, fundaron —esta es la tesis de Trautmann— un nuevo tipo de crítica del dominio, que aún no ha sido del todo sopesada.

147. Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., p. 11.

148. Para esto: Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., Parte I.

149. Max Weber, *La política como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 60 (traducción modificada a partir de: Max Weber, “Politik als Beruf”, en *Max Weber Gesamtausgabe*, Vol. 17 (eds. W. Mommsen et al.), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1992, pp. 157-252, aquí, p. 162].

150. Con el tipo de crítica del dominio fundada en la servidumbre voluntaria de La Boétie, los procesos de generación efectiva, así como la inversión del poder que emana de los dominados o gobernados, ya no se presentan como una relación de dominio al modo de una prueba de fuerza entre gobernantes y gobernados (entre dominadores y dominados) —entre los medios de subyugación y resistencia—, sino que, más bien, el anclaje de la relación de poder en los dominados se convierte en el campo decisivo de la confrontación, pues ninguna relación de dominio podía existir permanentemente sin su apoyo o consentimiento.

plantea entonces sobre la base de su incapacidad para liberarse de lo injusto y violento, sino sobre la base de la *inversión* de un poder que lleva a cabo tanto la relación de dominio como sus ataduras. Para que una relación tal pueda mantenerse, debe estar conectada a lo que Max Weber describe como una “relación significativa” [*sinnhaftes Bezogensein*] que permita la “docilidad”, el “consentimiento” o la justificación interna del dominio:

[...] “dominio” [*Herrschaft*] no significa que una fuerza natural poderosa se abra paso de algún modo, sino que la acción de uno (“mando”) está referida de manera provista de sentido [relación significativa, *sinnhaftes Bezogensein*] a la de otro (“obediencia”) y a la inversa, de modo tal que, en promedio, se *puede* contar con que se cumplan las expectativas según las cuales está orientado el actuar por ambas partes.

Y continúa más adelante:

Para su análisis sociológico, en efecto, interesan las diversas bases posibles, subjetivamente provistas de sentido, de aquel consentimiento de “legitimidad” [*“Legitimitäts-Einverständnisses”*] que determina en modo fundamental su carácter específico allí donde no es el mero temor ante una violencia que amenaza directamente lo que condiciona la conformidad [o, docilidad, *Fügsamkeit*] de los individuos.¹⁵¹

Este es el desafío de la crítica del dominio: descifrar estas formas de relación de una manera que se desvanezca la culpabilidad arrojada sobre a los dominados por su propia servidumbre, es decir, asumir desde el comienzo que todo dominio sería impotente, incapaz, sin este poder que se despliega como referencia o vínculo.

Como señala Trautmann, es precisamente en este punto donde comienza la crítica del dominio, pues su sentido ya no procede de la “impotencia” [*Ohnemacht*], sino del poder de la “multitud” —no de su falta esencial de libertad, sino de la inversión de su libertad en la “investidura de dominio”—; una inversión del poder, en su forma enigmática y fatídica, que ya no parte de la *simple* oposición de dominio y libertad:

Porque el dominio significa ahora que los dominados *no son ni impotentes ni libres* [*weder ohnmächtig noch frei*]. Lo que sostiene la relación de dominio y lo que distingue su persistencia son todas aquellas dinámicas y procesos que no están ni en manos de un gobernante ni en manos de los gobernados: el consentimiento [...] debe entenderse como tácito [*stillschweigendes*], la justificación como interna, la autoridad como avasalladora [*übermächtig*], la aceptación de la no libertad como inconsciente y no enteramente involuntaria.¹⁵²

151. Max Weber, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva (1913)”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001 (trad. de J.L. Etcheverry), pp. 175-221, aquí, p. 204 y 218 [traducciones ligeramente modificadas a partir del original: Weber, Max, “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”, en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 12, *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908–1917*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 389-440, aquí pp. 421 y 437]. Vale la pena apuntar que, aunque su diferenciación de varios motivos de “docilidad” o “conformidad” sigue siendo una referencia importante para el análisis de las formas de gobierno y dominación (Weber, “Tipos de dominación”, en *Economía y sociedad*, FCE, México, 2014 (trads. J. Medina Echavarría, J. Roura-Parella, E. Imaz *et al.*, ed. F. Gil Villegas M.), pp. 334-368), parece asumir que este consentimiento puede ser racionalizado.

152. Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., p. 14.

Esto no significa que toda comprensión del dominio deba remontarse a una especie de deseo de servidumbre, a una pulsión de ser dominado, o a la internalización de las restricciones externas;¹⁵³ más bien, lo que significa es que, para comprender la fuerza de la relación que se establece, lo que es necesario es asumir y comprender el complejo juego de proyecciones, transferencias y otras operaciones de identificación, así como un vínculo afectivo y libidinal que hace de la multitud un sujeto de libertad y, a la vez, de subyugación. Cuando las teorías del dominio mentan a la obediencia como una condición para la transferencia del poder y a la monopolización de los medios de violencia, y quieren así explicar el desarrollo del poder a través de una lógica de la violencia que remite al mando, la alternativa es el hecho de que, para que el poder pueda efectivamente transferirse, se requiere algo más que la voluntad de obedecer (o que el miedo o la angustia a las consecuencias de no obedecer) —se requiere asumir que el dominio no surge únicamente de la coerción o de la movilización de afectos negativos, sino que requiere una fuerza que venga, por así decirlo, “de abajo” y que sea esta la dirección en la que se establece la autoridad superior de la que emana entonces el poder de mando.¹⁵⁴

En esta línea, el enigma de la servidumbre voluntaria puede abordarse —como Menke en su *Theorie de Befreiung* (2022)¹⁵⁵—, desde el reflejo de la ambivalencia o ambigüedad intrínseca entre libertad y dominio; es más, como apunta el estudio Trautmann, se trataría de poder ver esta relación con la ayuda del concepto de “lo imaginario”, pues el dominio depende de una razón mítica o mística que no se sostiene sobre sus propios pies.¹⁵⁶ Lo imaginario aquí no es simplemente aquello que es “sólo” prefigurado, configurado e imaginado, sino que el término sirve para describir la referencia significativa a través de la cual se enmarca la realidad y al mismo tiempo parece contingente y cambiante. En este sentido, el concepto no puede explicarse únicamente en términos de la teoría de la capacidad por medio de la imaginación, incluso si el efecto de la fuerza de la imaginación es evidente en lo

153. En esto es en lo que La Boétie (también Maquiavelo, en el estudio de Trautmann) *anticipa*, pero no colman, aproximaciones a la psicología social de masas y a la teoría psicoanalítica cultural y social. Se trata de conceptos como el apego libidinal, la inversión afectiva, el poder de seducción, pero también a las formas de complicidad o conformismo. Un paso más allá va el neoliberalismo al aunar la “plusvalía del capitalismo” y el “plus-de-goce” en una “serie infinita” (José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*, NED Ediciones, Barcelona, 2020, p. 121); y a esta serie infinita o “serialización” es a la que llega la liberación radical del neoliberalismo como autosuficiencia (Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin, cap. 3)

154. La voluntariedad en la servidumbre no debe entenderse en el sentido de voluntarismo o intencionalidad, sino como aquello que permite entender la libertad y el dominio como no mutuamente excluyentes, sino en su *ambivalencia*. Este es el sentido que, ligado a La Boétie, le concede Menke a la ambivalencia de noción de “segunda naturaleza” de Hegel, es decir, como el “monstruoso vicio” en que la voluntad libre se vuelve contra sí misma (ZnM 120-1). Para La Boétie: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, op. cit., p. 123

155. Véase para la referencia de Menke al trabajo de Trautmann: TdB 89-91.

156. “El trono no está situado sobre tierra firme [...]. Está suspendido en el aire, pues tanto al trono como a la figura entera del emperador les rodea una mandorla”, es decir, un marco o aureola donde están insertos. (Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2012 (trads. S. Aikin Araluce, R. Blázquez Godoy & J.M. Nieto Soria), p. 92]. La misma cuestión, ampliada en términos de teoría de signos e imágenes, está en el corazón de los estudios de Louis Marin sobre la representación monárquica en el siglo XVII (véase, Louis Marin, “La gramática real del rostro”, en *El arte del retrato*, Sb editorial, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023 (trad. Jorge Rizo, ed. Pierre-Antoine Fabre), pp. 111-130.)

imaginario; el factor decisivo es que, con su ayuda, “la relacionalidad de la realidad efectiva no puede identificarse ni como totalmente fundada ni como puramente ficticia”, lo cual, junto al papel ambivalente de los afectos y el deseo, hace que lo imaginario pueda ser entendido:

[...] como una conexión de efectividad [*Wirkungszusammenhang*] de la sociedad a través de la cual miedos, esperanzas, fantasías, deseos, presentaciones fantasmáticas, proyecciones, posesiones libidinales y lo inconsciente se materializan en la y como realidad efectiva.¹⁵⁷

El concepto de lo imaginario describiría una fuerza social que se despliega como una “atadura” (o vínculo, *Bindung*) —tanto intensiva como extensiva— en la relación de dominio refiriéndose a la dimensión en la que se realiza la relación colectiva, afectiva, significativa y libidinal al dominio en y a través de la multitud de los dominados. Representa la fuerza que otorga poder y sostiene la relación de dominio, la fuerza de la que depende la posición central en ella y que no es tanto ilusión colectiva o imaginación supuestamente controlable y manipulable, sino más bien un recurso y una fuerza gestionados colectivamente que tienen un efecto instituyente y al mismo tiempo vinculante: un poder indisponible e incontrolable.¹⁵⁸

Si bien el trabajo de Trautmann se encamina también a una dimensión social —que se desarrolla con posterioridad con Althusser y Claude Lefort¹⁵⁹—, no estoy seguro de que con ello se llegue al fundamento explicativo que se requiere. A mi modo de ver, la noción de segunda naturaleza de Menke está en mejores condiciones para proyectar el momento de la “servidumbre voluntaria”. Sin embargo, “lo imaginario” ya nos da una pista del calado de la crítica que también Menke quiere articular, y que califica expresamente el sentido de su noción de segunda naturaleza, pues “lo imaginario” (político) no es sino una “representación”. En lo que sigue seguiré más bien este segundo camino; sirvan estas breves notas sobre el *dominio* —vinculadas algo apresuradamente a la servidumbre voluntaria y a lo imaginario— para encaminar el relato siguiente y dibujar ahora en qué sentido podría entenderse una *crítica* del dominio. En este punto me gustaría volver, antes que nada, a la aporía en la que se enredaba —según Menke— la *crítica del derecho* y en la que se ubicaba el problema del juicio normativo —es decir, la distinción normativa.

§13. Forma y representación. El derecho, entendido como la racionalización, procedimentalización y justificación de la praxis de la distinción normativa, suponía tanto la necesidad como la posibilidad de tal distinción tal y como se da (véase cap. 2. §7). Menke llama a esto “el dogmatismo de la crítica (o dogmatismo crítico)”, es decir, el dogma de la “distinción normativa” que procede de la crítica del derecho (o crítica que adopta la forma-derecho); en ella se establece que lo de derecho y no derecho, lo correcto y falso, pueden

157. Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., p. 16.

158. Frente a la definición de lo imaginario como un pseudo-efecto instrumentalmente utilizable, Trautmann propone entenderlo como “un contexto de efectos y, por tanto, desde el punto de vista de su realidad y materialidad” (Ibid. p. 19). En este sentido, un concepto “fuerte” de lo imaginario sólo ha adquirido su impronta teórica desde mediados del siglo XX, y en particular, como objeto de numerosas interpretaciones en la teoría social, la fenomenología, la filosofía política y el psicoanálisis francés (Jean-Paul Sartre, Paul Valéry, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan y Cornelius Castoriadis).

159. Trautmann, *Das Imaginäre der Demokratie*, op. cit., Parte III.

distinguirse por criterios determinados y, por tanto, por una regla general que permita su inequívoca identificación o, dicho de otro modo: lo de derecho y no derecho pueden separarse como casos o cursos opuestos que se refieren a un mismo tipo correcto de actuar o pensar que está separado de la forma falsa y, por tanto, lo está externamente a ella.¹⁶⁰

Menke se sirve de Marx para describir este dogmatismo como el correspondiente a la “crítica vulgar”¹⁶¹ y contrastarlo con el concepto de crítica “verdadera”:

En cambio, la verdadera crítica muestra la génesis interna [...], describe el acto de su nacimiento. Por ejemplo, la crítica verdaderamente filosófica no sólo le saca a la actual Constitución las contradicciones que tiene, sino que las *explica*, comprende su génesis, su necesidad, su significado *característico*.¹⁶²

El dogmatismo de la crítica vulgar consiste en el hecho de que lucha contra su objeto en nombre de una norma que presupone como dada, es decir, pone un dogma contra el otro, garantizando la distinción normativa entre lo bueno y lo malo (lo de derecho y de no derecho). La “verdadera crítica filosófica”, por otro lado, no juzga su objeto según una norma dada, sino que muestra su “acto de nacimiento” o su “génesis interior”: la verdadera crítica filosófica de Marx sería, por ello, una *genealogía*.

Esto lo argumenta fijándose en el primer volumen de *El Capital*, donde Marx habría explicado cómo procede tal “genealogía” y por qué y en qué sentido de la palabra puede llamarse “crítica”. Allí la pregunta crucial que define su investigación —una *crítica* de la economía política— es “por qué este contenido adopta esa forma, o sea, por qué el trabajo se representa a sí mismo en el valor”,¹⁶³ con lo que la crítica es, deduce Menke, la “cuestión de la forma”, o, más precisamente, “la cuestión de *la forma de una representación*”: toma el ser no como un hecho o lo dado, sino como la representación de un contenido “oculto” en una forma determinada (la representación del trabajo social en forma de valores de cambio), por lo que no está (o no sólo) interesada en lo oculto, sino que le interesa la génesis o el nacimiento de la forma en que el contenido oculto existe, está presente, se nos aparece. El crítico —dice Menke— “es un analista de representaciones, es un lector de formas”.¹⁶⁴ Al ex-

160. Para esto y lo siguiente, vuelvo a: Christoph Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, no. 2, 2018, pp. 143-161.

161. “La crítica vulgar cae en el error [...] del *dogmatismo*. Por ejemplo, crítica la Constitución, llama la atención sobre la oposición de los poderes, etc., por todas partes encuentra contradicciones. Pero se trata todavía de una crítica dogmática, que *lucha* con su objeto; así se negó en el pasado el dogma de la Trinidad basándose en la contradicción entre uno y tres” (Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 (ed. Á. Prior Olmos), p. 174, énfasis en el original). Sobre lo siguiente, véase también: Christoph Menke, “Genealogie, Paradoxie, Transformation: Grundelemente einer Kritik der Rechte”, en Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki & Johan Horst (Hg.), *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 13-32.

162. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit. p. 174 (cursivas en el original).

163. “Ahora, la economía política ha analizado ciertamente, aunque de modo incompleto, el valor y la magnitud de valor, y ha descubierto el contenido oculto en esta forma. Pero nunca se preguntó por qué este contenido adopta esa forma, o sea, por qué el trabajo se representa a sí mismo en el valor”. (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro I-Tomo I. El proceso de producción del capital*, Akal, Madrid, 2014 (trad. Vicente Romano García), p. 112-113)

164. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 150. En este sentido, Marx no entiende al crítico tal como lo describe Kierkegaard: no se trata de “de ser un observador” —lo cual es “a menudo algo bastante triste” y en lo que “uno acaba volviéndose melancólico”— como “los funcionarios de policía” al modo de “un agente secreto en misión especial” en el que “el arte del observador consiste en

plicar el concepto temprano de crítica genealógica de Marx a través de su programa posterior de la crítica de la economía política, todo gira, entonces, en torno al concepto de “representación”, el cual se refiere a la forma en que la realidad está representada en la ideología del pensamiento prevaleciente.

Si extraemos ahora esta comprensión del proyecto de una crítica de la economía política, podríamos decir que el paso decisivo para entender la realidad misma como una representación implica que no se entienda como un mero hecho, sino como una *forma* en la que un contenido está oculto, es decir, representado. La crítica, ahora como “lectura de representaciones”, es aquí la transformación de lo que parece o se nos aparece como simplemente dado en una representación a través de su lectura, es decir, se define por una *doble distinción*:¹⁶⁵ en primer lugar, la distinción entre el contenido oculto y su apariencia o aparecer en una forma particular, y en segundo lugar, la distinción entre el contenido de lo que aparece y la forma específica en que aparece, es decir, entre el contenido y la forma de su representación. Al leer lo dado como una representación, la crítica revela cómo, en qué forma específica, se presenta el contenido, por lo tanto, es sólo con la segunda distinción, es decir, la que atañe a la perspectiva de (o sobre) la forma, que comienza la actividad de la crítica.¹⁶⁶ La crítica comienza con la cuestión de la forma en que este contenido es representado por esta pieza o porción de realidad social, es decir, leyendo la realidad como representación: no pregunta sobre el contenido, sino sobre por qué este contenido se presenta en una forma específica (y no de otra manera o forma). Y leer la realidad de esta manera, es decir, como una representación, significa necesariamente al mismo tiempo entender la representación misma como un acto de representación, como el acto de diseño, la formación de un contenido.

Si, tal y como lo ve Menke, la “génesis” que explora la crítica “verdadera” de Marx es la génesis de la forma —la producción y el funcionamiento de una forma particular de representación—, la crítica de la economía política, la crítica “verdadera”, *no* es una crítica de la ideología;¹⁶⁷ no critica la falsificación de la realidad capitalista en el pensamiento económico del liberalismo, sino que, más bien, consiste en la prueba de que el mismo acto de representación llevado a cabo por la ideología burguesa liberal ya constituye la realidad capitalista misma. La representación (del trabajo social como valor de mercancía) es, por tanto, “tan efectivamente real [*wirklich*] como ideológica”, pues “la realidad efectiva de la sociedad [*gesellschaftliche Wirklichkeit*] surge a través de un acto de representación que se esconde”.¹⁶⁸ La crítica (de la economía política) no afirma que el modo de pensar (burgués) no refleje adecuadamente la realidad efectiva de la sociedad, sino que, por el contrario,

hacer que lo oculto se revele” (Søren Kierkegaard, “La repetición”, en *La repetición. Temor y temblor. Escritos. Vol. 4/1*, Trotta, Madrid 2019 (trads. D. González & Ó. Parcero), pp. 19-105, aquí p. 24).

165. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 150.

166. La crítica aquí no significa exponer contenido oculto detrás de una determinada realidad social; esto ya lo haría la propia economía política burguesa o liberal pues ya sabía que el trabajo es el contenido del valor de cambio. Para esto: Clara Ramas San Miguel, *Fetichismo y mistificación capitalistas: la crítica de la economía política de Marx*, Siglo XXI España, Madrid, 2021², cap. VIII (“¿por qué lo que —se nos— aparece lo hace de ese modo y no de otro?”, p. 255)

167. Rahel Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, en Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (eds.) *Was ist Kritik? Immanenz und Transzendenz - Konstellationen philosophischer Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2009, pp. 266-295.

168. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 151.

simplemente la refleja tal como se presenta: por (y cómo) representa la realidad (capitalista), el pensamiento (burgués) repite la representación que constituye la realidad efectiva, y precisamente de esta manera hace invisible su acto de formación, la representación del contenido oculto en esta forma específica.¹⁶⁹

Si la crítica genealógica de la forma es —como dice Menke citando a Adorno— “la lectura del ente como texto de su devenir [*Lesen des Seienden als Text seines Werdens*]”,¹⁷⁰ es genealógica en un acto de lectura transformadora (de la lectura como acto de escritura, de re-escritura) que hace realidad la representación o, más precisamente, la representación del acto y, por tanto, la forma de su representación: la representación de la representación o la autorepresentación. La actividad de la crítica, por tanto, produce objetos, como formas de representación, que son críticos (o autocríticos) en sí mismos,¹⁷¹ y en este sentido, “no es más que la autorreflexión de la representación que tiene lugar en ella”¹⁷². La lectura crítica de la realidad efectiva como representación abre así el campo para investigaciones que respondan a la pregunta del origen de la forma actual de dominio —su surgimiento, su acto de nacimiento o qué paso condujo del contenido a esta forma.¹⁷³ La cuestión es cómo la explicación genealógica puede ser al mismo tiempo un acto de crítica “verdadera”, cómo se redefine la idea de crítica a partir de la genealogía de la forma.

Una primera respuesta a esta pregunta es que la genealogía es crítica en un sentido ontológico antipositivista, es decir, disuelve el “mito de lo dado” y transforma el aparentemente

169. La economía política burguesa o liberal es “acrítica” precisamente por su “positivismo”, por su reflejo de los hechos, tal y como dijo Marx con respecto a las “obras posteriores de Hegel” (Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2018 (trad. introducción y notas de Francisco Rubio Llorente), p. 222, 224 y 230).

170. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en *Obra Completa. vol 6.*, Akal, Tres Cantos, Madrid, 2006 (trad. Alfredo Brotóns Muñoz, ed. Rolf Tiedermann), pp. 7-392., aquí, p. 59.

171. El recurso de Menke, en este punto es (en principio) Friedrich Schlegel, quien llama “crítica” a una filosofía que “en el sistema de los pensamientos trascendentales [...] ofreciera a su vez una caracterización del pensamiento trascendental” (Schlegel, Friedrich. “Fragmentos del «Athenaeum» (1798)”, en *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprendibilidad*, Marbot, Barcelona 2009 (ed. y trad. P. Pajeros), pp. , aquí p. 114). Un pensamiento es crítico, así se deduce, si su contenido también representa el acto (y, por tanto, las capacidades y fuerzas) del pensamiento que lo produjo, es decir, que “al representar el producto [...] representara también el agente productor” (Ibid.). Schlegel extiende esta definición de crítica que obtiene de la filosofía trascendental a la poesía (como la “poesía de la poesía”) y de ahí a la política (la política que es crítica en el sentido de Schlegel es la política revolucionaria: la política que representa en cada acto de representación lo que es la producción política, el sujeto o la fuerza de la política: *le pouvoir con stituant*, el pueblo). Para Menke, sin embargo, Marx va un paso más allá y relaciona esta idea de crítica con la realidad efectiva de la sociedad, si bien, sobre todo económica. Criticar la realidad efectiva de la sociedad es transformarla en una representación autocrítica mientras se lee, porque como co-representación de su propia forma y actividad, la crítica es la lectura de las formas sociales como sus auto-representaciones. Aquí, dice Menke, “la crítica trascendentaliza (o “romantiza”) su objeto: en la lectura crítica, el objeto no solo *tiene* una forma, sino que representa su forma —el acto de formar” (Menke “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 152).

172. Ibid., p. 151.

173. En el caso de la economía política, se trata del paso del contenido del trabajo social a la forma valor de la mercancía; pero, obviamente, esto puede extenderse a otros ámbitos. Menke elabora un intento de responder a estas cuestiones relativas a la aparición de la forma para el caso —para él fundamental— de los derechos (subjettivos); allí se trata de responder a estas preguntas genealógicas (también con Marx) explicando la existencia y el funcionamiento de una forma social (los derechos subjettivos) y captar así su significado peculiar, incluso su necesidad (véase especialmente su “materialismo de la forma”, en Menke, *Kritik der Rechte*, op. cit., 135-138 [de la traducción: pp. 112-138])

mero ser en la representación del devenir de su forma. Pero, si el ser es realmente el efecto de un cierto tipo de representación, la representación del contenido en *esa* forma *concreta* podría ser de *otra* forma, y en tal caso la genealogía apenas revelaría la contingencia de lo existente; la crítica significaría disolver la apariencia de necesidad y mostrar lo que existe como una posibilidad —y por ello, lo que podría ser diferente. Sin embargo, Menke tiene otra respuesta —como dice “no porque esta primera sea incorrecta, sino porque es insuficiente [*sondern weil sie unzureichend*]”.¹⁷⁴ La crítica que debe hacer la genealogía de la forma no se basa en mostrar la contingencia de las formas sociales existentes —no es simplemente (el primer paso correspondiente a) una *desnaturalización* de lo social, en el que se eche el freno antes de llegar al punto crucial de la redefinición genealógica.¹⁷⁵ Lo que la (verdadera) crítica genealógica de la forma debe rechazar es el dogmatismo de la distinción normativa, pero no disolviendo esa misma actitud de distinción (esto sería fundirse con el antipositivismo y la conciencia de contingencia); solo puede describirse como crítico si lleva a cabo *de una manera nueva* lo que la crítica “vulgar” solo podría hacer dogmáticamente: “la lucha contra lo existente *decidiendo* que está equivocada”¹⁷⁶. Si el dogmatismo de la crítica vulgar consiste en entender lo correcto y lo falso como opuestos externamente contrastando el caso que cumple con la norma con el que la transgrede —y donde la norma presupuesta proporciona a la crítica un criterio que permite tomar una decisión clara entre casos (u opiniones sobre casos)—, la crítica genealógica:

[...] reconceptualiza el acto de distinción normativa desarrollando un concepto diferente de lo falso [*Falschen*]: comprende lo falso y, por tanto, la distinción (normativa, crítica) entre lo falso y lo correcto [*Richtigen*] de una manera no dogmática.¹⁷⁷

§14. Crítica inmanente y salvedad genealógica (de la forma). Comprender la reconceptualización de la crítica “vulgar” en crítica “verdadera” —o de una crítica inmanente en una crítica genealógica de la forma— pasa por asumir que el fundamento de la *forma* es una contradicción o una paradoja. En su “lectura”, la crítica genealógica entiende el ser como representación mostrando que la conformación de la forma es el despliegue o expresión de una contradicción: “en las formas se ponen de manifiesto las contradicciones”.¹⁷⁸ Esta afirmación genealógica general de la forma se explicaba como la contradicción interna del derecho (véase cap. 2, §7), que *no* consiste en la contradicción entre la verdadera idea de derecho y su siempre inadecuada realización en los sistemas de derecho existentes —en esto

174. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 153. Los dos ejemplos de esta insuficiencia sería: Raymond Geuss, “Genealogy as Critique” (cap. 9), en su *Outside Ethics*, Princeton University Press, Princeton N. J., pp. 153-160 y Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus, Frankfurt/M, 2007, cap. 7.

175. Esta redefinición genealógica de Marx sería también el significado de la crítica en Benjamin, Adorno o Foucault, y, en tal sentido, el punto decisivo de la teoría crítica. Si se pierde, se perdería el sentido y la manera en qué el programa genealógico apunta a una redefinición de la crítica en su significado original y literal según el cual se trata del “nombre para lo normativo”, es decir, la “una actitud crítica; una separadora y decisiva” (Walter Benjamin, “Hacia una crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II. Vol.1*, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 183-207. (trad. Alfredo Brotons Muñoz, eds. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann), p. 205).

176. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 152 (curs. mía)

177. *Ibid.*, p. 153.

178. *Ibid.*, p. 154.

es en lo que está interesada la “crítica inmanente” y, por tanto, el derecho de la libertad—, sino que es la misma contradicción la que define al derecho (y que asume la genealogía de la forma) o es inherente a la idea misma de derecho:

no hay derecho que no sea, por un lado, un procedimiento o un orden de distinción normativa y, por otro, una autoridad u organismo de eficacia no-normativa. El derecho es poder normativo y no-normativo al mismo tiempo.¹⁷⁹

Esto sigue queriendo decir que el derecho es *normativo* porque distingue entre derecho y no derecho (*Unrecht*) en una distinción normativa (o, el ejercicio de la crítica “vulgar”, o inmanente) en nombre de la igualdad isonómica; pero también que es *no-normativo* porque, a través de esa misma distinción normativa (entre derecho y no derecho), siempre distingue al mismo tiempo entre derecho y no-derecho (*Nichtrecht*). El derecho se opone no sólo al no derecho, a la violación de la igualdad de condición de todos, sino también a toda práctica, actitud o forma de subjetividad que se externa, ajena o incluso hostil al propio derecho; como tal, el derecho produce externalidad dondequiera que haya, pues allí siempre habrá prácticas, actitudes, subjetividades que se oponen externamente a él y a las que, por tanto, solo puede dejar en una relación de mera externalidad. En este sentido, y bajo esta condición, la relación de lo normativo con lo no-normativo sólo puede ser *no-normativa*: en contraste con la relación normativa (o crítica) entre derecho y no derecho —que es interna al derecho, es decir, llevada a cabo en ella, *inmanentemente*—, la relación no-normativa entre el derecho y el no-derecho es una relación de “poder o efectividad no-normativa” [*nichtnormativer Wirksamkeit oder Macht*], y por ello mismo “violento”.¹⁸⁰

El derecho, por tanto, es la unión de dos relaciones diferentes que no pueden ser unificadas [...] se define en su esencia por una relación que se expresa en disposiciones y demandas incompatibles y, por tanto, puede presentarse como una paradoja. No hay forma-derecho [*Rechtform*] que no sea un efecto y, por tanto, la expresión de su naturaleza paradójica; no hay forma-derecho que, si se disolviera la unidad paradójica de la relación normativa y no-normativa, de crítica y violencia, siguiera siendo una forma-derecho (pues se disolvería en pura normatividad o en pura violencia y en una justicia absoluta e impecable, o en dominio y opresión brutales).¹⁸¹

La precisión de hablar aquí de paradoja remite a que la relación entre las dos relaciones que constituyen el derecho sólo puede describirse de dos maneras que son contradictorias. Por un lado, el derecho sólo puede, al mismo tiempo, ser normativo y no-normativo, crítico y violento;¹⁸² por otro, el derecho no *puede* ser normativo y no-normativo al mismo tiempo

179. *Ibid.*, p. 154.

180. El derecho es la relación entre estas *dos relaciones*, entre la relación *normativa* entre el derecho y el no derecho y la relación *no-normativa* entre derecho y no-derecho; es la relación entre la crítica normativa y el modo no-normativo de acción de la violencia.

181. Véase el debate entre Menke y Andreas Fischer-Lescano y Daniel Loick en: Christoph Menke, *Law and Violence. Christoph Menke in Dialogue*, Manchester University Press, Manchester, 2018: Daniel Loick, “Law without violence” (pp. 96-111), Andreas Fischer-Lescano, “Postmodern legal theory as critical theory” (pp. 167-192) y Menke, “A Reply to my Critics” (pp. 207-233, esp. 213-221 y 226-228). Además: Andreas Fischer-Lescano, *La fuerza del derecho*, Editorial el siglo, Quito, 2019 (trad. Alex Valle), especialmente cap. III; y Daniel Loick, *Kritik der Souveränität*, Campus, Frankfurt/M., 2011, cap. III.

182. Las concepciones idealistas y realistas del derecho no lo hacen. Los primeros no ven en el derecho más que un orden normativo de reconocimiento que garantiza el estatus de igualdad para todo ser humano;

—las relaciones normativas y no-normativas que constituyen el derecho no coexisten—, porque la oposición normativa del derecho contra el no derecho procede en nombre del reconocimiento normativo como igual y, por tanto, se dirige contra la propia relación no-normativa de violencia del derecho; el derecho combate la violencia que comete. Por tanto, el derecho no sólo se define por una doble distinción categorialmente diferente —la distinción normativa entre lo que es de derecho y lo que es de no derecho, y la distinción no-normativa entre derecho y no-derecho—, sino que se define por dos relaciones irreconciliables entre estas dos distinciones categorialmente diferentes: el derecho es normativo y no-normativa, pero ambas relaciones del derecho también se vuelven la una contra la otra. La relación entre la relación normativa y la no-normativa es una relación doble, incluso contradictoria: una relación de coexistencia y enemistad mutua.¹⁸³

Llegado a este punto crítica significa mostrar la génesis de una cierta forma a partir de la paradoja o contradicción de su fundamento, o viceversa: crítica significa leer una forma dada como una representación —como el despliegue o expresión— de la paradoja que la justifica; por tanto, debe contrastarse con el dogmatismo de la crítica —es decir, con la crítica inmanente. Este dogmatismo consistía en la presuposición normativa, que no es otra cosa que el requisito previo de lo normativo: la reivindicación de la “decibilidad normativa” [*normativen Entscheidbarkeit*],¹⁸⁴ es decir, la suposición de que siempre es posible hacer una distinción entre lo correcto y lo falso en nombre de un criterio dado —inmanente— y que lo correcto y lo falso son, por tanto, particularidades que existen por separado. Al leer la formas-derecho como expresión y ejecución de la paradoja que constituye su fundamento, la crítica genealógica quiere mostrar que este “presupuesto de decidibilidad normativa” [*Voraussetzung normativer Entscheidbarkeit*] es insostenible, pues al mismo tiempo que el derecho se basa en este presupuesto lo socava. Pero entonces la cuestión más básica está en el presupuesto de la “decidibilidad normativa”, sin la cual no hay derecho, y por la cual, al mismo tiempo, el derecho muestra que la práctica de la toma de decisiones normativas produce a su espalda lo normativamente indecidible.

El punto central de este paso es la duplicación —inseparable— de la distinción normativa entre derecho y no derecho y la distinción no-normativa entre derecho y no-derecho. Por tanto, las dos distinciones se solapan y superponen en la realidad efectiva del derecho de modo que no es posible decidir de manera concluyente entre lo que se condena y castiga como no derecho y lo que se demarca y se trata como no-derecho; pero, sobre todo, esta la relación paradójica entre distinción normativa y no-normativa en el corazón del derecho lo que hace es poner en tela de juicio la posibilidad misma de la crítica del mismo modo que la hace necesaria. Por un lado, *requiere* de una decisión crítica: la distinción no-normativa

estos últimos reducen el derecho a un orden de violencia de facto que asegura las condiciones sociales de dominación. Sin embargo, el derecho no es ni lo uno ni lo otro, porque es ambas cosas al mismo tiempo.

183 Este es precisamente el objetivo del concepto de paradoja: el derecho *debe* ser normativo y no-normativo al mismo tiempo, pero no puede ser normativo y no-normativo al mismo tiempo. Expresar la dualidad que constituye el derecho es, por tanto, querer superar esta dualidad. (La única expresión verdadera de una paradoja es un intento no sólo de expresarla, sino de resolverla). Así que el derecho se vuelve contra sí mismo. El derecho no es una entidad que pertenece a dos órdenes diferentes. Dado que estos dos órdenes se contradicen entre sí, el derecho es una contradicción contra su propia existencia. El derecho, entonces, lucha contra sí mismo, contra la existencia del derecho; el derecho mismo quiere abolir el derecho.

184. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 156.

entre derecho y no-derecho es una relación de “eficacia externa” [*äußeren Einwirkung*], de “violencia”,¹⁸⁵ cuando tiene lugar *en* el espacio normativo. Sin embargo, como violencia, la relación de eficacia externa no es normativamente neutral, pues en el espacio normativo, la relación no-normativa es normativamente falsa: el derecho, como práctica de la crítica, debe volverse contra la violencia que ejerce en relación con el no-derecho, es decir, debe distinguir críticamente entre la crítica y la violencia como correcta y falsa —hacia la crítica y contra la violencia. Al mismo tiempo y, por otro lado, *no es posible* decidir normativamente entre la distinción normativa y no-normativa del derecho; no pueden separarse entre sí y contrastarse como lo correcto y lo falso —de modo que uno mantiene lo correcto y abandona lo falso. Si la relación no normativa de la violencia es sólo el otro lado —la presuposición oculta— de la normatividad del derecho, entonces no es posible ninguna crítica del derecho que llegue a una decisión y disuelva la convivencia de ambos lados; la disputa entre la crítica en el derecho y la violencia del derecho termina por no poder ser *objeto* de crítica.

Resumiendo, estas consideraciones, se deduce que la crítica genealógica, que lee las formas del derecho como la ejecución de su paradoja, tiene una doble relación indisoluble con la crítica inmanente:¹⁸⁶ es tanto la disolución del dogmatismo de la crítica inmanente como la explicación de su necesidad. Como *crítica* genealógica, la disuelve, porque está dirigida contra el dogmatismo de la crítica inmanente, pero como crítica *genealógica*, también explica el origen, de hecho, la necesidad, de lo que se critica.¹⁸⁷ La crítica genealógica, entonces, no es lo otro de la crítica inmanente, sino la *crítica genealógica de la crítica inmanente* en la que se comprende su origen: reconstituye la crítica inmanente en su efecto de la paradoja misma del derecho pues esta la reprime, erra. A través de la crítica genealógica, por tanto, la crítica inmanente no se disuelve, sino que surge y se entiende de nuevo: la crítica genealógica practica una crítica inmanente “de segundo orden”.¹⁸⁸

Esta nueva comprensión de la crítica inmanente a través de la crítica genealógica se puede describir de manera concluyente de la siguiente manera: la crítica (genealógica) del dogmatismo de la crítica inmanente establece que la posibilidad de distinción normativa no puede darse por sentada; al mostrar lo falso de su premisa disuelve la contemporaneidad paradójica de lo normativo y lo no-normativo que define el derecho que tiende a ignorar el hecho de que las dos distinciones se superponen en cada caso —que la medida del no derecho y el no-derecho se vuelven indistinguibles. El dogmatismo de la crítica inmanente consiste en suprimir la paradoja del derecho en su propio fundamento, es decir, uno de los dos lados del derecho —y al hacerlo, emerge de su paradoja.¹⁸⁹ La crítica genealógica de la críti-

185. Ibid. p. 156

186. En lo que sigue hago una suposición externa al texto mismo de Menke. Éste habla de “crítica normativa”, yo lo haré de “crítica inmanente”. En el sentido de Honneth, la crítica inmanente es una crítica normativa reconstructiva, no externa, sino interna; es decir, su justificación emana de una ponderación hermenéutica desde el punto de vista de los participantes, de los sujetos.

187. Por lo tanto, la crítica genealógica *siempre* tiene una formulación “afirmativa”. Véase para esto: Hans Joas, *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, UNSAM, San Martín (Argentina), 2015, pp. 115-154.

188. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 158.

189. Esto debe estar ya (casi) en el programa de Honneth, pues desde hace años viene indicando la posibilidad de una “paradoja normativa”. Véase: Axel Honneth & Martin Hartmann, “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 222-249. Más recientemente: Axel Honneth & Ferdinand Sutterlüty,

ca inmanente muestra así que es dogmática precisamente porque es incapaz de reconocer su propio fundamento, es decir, la paradoja del derecho. La crítica inmanente niega lo que es: un momento en la paradoja del derecho.

Por lo tanto, queda claro que la crítica genealógica del dogmatismo de la crítica inmanente es en sí misma un acto de crítica normativa e inmanente: el dogmatismo de la crítica inmanente, según la crítica genealógica, *es incorrecto*, pero, contrariamente a las apariencias, esto no significa que, en su juicio negativo del dogmatismo de la crítica inmanente, finalmente vuelva a caer en el mismo dogmatismo que rechaza. Pues:

[...] el juicio sobre el dogmatismo de la crítica —“El dogmatismo de la crítica normativa es incorrecto”— opera con otra concepción, no-dogmática o a-dogmática, de lo incorrecto [*nicht- oder undogmatischen Auffassung des Falschen*]. [...] [L]a norma en cuyo nombre juzga la crítica genealógica [...] no es una ley que presupone como dada y que garantiza la posibilidad de distinción normativa [...]; su norma es —por el contrario— la unidad paradójica de la distinción normativa [...] y la distinción no normativa [...] en el derecho mismo [*im Rechts selbs*]. La crítica genealógica también juzga sobre lo correcto y lo falso; lleva a cabo un acto de decisión normativa, una declaración crítica. Pero lo hace en nombre de la paradoja en el fundamento de la normatividad. La norma de la crítica genealógica es la paradoja de la norma.¹⁹⁰

Esto nos deja en una situación aporética. Cualquier objeción “radical” al derecho *ya no* puede ser un acto de crítica —de una elección crítica entre derecho y no derecho (*Unrecht*)—, sino que tendría que ser *algo más* que una crítica, es decir, “un acto de creación o de decir-sí”,¹⁹¹ pues está demasiado cerca del derecho como para ser una crítica *al* derecho. Esta es la aporía de la crítica de derecho —la ley de la crítica es el derecho, el derecho es la ley de la crítica—pero es, al mismo tiempo, la fórmula para su solución, para la salida de la aporía, pues “La entrada en la aporía es, entendido correctamente, al mismo tiempo la salida de la aporía”¹⁹². Porque el derecho, que es el derecho de la crítica, está escindido; contiene su propio otro —el otro del derecho. Esa es la paradoja del derecho. El derecho es el encuentro, la disputa, entre la ley de la “decisión normativa” (entre derecho y no derecho) y la “distinción no-normativa” (entre el derecho como praxis de la distinción normativa y el no-derecho como la zona de la no-distinción normativa). Si, en *primer lugar*, el derecho es la ley de la crítica y, en *segundo lugar*, el derecho se define por la unidad paradójica de lo normativo y lo no-normativo, entonces, en *tercer lugar*, se deduce que el derecho de la crítica es la unidad paradójica de lo normativo y lo no-normativo.

“Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive”, en Axel Honneth, Kai-Olaf Maiwald, Sarah Speck & Felix Trautmann (eds.) *Normative Paradoxien. Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts*, Campus Verlag, Frankfurt/M. & New York, 2022, pp. 13-38.

190. Menke, “Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik”, op. cit., p. 158. El proceso de crítica genealógica puede ser reconstruido, entonces, —dice Menke— en tres pasos: el *leer* o ver el ser (como la autorrepresentación de su propia forma), el *explicar* o aclarar la forma (a través de la paradoja en su fundamento), y el *elegir* o decidir entre la forma correcta (como reconocimiento de la paradoja) y la forma falsa (como una mal comprensión de la paradoja). Es así, con estos tres pasos, la crítica genealógica de la forma comienza a disolver el dogmatismo de la crítica normativa que corresponde a la forma-derecho, y conduce a una reconceptualización de la decisión normativa, la distinción normativa entre lo correcto y lo falso.

191. Ibid.

192. Ibid. p. 160.

La crítica —correctamente entendida y ejecutada— decide en nombre de la indecidibilidad [*Unentscheidbarkeit*]. Y esto no es solo un juego con palabras. Es la definición de una crítica normativa de orden superior. Porque define un nuevo criterio para lo que es falso y es correcto: define un estándar para lo que es correcto y, por tanto, para el verdadero derecho. La paradójica unidad del derecho es el criterio que exige el rechazo crítico de todas las formas de derecho existentes.¹⁹³

Ahora la cuestión es: si la crítica —la verdadera crítica— rechaza toda forma-derecho, entonces, ¿puede haber un derecho de la libertad que sea crítico (o verdaderamente crítico)? El derecho de la libertad es la afirmación necesaria para la crítica. Y para esto debemos volver, ahora, a la noción *crítica* de segunda naturaleza y a su necesidad de afirmación.

§15. Segunda naturaleza, crítica y afirmación. Que el innovador y controvertido ensayo de John McDowell, *Mind and World* (1996), desencadenó toda una serie de discusiones filosóficas de amplio alcance en torno a la segunda naturaleza, no implica que tanto Honneth como, sobre todo, Menke, hayan tomado cierta distancia respecto de sus posiciones.¹⁹⁴ El caso de Menke es especialmente relevante porque es frente McDowell que sitúa la comprensión *crítica* de la segunda naturaleza de Hegel. En general, para ambos el concepto de segunda naturaleza debe entenderse como un *segundo* concepto de naturaleza, y esto quiere decir, que su necesidad radica en superar la oposición tradicional entre espíritu y naturaleza que oculta sistemáticamente la idea de que el espíritu tiene una forma receptiva esencial. Sin embargo, para McDowell, después de que el concepto de segunda naturaleza haya hecho este trabajo, “la naturaleza puede volver a caer fuera de escena” y “dejarlo en el momento de receptividad para disolver los pseudoproblemas”¹⁹⁵—es decir, los problemas producidos por la oposición tradicional entre espíritu y naturaleza, entre libertad y determinación. Este uso del concepto de segunda naturaleza tiene un sentido *crítico-terapéutico*: sirve para la crítica de la oposición moderna entre espíritu y naturaleza (a la cual se puede renunciar nuevamente después de ser superada), lo cual es, precisamente lo que lo distancia de la comprensión que Menke ve en Hegel.

Según lo entiende Menke, el concepto de segunda naturaleza de Hegel comparte con todo aristotelismo la comprensión paideológica o formativa, pero, específicamente con el neoaristotelismo de McDowell, no sólo la comprensión histórica de su formación, sino también el uso *crítico* del concepto. La diferencia estriba, sin embargo, en que la comprensión del contenido crítico será muy diferente: no es una “crítica de la ideología (o terapéutica)”, —nos dice Menke—sino una crítica “*real* o *social*”: no es crítica “de una visión filosófica falsa de la diferencia entre espíritu y naturaleza”, sino “una *forma falsa* del espíritu que constituye su realidad: la segunda naturaleza es una forma falsa del espíritu, producida por el espíritu mismo” (znM 126). En este punto, la crítica genealógica de la crítica inmanente

193. Ibid.

194. No entraré aquí en la posición de Honneth al respecto. Véase, en general, tanto la intervención de Honneth (“Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus”, en *Unsichtbarkeit*, op. cit., pp. 106-137) como la respuesta, algo desconcertante, de McDowell (“Responses”, en Nicholas H. Smith (ed.) *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London and New York, 2002, pp. 300-303).

195. John McDowell, “Responses”, en Nicholas H. Smith (ed.) *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London and New York, 2002, pp. 269-305, aquí, p. 277.

de la forma (-derecho) parece tomar ya el mismo camino que la noción de “crítica” que contiene la segunda naturaleza de Hegel, solo que ahora, con mayor claridad, se ha extendido a *lo social*.

La mera comprensión terapéutica del contenido crítico del concepto de segunda naturaleza tiene la consecuencia de que este concepto no requiere (ni es capaz de) una caracterización positiva: sólo sirve para indicar que la comprensión correcta del espíritu está más allá del dualismo moderno. El término “segunda naturaleza” en su comprensión terapéutica (o inmanente) solo tiene un sentido negativo pues por sí solo dice que el espíritu *no* es “naturaleza” y, por lo mismo, y en el sentido de la antítesis moderna de espíritu y naturaleza, sólo en esta medida dice cómo es el “espíritu” —lo opuesto a la naturaleza. Y esto es exactamente lo contrario al uso real o socialmente crítico del término que Menke ve en Hegel: “segunda naturaleza”, querría decir aquí, más bien, que hay *en* el espíritu una forma o dimensión constitutiva, una inercia, que no puede describirse de otra manera que no sea con referencia a su naturalidad (en el sentido de la naturaleza moderna opuesta al espíritu). Esto cambia la concepción del espíritu, pues ahora la “segunda naturaleza” no significa que el espíritu esté más allá de la comprensión moderna de espíritu y naturaleza, sino que expresa que la realidad del espíritu solo puede describirse cuando se entiende que *en sí misma* reproduce esta oposición. No persigue una estrategia, por ello terapéutica (inmanente, vulgar, ideológica), sino que formula una tesis *dialéctica*: la tesis de que la inercia esencial del espíritu debe entenderse como lo otro del espíritu en (y a través de) el espíritu —como transición dialéctica del espíritu en un mecanismo natural.

Como hemos visto, la referencia para esta noción de “crítica” es Marx. Allí donde, siguiendo en esto a Feuerbach, la emprendía contra la crítica lógica de Hegel por implicar una “comprensión” de las “concreciones del concepto lógico” mientras debía “comprender la lógica característica de cada objeto característico”, el concepto de segunda naturaleza de Hegel —como concepto de una *segunda* naturaleza—, es también para Menke un concepto de “crítica verdaderamente filosófica” y no de una “crítica vulgar”: quiere captar la figura que critica —el espíritu— al mismo tiempo que su emergencia —“las *explica*, comprende su génesis, su necesidad, su significado *característico*”¹⁹⁶— como manifestación del espíritu similar a la naturaleza —describe el acto de su nacimiento de su origen. La génesis de la segunda naturaleza —como una manifestación defectuosa o errónea del espíritu— no se origina en la naturaleza, sino en el espíritu mismo: haciendo uso de la afamada expresión de Adorno y Horkheimer, diríamos que segunda naturaleza significa una “repetición de la naturaleza”^[197] *en* el espíritu, *contra* el espíritu, *y a través del* espíritu, es decir, es la “naturaleza puesta” (o establecida) desde el espíritu mismo y, por tanto, no mera naturaleza, sino “*como* naturaleza”.¹⁹⁸

196. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002 (trad. J.M. Ripalda y ed. Ángel Prior Olmos), p. 174.

197. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 75. “Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite” [*Wiederholung der Natur*].

198. En consecuencia, lo que Hegel escribe sobre la primera naturaleza es, para Menke, cierto sólo para la segunda naturaleza: es el “lapso [*Abfall*]” del espíritu de sí mismo (znM 138). La segunda naturaleza es lo otro y, de hecho, la adversidad del espíritu nacida del espíritu: una expresión de la contradicción del espíritu consigo mismo: “el concepto de segunda naturaleza está destinado *tanto* a ‘combatir’ (Marx) *como* a explicar el lapso de espíritu, es decir, a entender su necesidad” (znM 137-8).

Con esta comprensión de la crítica —ahora vinculada a la noción de segunda naturaleza— podemos ver cómo hemos sobrepasado —más allá de la pretensión inmanente de su crítica— la tarea de una teoría crítica de la normatividad y, con ello, también la de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad de Honneth; pues esta quiere examinar y proporcionar las razones y fundamentos en las que se basan nuestros juicios críticos. Recordemos (véase en *Interludio*) como los juicios críticos respecto de lo social no eran sino juicios normativos (juicios sobre las normas que rigen las diferentes prácticas sociales en las que vivimos), en la medida en que distinguen entre los buenos y los malos estados de las acciones de las prácticas sociales que juzgan, es decir, llevan a cabo la operación “distinción normativa”.¹⁹⁹ Como *teoría* de los juicios críticos, una teoría crítica de la normatividad (como examen, evaluación o juicio de los fundamentos en los que se basan los juicios críticos generalizados de una sociedad) debiera poder entonces “retroceder” —o “regresar”— desde el nivel de los juicios crítico-normativos al de los fundamentos de esos juicios para identificar, verificar y justificar (o rechazar) las normas, reglas o criterios que los guían, es decir, las normas que generalmente guían nuestros juicios críticos: es, como advertía en su momento, una forma de juzgar, pero “en un nivel diferente, o más fundamental”.²⁰⁰

La diferencia fundamental respecto al marco teórico que, hasta ahora y en las secciones anteriores de este capítulo, hemos visto con Honneth, es que, así formulada, su tarea asume que nos movemos ya dentro del campo de *lo normativo*, es decir, se presupone su existencia: existe *normatividad*. Este campo de lo normativo se distingue, a su vez, por presuponer que *sólo* podemos ser sujetos si participamos de las prácticas sociales y, con ello, si entendemos sus fundamentos o razones; es decir, si entendemos los fundamentos de la normatividad, de las normas y criterios que rigen las prácticas sociales de las que participamos.²⁰¹ Sin embargo, indicar que la existencia de normatividad puede ser una mera presuposición —que hay normatividad social y que lo social es normativo o que lo social está constituido por lo normativo— también puede formularse de tal manera que la “diferencia de lo normativo” que habilita la afirmación de su existencia,²⁰² y por tanto del campo o ámbito mismo de lo normativo, pueda significar precisamente lo contrario: que, en verdad, lo normativo no se encuentra en lo social, que la normatividad no sería lo socialmente dado (no existiría como tal o no en el modo de lo dado), sino que lo que *meramente está* — simplemente *ahí, por sí mismo*— es más bien lo no-normativo.

Esta reflexión, agudamente traída a colación, de nuevo, por Menke —y tomada de los trabajos de Geörgy Lukács y Jürgen Habermas— desplaza la fijación del problema de la relación entre lo social y lo normativo: no es sólo que los fundamentos en los que se basan nuestros juicios crítico-normativos sean malos y/o no resistan el escrutinio, a su vez, crítico

199. Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, op. cit. p. 117.

200. Menke, “Zweite Natur”, Ibid., p. 118.

201. Si la teoría crítica se entiende de tal manera que lleva a cabo la “regresión” [*Rückgang*] de juicios a normas, entonces la entendemos también de tal manera que se dedica a la calidad de las razones dentro del campo presupuesto de la normatividad (y en esa medida efectúa el trabajo de “fundamentación” [*Begründung*]) Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, Ibid. p. 118.

202. Dicho de otro modo, habilita la diferencia de lo normativo frente a lo meramente “existente” [*Bestehenden*], es decir, la diferencia entre normatividad y positividad. Esta diferencia, sin embargo, “no puede darse por sentada. La diferencia y por lo tanto la existencia de lo normativo no es lo dado. O la diferencia entre lo normativo y lo positivo no es en sí misma positiva” (Menke, “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, Ibid. p. 118).

(por ejemplo un escrutinio crítico guiado por una comprensión de las relaciones de reconocimiento mutuo o intersubjetivo), sino que las condiciones sociales no están constituidas de tal manera que nuestra participación en ellas pueda entenderse (sólo) como normativas, es decir, como una “ejecución por razones” o fundamentos de las normas que guían nuestras prácticas sociales. Esto lleva a contradecir precisamente la idea de que lo social sea normativo o que las condiciones sociales sean relaciones normativas.²⁰³

En su intervención en la disputa del positivismo, Habermas reformuló la tesis de la reificación de Lukács dirigiéndola al concepto de “sistema” como *ser de lo social*,²⁰⁴ en la medida en que permea su metodología implicando en sí una ontología de lo social como contexto funcional (no normativo) de elementos identificados de forma aislada, Habermas expone una doble objeción al concepto de sistema del positivismo (de la cual interesa específicamente la segunda parte). Entiende que los problemas internos derivados de la praxis misma de las ciencias sociales así practicadas se deben a la dependencia de ejecuciones que no pueden entenderse funcionalmente de forma que la tesis ontológico social implícita —lo social es sistema— se ve cuestionada tanto desde el inicio como en los resultados de la investigación;²⁰⁵ pero de ello —aquí la segunda parte de esta objeción—, Habermas no extrae que debemos simplemente yuxtaponer cualquier otra tesis socio-ontológica más robusta, acertada, o verdadera,²⁰⁶ sino que debemos asumir que tal ontología social del positivismo —a través de la categoría de “sistema”— “es verdadera precisamente en lo que es falsa”: es verdadera en la *apariencia* de representación funcional precisamente porque con ello revela la forma reificada, objetificada u osificada de lo social en ausencia o perjuicio de lo normativo —de lo sujeto a fundamentos o razones ejercidos reflexivamente en las prácticas sociales.

En este sentido, el concepto de sistema y la ontología de lo social que conlleva es *ideológica*, porque en realidad representa como *esencia* (de lo social) lo que es mera *apariencia* (de lo social). Reproduciendo y sintetizando el planteamiento de Habermas —y en parte de Lukács— Menke lo expone de tal forma que:

[...] al entender e investigar lo social como sistema, el positivismo no erra [*verfehlt*] lo social [...], sino que por el contrario lo refleja fielmente. Porque aquí *está* el sistema social. O más precisamente: aquí lo social es tal que su *apariencia* como sistema es su determinación *esencial*. El error del positivismo, entonces, no es perder lo social, sino [sólo, I.V.] reflejarlo como aparece. El positivismo reproduce la reificación que tiene lugar en lo social.²⁰⁷

Más allá de la pertinencia misma de la disputa sobre el positivismo, lo relevante de esta recuperación de la trama conceptual a la que nos lleva Menke es la modificación sobre la ta-

203. Esta es la tesis que Lukács aportó en el concepto de reificación: Georg. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969, pp. 123-266.

204. Jürgen Habermas, “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en Theodor W. Adorno et al. (eds.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973, pp. 147-181 (aquí pp.149-151).

205. Habermas, *Ibid.*, p. 166-167.

206. En el contexto de la discusión sería que, de acuerdo con la tesis socio-ontológica hermenéutica, lo social es en verdad un contexto de sentido, es decir, un contexto de significado y fundamentación. Habermas, *Ibid.* p. 174-175 y 177-178.

207. Menke, “Zweite Natur”, *op. cit.*, p. 119.

rea de la crítica que debiera entonces emprender la teoría crítica de la normatividad social: se desplaza desde de la valoración de los fundamentos de la ejecución misma de razonamientos reflexivos en las prácticas sociales hacia el entender la ausencia, represión o destrucción de la normatividad *en* lo social. Este desplazamiento pasa, ciertamente, por no asumir que el campo o ámbito de la normatividad —el espacio de los fundamentos—, *existe como tal* y sólo necesita ser mejorado, sino en asumir que todavía no existe —o todavía no realmente, o solo parcialmente—, por lo que no se dibuja la imagen de que actualmente su contenido refleje una forma distorsionada, sino que lo hace en una forma ontológicamente *incorrecta o falsa*. Desde este punto de vista, una teoría crítica de la normatividad trataría, ante todo, de entender la forma equivocada o errónea de ser de lo normativo en la sociedad existente y se convertiría en una “ontología crítica de la normatividad social”²⁰⁸.

Si retomamos ahora (*Entreacto*) la diferencia específica entre la “envoltura” de la *Sittlichkeit* y las prácticas habituales que sigue un modelo de “arreglos y juegos”, podemos ver con más claridad como al introducir la explicación sobre la constitución de la *Sittlichkeit* como segunda naturaleza —en qué consiste la propiedad formal de los órdenes éticos y normativos—, lo que nos lleva por dos caminos: uno *funcional* y otro *genealógico*. Para Menke, igual que sólo la combinación de crítica inmanente y genealógica podría producir una forma adecuada de crítica (en su discusión del derecho), sólo la combinación de un costado funcional y otro genealógico podrá darnos en verdad la forma de una “teoría crítica” asentada en la noción de segunda naturaleza. Dicho de otro modo: si el análisis funcional explica la inversión de la *Sittlichkeit* en una segunda naturaleza a través de su contribución a la reproducción de la sociedad (o, de las condiciones sociales de explotación, opresión y dominio), la narrativa genealógica explica esta inversión de la diferencia de órdenes normativos ante a la primera naturaleza, de forma que sólo en *la relación* entre ambos emerge la forma de crítica adecuada.

El análisis *funcional* advierte y quiere desvelar el proceso por el cual se naturalizan ciertas convicciones normativas para sacarlas de la negociación política; tratándolas como convicciones que deben permanecer esencialmente inconscientes —como si fueran la imagen (lo “lo imaginario” o la “representación”) de meros hechos— podrán reproducir las prácti-

208. Ibid. p. 119. Hay en la formulación de Menke, sin embargo, algo que no queda del todo claro. Por un lado, parece decir que su aproximación crítica (u ontología de la crítica) implica la ausencia de una ontología de lo social diferente a aquella erra lo social (en el ejemplo, el positivismo); sin embargo, esto, por sí mismo, no parece evitar la yuxtaposición o sustitución de una ontología social por otra (como parece querer decir con Habermas): no evitaría, por ejemplo, la sustitución de la ontología social del positivismo sustentada en la sentencia lo social *es* sistema (funcional), sino que la sustituiría por una ontología de lo social (ciertamente no del todo definida) sustentada en una noción (no neoaristotélica) de “segunda naturaleza”. Esta proto- o cuasi- ontología de lo social sería aquella que asume el mecanismo constitutivo de la “naturalización” como parte de lo social y se basaría, precisamente, en Hegel para ilustrarlo: una noción de “segunda naturaleza” que se entiende como *crítica*. Esta aparente ambigüedad parece ser fruto de otra: “naturalización” será la figura que Habermas utilizará para determinar la forma equivocada del ser de lo normativo y, con ello, el estado falso o erróneo de lo social conforma una “segunda naturaleza” (Habermas, “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, Ibid. p. 149 y 164-165). A diferencia del concepto de *sistema* (que en este sentido seguiría por ello siendo “ideológico”, es decir, como mera apariencia de una determinación esencial), el concepto de segunda naturaleza denota la forma equivocada de ser de lo social desde la perspectiva de los sujetos que participan en ella: “segunda naturaleza” significa que la conexión normativa de lo social en y a través de la participación en ella se convierte en su opuesto, o, dicho de otro modo, en una “naturaleza” opuesta.

cas sociales de explotación, opresión y dominio. La premisa de tal explicación funcional es doble: por un lado, las condiciones de explotación, opresión y dominio sólo podrían reproducirse a través de órdenes normativos, por otro, la forma en que los órdenes normativos contribuyen la reproducción de tales relaciones es precisamente la *naturalización* de ciertas creencias normativas presentándolas como el reflejo directo de un hecho. La explicación funcional de la naturalización implica su *crítica* allí donde el hecho de que contribuya funcionalmente a la reproducción de la sociedad muestra que la naturalización está equivocada. Por lo tanto, *criticar* aquí significa “desnaturalización”, “la lucha y disolución de la naturalidad [*Naturhaftigkeit*] de lo normativo (como apariencia *ideológica*)”.²⁰⁹

La “narrativa” o “argumento” *genealógico*, responde a la misma cuestión de cómo puede explicarse la naturalidad de ciertas convicciones éticas (*sittliche*), pero desde una lógica diferente: no funcional, sino *constitutiva*. El hecho de que las formas espirituales en sí mismas se conviertan en una segunda naturaleza se basa en el hecho de que exteriormente se oponen a la primera naturaleza: lo que Menke llama “argumento genealógico”, apunta a entender la formulación de la *Sittlichkeit* —como orden normativo de lo social— como el paso previo para mostrar qué se desprende de esta segunda respuesta para la idea de una teoría crítica de la segunda naturaleza. Con el fundamento genealógico, el análisis funcional —es decir, la “declinación en naturaleza” [*Naturverfallenheit*] de la *Sittlichkeit*— se enfrenta a una salvedad o contravenencia: no puede consistir, o resultar, en la disolución o licuefacción de la segunda naturaleza,²¹⁰ pues si la inversión del espíritu en una segunda naturaleza se *fundamenta* en la diferencia entre espíritu y (primera) naturaleza —y si, por tanto, no hay forma del espíritu que esté libre de esta diferencia y no lleve a cabo esta diferencia en sí misma—, entonces tampoco puede haber ninguna forma del espíritu que esté libre de la inversión, y no sólo porque “después de un cierto tiempo” se naturalicen ciertas consideraciones —como supone Honneth (Ann 223-4 [190]; véase §9 de este capítulo)— sino porque la misma inversión es constitutiva de ser sujeto, de una segunda naturaleza.

Si, en consecuencia, la crítica de la segunda naturaleza no puede significar su condena y su disolución en una forma verdaderamente libre del espíritu, *más allá* de su “naturalidad”, el fundamento o la explicación genealógica de la naturalización del espíritu tiene que transformar la definición misma de crítica que atesora el análisis funcional. En palabras de Menke:

[...] la crítica de la segunda naturaleza debe convertirse en la distinción entre *dos modos* [*zwei Weisen*] de la naturalidad del espíritu de manera que, la caída en naturaleza de la eticidad [o caída en la naturalidad de la eticidad, *Naturverfallenheit des Sittlichkeit*] no puede consistir, como crítica, en contrastar el modo inconsciente de participación ética con uno autoconsciente, sino en contrastar el modo de participación inconsciente con otro modo inconsciente. La tarea de la crítica se asienta en entender cómo se puede distinguir entre dos modos en los que lo ético [*sittliche*] es un poder efectivo no consciente o inconscientemente efectivo [*eine nicht oder unbewusst wir-*

209. Menke, “Zweite Natur”, *Ibid.* p. 119.

210. Esto es lo que refleja la tendencia a la filosofía de la vida de la crítica de la cosificación de Geörgy Lukács. Sobre esta crítica de Adorno a Lukács, y el programa basado en él, para preguntar sobre la “relación dialéctica entre una reificación ‘buena’ y una ‘mala’, véase Dirk Quadflieg, *Vom Geist der Sache. Zur Kritik der Verdinglichung*, Campus, Frankfurt & New York, 2018, cap. 1.2 y 4.4 (respectivamente: pp. 38-55, pp. 344-380).

kende Macht ist.]. La diferencia crítica existe entre lo no-consciente y lo no-consciente [*zwischen Nichtbewusstem und Nichtbewusstem*]. Una teoría crítica que combina un análisis funcional con una explicación genealógica del poder natural de lo normativo es la ilustración sobre esta diferencia.²¹¹

En este punto, sin embargo, hemos llegado a un impase similar a la aporía de la crítica genealógica. Pues en todo caso parece que tuviéramos que decidir —en última instancia— entre dos formas de lo no-consciente. Igual que la crítica genealógica de la forma (derecho) no puede deshacerse de la crítica inmanente, el camino de una crítica de la segunda naturaleza requiere de una *afirmación*.

Si volvemos ahora a la estructura de la segunda naturaleza y a su tesis sobre el concepto de hábito, esta se define por el carácter híbrido de mecanismo espiritual: el hábito como segunda naturaleza es libre o espiritual en tanto que sea una expresión de la voluntad (o de un *establecer*), y es mecánico o no-libre, en la medida en que, una vez establecido, deviene activamente autosuficiente e inconsciente. Esto implica, entonces, que la autosuficiencia de la norma, de la *envoltura de lo establecido*, tenga en sí misma un doble significado: describe tanto la realización —afirmativa— como la caída —crítica— del espíritu. Que la teoría del hábito aparezca meramente como mecanismo de pérdida de libertad, es en verdad, al mismo tiempo, una ejecución de su autotranscendencia o autotrasposición. El mecanismo, de autosuficiencia en el hábito hacia la voluntad espiritual o lo establecido, tiene en sí mismo un doble sentido: es, *en uno*, pérdida de libertad y transgresión del yo.²¹² En consecuencia, para Menke la teoría de la segunda naturaleza que quiera ajustarse esta doble indecisión no puede ser sólo una mera teoría (crítica) de la segunda naturaleza, sino que debe ser, “a la vez y en una, una teoría crítica y una teoría afirmativa” (znM 146).

La afirmación de la segunda naturaleza, sin embargo, es “positiva” o “destruktiva”, dice Menke, pues lo es en el sentido de “afirmar lo dado”, en el sentido de negar el mecanismo espiritual. Por tanto, se trata de encontrar una afirmación que se aplique al momento en que el ser espiritual ya se ha independizado del entorno espiritual y aún no ha entrado en la lógica de la repetición mecánica, una afirmación, que sea, en este sentido, negativa y no positiva; que sea “la salvación de la segunda naturaleza”:

La teoría de la segunda naturaleza es crítica genealógica y afirmación salvadora. Al estar ambas en una, piensa en la segunda naturaleza como la unidad y la antítesis del acabamiento y el fallo del espíritu; piensa la unidad de la segunda naturaleza como su antítesis. Esto es cierto para ambos lados: el acabamiento y el fallo del espíritu son ambos el otro del otro. Por tanto, ambos deben ser pensados de otra manera que como en su comparación externa. El fallo es el acabamiento que se ha alejado de sí mismo; el acabamiento es el fallo que se ha salvado (znM 148)

211. Menke, “Zweiter Natur”, *Ibid*, p. 138.

212. Véase Thomas Khurana, “‘Life’ and ‘Autonomy’. On Two Forms of Self-Grounding Order in Kant and Hegel”, in: ders. (Hg.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives* (Freiheit und Gesetz III), Berlin: August Verlag 2012, p. 155-193.

CONCLUSIONES.

BALANCE Y PROYECCIONES

§1. **Balance y proyecciones.** En las dos partes, cuatro capítulos y un interludio que hasta ahora hemos recorrido, espero haber transitado de la mejor manera posible por aquello que he querido llamar el *entramado de la libertad* (esta es mi esperanza). Este entramado, que va y viene continuamente entre (pre-)subjetividad y normatividad (social), entre individuo y sociedad, y entre naturaleza y espíritu, ha intentado hasta el momento una exposición en la que a las posiciones de Honneth —entorno al psicoanálisis y el reconocimiento— se han venido contraponiendo, seguidamente, las de Menke —entorno a la estética y la segunda naturaleza de lo social—. Resta ahora por alcanzar un *balance* de la comparación que nos ayude a precisar sus resultados (1).

Sin embargo, uno mismo no puede dejar de mostrar cierta insatisfacción cuando, pese a ser consciente de la dificultad del proyecto autoimpuesto, tiene la sensación de que quedan cosas por decir. Por ello, no quiero dejar pasar la oportunidad de apuntar decididamente a los cabos sueltos (que probablemente ya se atisban y que, en todo caso, deberán dirigirse a trabajos posteriores), en lo que no es sino la forma de superar la insatisfacción que reconocía Claude Levi-Strauss en el breve comentario de la introducción. Así, y de nuevo a contracorriente con lo habitual, al balance se añade en estas conclusiones unas proyecciones o, si se quiere, unas conclusiones que apuntan a proyecciones futuras, pero, en todo caso, un correlato de cabos sueltos (o de algunos de ellos) (2).

1. Balance. Libertad *en lo social* y liberación radical

§2. **Libertad estética y libertad interior.** Cuando en el capítulo 3 atendíamos a la noción de libertad estética de Menke, podría hacerse el esfuerzo de ubicarla, a lo sumo, en un lugar, ámbito o espacio como variante de aquella libertad reflexiva que ya Honneth entendía debía formar parte del marco institucional de un derecho de la libertad.¹ Como por otro lado ocurría para la variante romántica de esta libertad reflexiva (véase *Interludio* §2), la libertad estética entraría, sin embargo, en una difícil situación respecto de una libertad social marcada por la limitación “institucional”, mostrando de nuevo puntos problemáticos como indicios de que el marco básico categorial —los modelos de libertad más o menos moldeados a partir de Hegel pero sobre su consideración institucional o social—, serían demasiado estrechos como para tener en cuenta “los voladizos y los fenómenos nómadas”² que el plan-

1. Esta es la estrategia, a mi modo de ver, escasamente productiva, de Jörg Schaub. Véase, Jörg Schaub, “Aesthetic Freedom and Democratic Ethical Life: A Hegelian Account of the Relationship between Aesthetics and Democratic Politics”, *European Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 1, 2019, pp. 75-97.

2. Josef Früchtel, “Ästhetische und soziale Freiheit: Differenz in der Einheit”, en Magnus Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 2018, pp. 191-206.

teamiento de Menke nos propone. Tomar en serio, es decir, de forma independiente, la expresión libertad estética significaría en consecuencia otra cosa: distinguirla de otras *formas* de libertad o, especialmente, en contraste u oposición a la libertad social (como libertad práctica), y esta caracterización o primera disposición es la de su específica *negatividad* respecto de lo social. En relación con los tres *modelos* (y sus tres *formas*) de libertad de Honneth —que, pese a su diferenciación entre sí, mantienen la unidad conceptual de ser todas formas de libertad práctica—, se presenta la cuestión de si *sólo* con ellas es posible *pensar* en el entramado de la libertad, lo que quiere decir aquí, entonces, cubrir un ámbito no-práctico o que difiere de su forma práctica.³

La cuestión es, entonces, si para mostrar un concepto de libertad no-práctico necesitamos identificar un medio o un espacio de experiencia que nos permita precisamente ese distanciamiento —y que, por tanto, nos permita comportarnos *en* libertad en relación con esta libertad. Tal espacio de experiencia de libertad lo ofrecería la estética —tesis que ha sido obvia desde Kant—, en la medida en que al tratar con objetos y situaciones estéticas experimentamos esta libertad —hablando con Hegel— conociendo al mismo tiempo la experiencia sensitiva y espiritual en el abrir inesperado y deseoso a nosotros mismos de este proceso de experiencia. Pero la libertad estética así dibujada permite dos variantes según su contraste con la libertad práctica de las cuales sólo una estaría en la línea de Menke: la libertad estética puede ser “absoluta o relativa”.

Si en un sentido “relativo” podríamos postular un juego regulado —a saber, consensual-antagonista de la imaginación con más poderes, especialmente la capacidad cognitiva y afectiva-sensitiva—, en un sentido “absoluto” la libertad estética se ve a sí misma como un juego de fuerzas excesivo, sin ley o norma (de no-derecho). Menke obviamente ocupa esta segunda posición: la libertad de la fuerza de la libertad estética no está sujeta a ley o norma alguna, ni siquiera a una dada por y a sí misma. En este contexto, *juego* significa la forma en que se producen las imágenes y las formas, en la que la fuerza se transforma constantemente en (otra) fuerza y en la que su juego (de fuerzas) es el juego metamorfológico de infinitas formaciones que carece de medida interior. Este es el sentido de entender la libertad estética como *libertad de la negatividad* como oposición absoluta a la libertad práctica: la diferencia de la libertad de sí misma como libertad práctica,⁴ o, parafraseando un comentario de Josef Früchtl, “se concentra en el poder desenfrenado” de la fuerza.⁵

Esta forma de libertad estética en su sentido absoluto podría estar también sujeta, paradójicamente, a una ley, a saber, que no está sujeta a ninguna ley. Esto obligaría a rendir cuentas sobre su absorción e incluso, si puede ser, mitigación, hablando de una ley de una fuerza determinante interna. Sin embargo, otra crítica pesa más. Kant lo expone sin rodeos al observar que la imaginación en su libertad sin ley, en su libertad no regulada por la men-

3. “La libertad que no se puede distinguir de la libertad práctica es sólo libertad práctica. No puede distinguirse de sí misma, no puede distanciarse. Sin embargo, una libertad que no puede hacerlo no puede ser llamada libre. No cumple su propio concepto” (Früchtl, “Ästhetische und soziale Freiheit: Differenz in der Einheit”, *ibid.*, p. 200).

4. Véase Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin, 2014, pp. 132-149 y 150-157 [trad. pp. 146-166 y 167-173].

5. Früchtl habla, en referencia a Menke, de “imaginación”, no de fuerza (Früchtl, “Ästhetische und soziale Freiheit: Differenz in der Einheit”, *ibid.*, p. 203).

te, de las reglas y los conceptos, no produce más que tonterías.⁶ Aquí la objeción sería, por tanto, que el juego absoluto de la libertad estética no parece proporcionar sentido alguno, por lo que convendría entender la misma libertad, en su sentido estético, no como únicamente determinada por la fuerza y su propia anarquía, sino por “compañeros de juego adicionales”, pues el manejo estético de objetos y situaciones se lleva a cabo siempre *en* una práctica guiada por reglas propias del contexto: la libertad estética, en este sentido relativo, no es su oposición absoluta a la libertad práctica, aunque de ello no pueda deducirse, sin embargo, que la libertad estética pierda su autosuficiencia —incluso en su diferencia relativa (y no absoluta) con la libertad práctica, no puede reducirse a esto y, por tanto, conserva su particularidad.

En este punto todo parece jugarse en la comprensión más exacta de la relación entre fuerzas y facultades, pues, recordemos, las primeras se encuentran fuera del alcance de la conciencia, la reflexión y el control y, por tanto, no podemos relacionarnos intencionalmente con ellas; pareciera entonces que la influencia del juego en nuestras acciones subjetivas —en la práctica social— podría ser un efecto de un tipo causal. Si fuera así, y, en consecuencia, los efectos del juego —que queda fuera del alcance de la conciencia, la reflexión y el control— se asemejan a accidentes naturales, en cierto sentido estas fuerzas simplemente nos habrían vencido sin que podamos entenderlas —o sin que podamos apropiárnoslas— y nuestra libertad (interior) dependería entonces de procesos aleatorios y oscuros que, de hecho, producirían una conclusión extraña para nuestra propia libertad: aunque se argumentara que estos procesos en sí mismos no son la fuente de nuestra libertad, *solo* perturban el orden dado y abren espacios para nuevas configuraciones en el nivel de comportamiento consciente, normativo y social.⁷ Frente a esta posición, puede tener entonces cierta ventaja no situar la fuente de las irritaciones relevantes exclusivamente dentro de un dominio pre-subjetivo: lo que sea que nos irrite, perturbe y desafíe en el contexto de nuestras prácticas será para nosotros lo indeterminado y abrirá nuevos campos de indeterminación, pero no es algo que necesariamente esté fuera del alcance de la conciencia, de la reflexión y de la posibilidad de su control; es decir, tiene sentido que intentemos comprender y determinar exactamente qué es lo que nos irrita y desafía cuando permitimos que nos determine.⁸

Por otro lado, en la mediación de presubjetividad y subjetividad —de fuerza y facultad— como despliegue lúdico de fuerzas oscuras en ocasiones no parece quedar del todo claro *qué* es este juego. La activación misma de la fuerza parece vinculada a una especie de habilidad que no puede prescindir de un “genio místico” en el que la regresión debe ocurrir por el bien de la regresión y donde el contenido concreto de lo pre-subjetivo permanece siem-

6. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, Alianza, Madrid, 2012 (eds. & trads. R. Rodríguez Aramayo & S. Mas), p. 444-446 (§50, B 202-3/ Ak. V319-20).

7. Esta es la apreciación de Thomas Hilgers: “The Notion of Aesthetic Freedom in Contemporary German Philosophy: Christoph Menke’s The Power of Art and Martin Seel’s Active Passivity”, *Continental Philosophy Review*, vol. 50, no. 3, 2017, pp. 425-428.

8. A diferencia de Menke, Martin Seel no presenta una imagen antropológica en oposición entre facultades subjetivas y fuerzas pre-subjetivas, sino que el desafío sería más bien probar que la *pasividad activa* del juego estético tiene (hasta tal punto) el poder de liberarnos de toda dominación normativa y social que realmente con ello podemos comenzar un trazo de pensamiento o acción indicativa u orientada a un humano pleno. Véase: Martin Seel, “Aktive Passivität. Über die ästhetische Variante der Freiheit”, en *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, S. Fischer, Frankfurt/M., 2014, pp. 240-265.

pre como oscuro: aunque la respuesta estética de la fuerza radique en el ser sensible, este parece proporcionar a los seres sensibles pocas determinaciones. En este sentido, la antropología de la fuerza de Menke comparte el punto de partida con el psicoanálisis —la *regresión*— pero a diferencia del segundo aquel no parece que se encuentra anclado al descubrimiento central de las neurosis (punto de partida de la teoría y práctica psicoanalítica). Por tanto, y aunque los paralelismos entre el psicoanálisis y las aproximación estética de Menke deban de ser ya, a esta alturas, palpables, el papel que le adjudica a la regresión parece adquirir una forma diferente: al contrario que para el psicoanálisis, la regresión no necesariamente debe pensarse siempre junto con un *trauma* —por decirlo así, para el psicoanálisis el trauma no es sólo el punto de partida, sino el motor impulsor de la regresión psicoanalítica representada en la pulsión de muerte (o densidad primaria, si se quiere).

Bajo estas primeras apreciaciones sobre el desarrollo del capítulo 3, la relación entre libertad estética y libertad interior —entre Menke y Honneth— se antojan más inquietantes de lo que parecía en un principio. Más allá de que el primero pueda proporcionar una tesis contra-teleológica a partir de la genealógica del espíritu desde la vida, las dos comprensiones de la libertad parecen encaminar direcciones opuestas. Sin embargo, la perspectiva de su relación cambia una vez que —al margen de estas comprensiones parciales de la libertad (estética e interior)— damos paso al balance del capítulo 4 y, recogiendo también lo allí expuesto, se encamina la intención de articular la complementariedad a través de la relación dialéctica entre terapéutica y dialéctica; al fin y al cabo, la libertad estética puede ser entendida como un embrión de la liberación radical y la libertad interior una consecuencia de la comprensión misma de libertad social.

§3. Normatividad y subjetividad. En relación con una lectura de Hegel que —como vimos en el capítulo 2— va más allá (o más acá) de las *Grundlinien* como tratado específico sobre la realización de la libertad, Christoph Menke despliega tanto una antropología (o genealogía) de la fuerza con orientación contra-teleológica (capítulo 3.3.) como una lectura de la noción (crítica) de segunda naturaleza como fundamento de los social (4.3.). Ambas líneas fundamentan también una tesis que, compartiendo la intuición principal con Honneth, se despliega de forma casi opuesta. La tesis se dirigiría a una génesis conjunta de normatividad (social) y subjetividad (individual) y podría exponerse en dos pasos: el primero, nos diría que la normatividad debe ser concebida como la génesis de aquellas facultades subjetivas que toman una orientación hacia la formación y aplicación de las reglas y comportamientos normativos ya disponibles, para advertir seguidamente, en un segundo paso, que —tomadas conjuntamente— estas facultades forman a su vez la estructura básica de la subjetividad. El resultado es que la génesis de la normatividad es la génesis de la subjetividad, y ambas emergen simultánea y conjuntamente sólo en el proceso de socialización, es decir, en los procesos de desarrollo de participantes capaces y competentes en prácticas normativas sociales.

La peculiaridad de la aproximación de Menke es que emprende esta la labor —a diferencia de Honneth— a partir una comprensión de la filosofía del espíritu de Hegel que toma como eje central la noción de *segunda naturaleza* (véase cap. 2.2 y, posteriormente, cap. 4 §11). Menke entiende la *teoría del espíritu* de Hegel a partir de la idea de que podemos comprender la lógica de la normatividad y la subjetividad únicamente si entendemos su modo de ser como *ser social* —dicho sintéticamente: la normatividad y la subjetividad están

socialmente constituidas. Sin embargo, esta idea socio-ontológica fundamental —aquí, todavía, con Honneth— no podría ser una solución a la constitución misma de la normatividad social y a su relación con la subjetividad individual, sino que únicamente permite formular el problema surgido —con Hegel— de una forma suficientemente compleja: por un lado, normatividad y subjetividad deben ser concebidas como socialmente constituidas, pero, por otro lado, y precisamente en la medida en que se constituyen socialmente, también implican un momento irreductible —aquí más allá de Honneth— de segunda naturaleza *opuesto* a su normatividad.

De forma ahora rudimentariamente escueta, aquello que en Hegel constituye su teoría de lo social —la noción de *Sittlichkeit* como epítome del espíritu objetivo— se articularía principalmente a través de la tesis de que lo social asume inevitablemente el papel, el rol, la forma de una “segunda naturaleza”, y —específicamente al contrario de lo que Honneth parece suponer (véase cap. 4 §§9 y 10)—, este concepto en Hegel sí sería de especial utilidad: la noción de segunda naturaleza estaría singularmente capacitada para captar adecuadamente el modo específico de ser de lo social como forma *impersonal de dominio*. Por esta misma razón, la segunda naturaleza de Hegel no será sólo una categoría socio-ontológica, sino que a la vez se convierte en una categoría crítico-social: socio-ontológica en la medida en que lo social es esencialmente segunda naturaleza, crítico-social en la medida en que una segunda naturaleza, como dominio anónimo, ya designa un estado deficiente y por tanto identifica un criterio para la diferenciación o distinción.

Así, igual que mostrar por qué y cómo el espíritu entendido como ser socialmente constituido asume la forma de una segunda naturaleza es una de las claves, la respuesta de Hegel a esta cuestión —según Menke— sería que la “inversión” del espíritu en una segunda naturaleza solo puede ser captada y desarrollada en dos registros (simultáneos): uno *genealógico* que delinea en una teoría de la subjetivación o del llegar a ser sujeto (a), y otro *fenomenológico o lógico-racional* que propone una teoría de la razón práctica (b).

- a) Respecto al registro genealógico y referido a la teoría de la subjetivación, cabría —también en la teoría del “espíritu subjetivo” de Hegel— la posibilidad de ver este fundamental proceso como aquello que engendra las habilidades o facultades racionales en el ser humano como ser natural y así entenderlo como un proceso de subjetivación a través de la socialización —y, a la vez, como proceso de socialización a través de la subjetivación. Este proceso, tiene ciertamente un comienzo “natural”, pero sin al mismo tiempo estar y permanecer en tensión con lo espiritual; según lo entiende Menke, Hegel no tendría porque ser considerado en este sentido como el adalid de un proceso de desarrollo del espíritu fuera de, o como externo a, la “naturaleza” en términos teleológicos como *Aufhebung* o superación, sino que —como se podría decir mirando a Herder (y siguiendo también Freud)— lo habría entendido en términos genealógicos, es decir, como un desgarramiento entre naturaleza (primera) y espíritu; un desgarramiento que permanece irreconciliado e irreconciliable en el sujeto y que emerge en la manifestación (o efectuar) de fuerzas oscuras. (cap. 3.3.).
- b) Respecto al registro fenomenológico o lógico-racional, la teoría del “espíritu objetivo” de Hegel afirmaría que las leyes o normas tienen el carácter de “ser” y, por tanto, los fundamentos prácticos que lo conforman tienen en última instancia el carácter de una certeza que no puede ser justificada en o por sí misma: este es el significado teórico ra-

cional del concepto de (segunda) naturaleza. Aproximarse a esta tesis significaba, como hemos visto, distinguirla de la idea por la cual toda articulación reflexiva explícita de convicciones prácticas está situada ya en el horizonte de lo implícito, lo que conlleva que lo que es implícito puede, en principio, llegar a hacerse explícito y captarse reflexivamente. Ante esta idea, uno de los elementos singularmente definitorios de la noción de segunda naturaleza, según la entiende Menke, es precisamente el que se afirme con ella que los fundamentos prácticos contienen un momento de “inconsciencia” o “no consciencia” que parece dificultar, excluir o, incluso, imposibilitar la apropiación reflexiva entonces requerida (en el espíritu objetivo o socialmente constituido): las identidades, y por tanto también las fundamentos en cuanto fundamentos, de los sujetos prácticos tendrían entonces un momento *imaginario* indisoluble e inevitable (capítulo 4.3).

Así expuesta, esta tesis sobre la normatividad y subjetividad a partir de la noción de segunda naturaleza no articula sólo un modelo para la comprensión de explicativa de su génesis, sino que se dirige a una formulación conjunta de una teoría (de la dominación) de la sociedad y un análisis (de las fuerzas oscuras) de la psique; en palabras de Menke, se trata de un campo —el de la segunda naturaleza— para la investigación de dos factores:

[...] los mecanismos sociales de dominación y coerción y la dinámica psíquica en la relación entre habilidades espirituales y fuerzas oscuras. Tal investigación es el programa de un doble materialismo: una teoría de la sociedad y un análisis de la psique.⁹

Esto parece cubrir exactamente las limitaciones de un derecho de la libertad (Interludio). Allí donde este no puede hacerse cargo del análisis funcional de la dominación, pues sólo puede distinguir normativamente procesos de desarrollo erróneos o patologías sociales (1.3), la formulación de la segunda naturaleza como in- o no-consciente social podría ser capaz, al menos, de captar su fundamento último para después desplegarlo. Por otro lado, y allí donde por la extrema separación entre individuo y sociedad en un derecho de la libertad parece haber desconectado del análisis de los procesos y motivaciones individuales (Interludio, apartado 1), promete un análisis de la psique o, más exactamente, de sus fuerzas oscuras, con lo que incluso podría reconectar aquello que en Honneth ha quedado arrinconado respecto al proyecto de un derecho de la libertad, sus escritos sobre psicoanálisis.

Esta imagen así dibujada de *complementariedad* de ambos proyectos —el de Honneth y el de Menke— no debe resultar, sin embargo, tan sencillo cuando vimos que sus respectivas aproximaciones de a la noción de libertad parecían singularmente opuestas (cap. 1 y 2, e Interludio apartado 3). Al observarse desde la posibilidad de resolver la “paradoja” de autonomía en la que incurren la versión “autolegislativa” de Rousseau y la “expresivista” de Kant como comprensión conjunta de libertad y norma (2.2.), ya pudimos apreciar como la teoría de la *Sittlichkeit* de Hegel que se observa con Menke avanzaba hacia la inevitable conclusión —luego desplegada en *Theorie der Befreiung*— de que sólo podemos entender la libertad como liberación. La libertad (del espíritu) —de la praxis y del sujeto— era ciertamente el resultado del proceso de liberación de la naturaleza, de *devenir* libre, pero al introducir el concepto de la segunda naturaleza de Hegel, Menke cambia la forma en la que

9. Christoph Menke, “Autonomie und Befreiung”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 19-50, aquí, p. 46-47. Como en ocasiones anteriores, en lo que sigue citado como *AuB* seguido de la página.

debe entenderse el proceso mismo de liberación, pues este concepto inscribe a lo *otro* de la libertad en la libertad —lo no-libre en el *interior* de la libertad— de forma que se reproduce en y por medio de la misma realización de la libertad.

El la tradición de la izquierda hegeliana, a través e la teoría de la *Sittlichkeit*, entendía que el sujeto se apropia de la norma en la participación en una práctica social (la norma se hace propia para el sujeto, lo constituye con contenido) y, al mismo tiempo, no se le da tal contenido externamente, con lo que en uno y el mismo acto —de apropiación— la norma de la práctica social se convierte en la norma propia del sujeto, que es quien la realiza juzgando y actuando, quien la articula como un fundamento, y quien le da así su forma autónoma a la práctica y al sujeto (2.2. §10). Al introducir el concepto de segunda naturaleza, e introducir lo *otro* de la libertad *en* la libertad, no sólo se requería entender la libertad como su (segunda) liberación de la (segunda) naturaleza, sino que, pudiendo existir sólo en la participación del sujeto en una práctica social, la libertad misma se vuelve, como Menke advierte, “esencialmente contraversátil” [*wesentlich gegenwendig*], es decir, al reproducirse como natural-mecánica en la segunda naturaleza de los social la realización de la libertad “social” es —dice lacónicamente— “al mismo tiempo su regulación [*Verstellung*], y sí, su bloqueo [*Blockade*]”. Esta es la objeción a la comprensión de Honneth de la “libertad social” o la libertad *de* lo social: la libertad, para Menke, no puede “*ser* social” [*sei soziale*], no puede ser definida como social. (AuB 48). Según esta comprensión de lo social, toda no libertad se reproduce necesariamente en la realización de la libertad (social), es decir, *a través de* la libertad misma, por lo que no solo debe producirse continuamente una y otra vez, sino que su *ser*, al entenderse como su *devenir* —su tiempo sin fin—, imposibilita cualquier formulación de la libertad como *derecho*.

Ciertamente, que la libertad deba ser entendida como liberación, no significa que no se planteen objetivos o fines ya que no es “la repetición vacía que no sabe nada nuevo”, más bien quiere decir que debe entenderse “como una lucha permanente contra [su] autoinversión” (AuB 48),¹⁰ pero, en cualquier caso, al tomar la noción de libertad como *liberación* de la segunda naturaleza, la “lucha por la liberación” llega a tener una estructura muy diferente de la articulación del sujeto dentro de la práctica social, es decir, dentro de un derecho de la libertad. Se dirige —como señala Menke— contra “el poder de los mecanismos naturales de autoproducción y reproducción de lo social”, pero sobre todo debe generar primero “el espacio social *en* el que puedan existir actos de articulación” logrados o exitosos, pues el “no” de la liberación no es la injusticia generada por una praxis concreta, sino “el poder de la *no*-articulación [*Nichtartikulation*], la retirada de lo social de la alternativa”; la liberación es, por tanto, dice Menke:

10. Si en términos de una teoría de la *Sittlichkeit*, la definición de libertad dice: un acto, en el que un sujeto realiza una forma social de la que se ha apropiado, que reconoce, es autónomo o libre, entonces reconocer una forma social es convertirla en la segunda naturaleza del sujeto, y esta forma social del sujeto puede ser una “forma de vida” si le proporciona razones o fundamentos al sujeto; un acto autónomo o libre es también un acto en el que el sujeto “actualiza e igualmente articula” su forma de vida con fundamentos; esta forma social de reconocimiento de la que el sujeto se apropia y en la que el sujeto articula su forma de vida, solo puede suceder en confrontación con otras formas de articulación, así como en la lucha por el mismo derecho a la articulación y la apropiación. Rahel Jaeggi describe el requisito de lo vivible [o de la habitabilidad, *lebbarkeit*] de tal manera que una forma de vida sea una “instancia de resolución de problemas” (Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014, cap. 4).

[...] un acto de transformación ontológica. [...] [N]o gana luchando una posición — en el mismo estatus— dentro de lo social; lo gana luchando por *lo* social: contra lo social como mecanismo natural [*naturhafter*], por lo social como medio del espíritu. (AuB 49)¹¹

Esta transformación ontológica del ser de lo social —o la fuerza de la liberación—, no es la fuerza normativa de los fundamentos—no es la fundamentación de una crítica de la normatividad social ni la crítica inmanente-reconstructiva que proporcionaría un derecho de la libertad—,¹² sino la apertura de la orientación a los fundamentos (sin expresar necesariamente un *buen, justo, racional*, fundamento).

Esto no solamente iría más allá (o incluso en contra) de lo que pudiéramos alcanzar con el planteamiento teórico Honneth, sino que extiende también la perspectiva desde la que ya suponía una ampliación en la dirección de una teoría (de la dominación) de la sociedad y un análisis (de las fuerzas oscuras) de la psique. Ahora, y en la línea de, y en consecuencia con, el doble registro de la génesis conjunta de normatividad y subjetividad, la extensión se produciría en el doble sentido o dirección (más allá del diagnóstico de patologías sociales o desarrollos deficientes) del doble “poder” de la segunda naturaleza y hacia dos formas distintas, pero interconectadas, de lucha por la liberación:

[...] En la primera, la dimensión *subjetiva*, el poder de la segunda naturaleza se opone a las fuerzas de la naturaleza interna. En la segunda, la dimensión *objetiva*, el poder de la segunda naturaleza asegura el orden social existente. En la dimensión subjetiva, la liberación del poder de la segunda naturaleza, por tanto, es el reavivamiento, la continuación y la profundización del conflicto entre espíritu y naturaleza interna. En la segunda dimensión, la liberación del poder de la segunda naturaleza, por otra parte, significa el cuestionamiento de la legitimidad social. En la primera dimensión, la liberación es, por lo tanto, *estética*, en la segunda, *política*. La estetización y la politización son las dos formas básicas de liberación. (AuB 50n, cur. mía).

§4. Libertad en lo social y liberación radical. Hasta aquí todo parece ir en contra de la pretendida complementariedad que en este trabajo se anunciaba, pues ya sea a través de la contraposición entre libertad interior y libertad estética o en su, en principio, correspondiente formulación como libertad social y libertad como liberación, incluso pareciera que

-
11. En la lucha por la liberación no se trata de estar “cada vez más motivados por razones y motivos” (Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 60), sino de producir el espacio de razones, de los fundamentos, es decir, producir la forma de praxis social que Hegel llama “espíritu”: se trata de producir la “praxis como forma” (AuB 49). Tomando la descripción más detallada de Hegel de la relación entre espíritu finito e infinito o absoluto, Menke elabora esto entendiendo que la liberación va de la autotransposición natural-mecánica del espíritu (“finito”) a su autorrealización (como espíritu “infinito” o “absoluto”). Para esto: Christoph Menke, “Setzen von Sein. Vom Zeichen zum Werk”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 149-178.
 12. El acto de liberación permite o “abre la orientación a los fundamentos”, pero no expresa ninguna buena razón: en el *no* a la liberación, no es la fuerza normativa de lo bueno lo que funciona, sino la “fuerza de la negatividad” con la que el espíritu produce en y contra la naturaleza; la liberación no establece diferencia normativa, sino la diferencia de lo normativo. Liberación significa: trabajar la fuerza de la negatividad como la razón de las razones. Para este concepto no-normativo de negatividad, véase. Christoph Menke, “Ja und Nein. Die Negativität der Dialektik”, en *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2018, pp. 179-212.

Menke formula su teoría estético-genealógica y su teoría de la liberación expresamente en contra de las pretensiones del derecho de la libertad de Honneth. Una primera pista de que esto no debe ser tan así ya nos la daba un breve comentario de Menke a colación de las proyecciones de su teoría de la liberación radical al comienzo de su *Theorie de Befreiung*. Allí, no deja de señalar una circunstancia que adelanta brevemente la posibilidad de su combinación: “[...] abordar la cuestión de cómo se podría establecer la liberación radical en el mundo” sólo sería el primer paso de “cómo se podrían combinar la libertad subjetiva [es decir, para Menke, *social* ;I.V] y la liberación radical”.¹³

Obviamente esto no impide la objeción a la comprensión de Honneth de la “libertad social” o la libertad *de* lo social —la libertad, para Menke, no puede “*ser* social”, no puede ser definida como social. Aquí es donde debemos retomar la reconsideración de la teoría del reconocimiento que he planteado en los dos primeros apartados del capítulo 4, pues con ella debía haber quedado claro que, a pesar de las primeras intenciones de Honneth de plantear el reconocimiento como el fundamento *de lo social* y derivar de ahí una teoría (crítica) de la sociedad, las objeciones sobre la posibilidad de una ambivalencia constitutiva respecto de la libertad que recaían sobre el reconocimiento obligaban —a veces con Honneth, a veces más allá de su teoría— a plantear que realmente la cuestión se encontraba en que lo ambivalente respecto de la libertad no era el reconocimiento sino, *lo social* (4.1.). Esto podía entreverse en su más reciente trabajo *Annerkennung*, pues, allí donde configuraba una integración entre las diferentes corrientes históricas europeas del reconocimiento, el “punto ciego” que la teoría hegeliana del reconocimiento desvelaba —incluso más allá de toda posibilidad de integración— indicaba ya que, la misma formulación resultante de fragilidad de lo social, impelía a la distinción entre la noción de reconocimiento (o de un estatus normativo reconocitivo) —esto es, el fundamento de la libertad social— y la comprensión misma de lo social.

Esto no dejaba de suponer un nuevo problema, pues una vez asumida la distinción entre el reconocimiento y/o libertad, por un lado, y lo social, por el otro, la propia comprensión de lo social debía rearticularse de forma adecuada. Si, ante este nuevo desafío, buscábamos amparo en la formulación de Menke de una segunda naturaleza de lo social, esto no podía significar solamente un beneficio manifiesto que llegara a la posibilidad —más allá de lo que el marco teórico de Honneth podía ofrecer— de identificar los fundamentos de los órdenes de dominio —o dominación— a través de la formulación de un proyecto de teoría (de la dominación, o del dominio) de la sociedad y análisis (de las fuerzas oscuras o pulsionales) de la psique; sobre todo debía modificar también la comprensión adecuada de la libertad *social*: esta no podrá ya entenderse como *la* libertad *de* lo social, sino como libertad *en* lo social. Se trata, en la formulación de Menke que vimos al final del capítulo 4 (§15), de la *afirmación* misma del espíritu en la segunda naturaleza de lo social.

Con esta nueva formulación —la libertad *en* lo social— no puede evitarse, sin embargo, la alteración profunda del proyecto de un derecho de la libertad. Como vimos a colación de la forma de crítica resultante de la salvedad genealógica (de la “forma”) a una crítica inmanente (normativa-reconstructiva) —la cual se enrolaba en la, por momentos, enrevesada consideración de la crítica del derecho con las sucesivas distinciones normativa y no-normativa entre *Recht*, *Unrecht* y *Nichtrecht*—, el resultado transforma las tareas de una

13. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, op. cit. p. 17

teoría crítica de la normatividad social —la del derecho de la libertad o teoría de la justicia como análisis de la sociedad (como vimos en el Interludio, §1)— hacia una “ontología crítica de la normatividad social” —según la denominación de Menke (4.3. §15).

A partir de esta nueva formulación de una “ontología crítica” ciertamente se abren nuevas posibilidades de análisis de la sociedad que incluso pueden servirse de la reconstrucción normativa de Honneth de la libertad social —por decirlo así, de sus ponderaciones sociológicas, literarias e históricas volcadas en el grueso de *Das Recht der Freiheit*— para, haciendo uso de la noción de “envoltura de la Sittlichkeit” (Entreacto al capítulo 4, §11) ir más allá de la posibilidad de detectar “desarrollos erróneos” o deficientes y atender a sus debilidades (capítulo 1.3 §17). Esta proyección de posibilidades para el análisis, que no se desarrolla en este trabajo y que no estaría exenta de dificultades, no puede ocultar que todavía debemos abordar la compatibilidad de un análisis del entramado de la libertad con, digamos, el de la liberación radical.

Obviamente Menke entiende que este proyecto pasa primero por aclarar cómo debemos pensar en qué debiera consistir una “realización de la liberación radical” a partir de sus fracasos o fallos (cap. 2.3 §17), y que *sólo*, en un segundo paso, podríamos *pensar* en qué pueda significar la libertad “subjetiva”(social) en el mundo. Esta es una opción, en la que, creo, cabe una segunda: pensarlas conjuntamente y, probablemente, asumiendo su intrínseca contradicción o, como quise dar a entender como resultado de los dos primeros capítulos (véase el final del §7 del Interludio), como la *relación dialéctica* entre terapéutica y dialéctica. Si, por un lado, la liberación radical encuentra su realización en la oposición a lo social —entendido como la subyugación del hábito o segunda naturaleza de lo social—, no es menos cierto que la enseñanza de sus fallos —para Menke las liberaciones fallidas de la autosuficiencia y el mandato representadas en el neoliberalismo y en la religión monoteísta— apunta a la inquebrantable vuelta a lo social desde donde debe de entenderse el recuerdo de la liberación del pensamiento. Si, además, y, por otro lado, entendemos que, en gran medida, las nociones de libertad estética y de liberación radical —ambas opuestas a lo social— guardan algún grado de dependencia de la experiencia del exterior (al menos para desencadenarse), se instaura con la noción de libertad interior —en gran medida dependiente de la libertad en lo social— una nueva relación que, como la anterior, podría calificarse, de nuevo, de dialéctica —sin perder por ello su pretensión terapéutica.

Esta apreciación general, con la que concluye este trabajo, necesita de desarrollos posteriores. Entre ellos —y al margen de lo que advertiré como cabos sueltos en las conclusiones— la peliaguda consideración del placer de la subyugación. En este punto, y asumiendo en gran medida la tesis de Menke de la ambigüedad de la libertad respecto de la no libertad, la subyugación, el dominio (o cuantas formulaciones queramos de lo que no es libertad), debemos recordar que esta es una dependencia ambigua, paradójica, contradictoria del pensar y de su realización que requiere de “decir no” a la subyugación, pero también, y por lo mismo, “decir sí” a la libertad—lo que nos devuelve al inevitable camino de contar con un “derecho de la libertad”.

2. Proyecciones. Historia, vida y neoliberalismo

§5. **Terapéutica y dialéctica (... e historia).** La primera de las cuestiones debe atender a aquellas dos “inspiraciones” hegelianas que marcan la pauta desde los primeros dos capítulos, pues tanto a la terapéutica sin reconciliación de Honneth como a la dialéctica sin superación de Menke, les falta, a mi modo de ver un *tercero* más rocoso: la historia. No me refiero en este caso a los manejos de la *Vor-* o *Ur-geschichte* (Entreacto, capítulo 3), ni a la prolongación de la discusión (sólo brevemente testeada) de la historia dialéctica de Hegel ante la historia terapéutica de la izquierda hegeliana (atravesada esta última por los procesos de aprendizaje hacia la libertad) (2.2). Tampoco me refiero a la pretensión de Honneth de una “historia desde abajo” —aunque en este caso bien podría ser complementaria—, pues a donde quiero llegar es a la historia de las contradicciones de nuestro presente en los términos en los que el mismo Hegel —de ahí también la “inspiración” hegeliana de este *tercero*— pretendió en lo que llamó *Weltgeschichte* (historia del mundo o universal).¹⁴

Que el de Hegel sea un pensamiento fundamentalmente histórico es difícil de rebatir, otra cosa es el modo específico en que lo es y qué se debe entender por historia en su filosofía. Por lo general, la clarificación exegética de su pensamiento entorno a esta cuestión siempre ha sido el de cómo podemos acercarnos al vínculo entre filosofía e historia, cómo se establecer esta relación y hasta qué punto pueden integrarse en una concepción unificada —sistemática.¹⁵ A pesar de todo el énfasis de Hegel en la historicidad, las dudas sobre tal fundamentación de la historia se despliegan ante la sobrecargada síntesis de los conceptos de historia y de razón, los cuales correrían el riesgo de perder lo sustancial de sus articulaciones en un mismo pensamiento filosófico. Este es, por decirlo así, su “inveterado problema irresuelto”¹⁶: la relación entre filosofía e historia (y de ellas con la libertad) apunta siempre a la sospecha de que el motor mismo de la historia de las contradicciones (dialécticas) estaría en una estructura lógica previa a la historia —por tanto, no contingente— y que esta lógica es posible descubrirla de una vez por todas. Ante esta idea sistemática (probablemente tan desmesurada como ya descartada¹⁷), esta tercera “inspiración” hegeliana no

14. Para esto: Henning Ottmann, “Die Weltgeschichte (§§ 341–360)”, en Ludwig Siep (ed.) *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, vol. 9)*, De Gruyter, Berlin, 2017², pp. 281–298.

15. Para un intento de aclaración de la relación entre una filosofía de la historia, una historia de la filosofía, y de una referencia temporal de la filosofía como modo de expresión, explicación conceptual e innovación crítica, véase: Emil Angehrn, “Das Denken der Geschichte. Hegels Theorie des Geistes zwischen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte”, en Jürgen Stolzenberg & Fred Rush (eds.) *Geschichte/History. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. 10/2012*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 198–215.

16. Su concepción “teleológica” y “substancialista” de la filosofía de la historia mediada por su noción de “razón” —comentaba Emil Angehrn a principios de los 80— hace que se disuelva “lo propiamente histórico de la reflexión histórica”, “la actuación innovadora” y “la contingencia del acontecimiento”, apuntando con ello a “la supresión de lo histórico”. Como consecuencia no sólo la relación entre historia y filosofía, sino la relación de ambas con la libertad, “se convierte en un inveterado problema irresuelto [*ungelösten Dauerproblem*]” (Emil Angehrn, “¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel”, en Gabriel Amengual Coll (ed.) *Estudios sobre la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*, CEPC, Madrid, 1989, pp. 349–376, aquí p. 376 [del original, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 35, no. 3/4, 1981, pp. 341–364, aquí p. 364]).

17. Las herramientas adecuadas para hacernos cargo de la historia de las contradicciones de nuestra realidad —siguiendo a Hegel por el camino de la sistematicidad y la lógica— no parecen tener un gran recorrido. En líneas generales creo que podríamos decir que el problema se ancla en la forma de pensar el vínculo

debiera sino volver a pasar por una rectificación —como, por otro lado, es el caso de las dos primeras, terapéutica y dialéctica— guiada ahora por otro tratamiento de la historia.

La alternativa —que no atienda a un desarrollo dialéctico lógico conceptual, es decir, que no asuma que en las últimas contradicciones ya estén expresadas las soluciones de las primeras contradicciones— podría ser (con Reinhard Koselleck) pensar la historia como *estratos temporales*.¹⁸ Ciertamente irreversibles (como la historia para Hegel), los estratos temporales no se adhieren a que el estrato superior más cercano al presente esté integrado por las soluciones lógicas de las contradicciones pasadas —no presentan, por tanto, esa estructura lógica superior que define su argumento en un único despliegue—, sino que requiere reconocerlos e identificarlos sin asumir una relación unívoca con la complejidad del presente. Así, cada momento presente alberga estratos antiguos que, además, no necesaria ni plenamente son elevados a la conciencia general de nuestras propias formas de mirarlos. Añadido a esto, y de igual importancia, resultaría ser la comprensión de que los estratos temporales apunten también a que la historia no es transparente para sí misma (lo que en Hegel ocurría para todos los implicados, sólo con la excepción de los “grandes hombres”), y es que los mismos estratos históricos que determinan las contradicciones del presente deben entenderse como atravesados por formas de *latencia*¹⁹ —o formas latentes de estos estratos— que condicionan las fuerzas históricas, reales y materiales, autoconscientes, sin presentar con ellas, inmediatamente, una correspondencia conceptual. Las formas de latencia —igualmente fuerzas históricas— determinarían (o al menos condicionaría de forma decisiva) la forma autoconsciente de las fuerzas de la historia para los sujetos, pero lo harían de forma no consciente: cuando el concepto de latencia —fundamentalmente psicoanalítico y recuperado para las artes o la estética²⁰— se cruza con la temporalidad y, con ello, con la historia, rompe la autocomprensión de lo consciente desde lo inconsciente. La latencia, podríamos decir, operaría en el primero pero procedente del segundo: irrumpiendo en la temporalidad y la historicidad característicos de la subjetividad y la realidad efectiva para remover las formas de ver el mundo. Desde este punto de vista, sería un aspecto más de la

experiencial con tales contradicciones de la historia de la realidad efectiva como una estructura lógica —esto es, a través de sus determinaciones lógicas—; no debemos olvidar que la pretensión sistemática de Hegel parece suponer siempre la necesidad de descubrir, primero, filosóficamente la misma lógica interna inmutable de la historia rehuyendo o aplazando su contingencia práctica. Si la historia de las contradicciones puede entenderse como la estructura misma de nuestro presente, ésta no se deja atrapar por una estructura lógica dependiente de una dialéctica evolutiva que solamente puede llegar a captarse cuando se está en condiciones de proceder según un análisis lógico integral. Nuestra vinculación a las contradicciones del pasado debiera poder generar la defensa de la irreversibilidad de la historia, por cierto, con Hegel, pero no que la mediación de esa apropiación de tal irreversibilidad sea una jerarquía de contradicciones lógicas. Para una sintética aproximación a la lógica de la historia de Hegel: John McCumber, “Hegel and the Logic of History”, en Will Dudley (ed.) *Hegel and History*, SUNY Press, Albany, NY, 2009, pp. 69-84.

18. Reinhart Koselleck, “Estratos del tiempo”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2013 (trad. Daniel Innerarity), pp. 35-42.

19. Para esto: José Luis Villacañas Berlanga, “Latencia: La elaboración de la experiencia originaria”, *Dianoia: anuario de Filosofía*, vol. 61, no. 76, 2016, pp. 3-28.

20. Véase la introducción (“Latenz: Eine Einleitung”) a Stefanie Diekmann & Thomas Khurana (eds.), *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, Kulturverlag Kadmos, Berlín, 2007, pp. 9-13.

filosofía de la historia²¹ que alude “al resto de lo pasado en el presente y a su potencia de reactivación”.²²

Estas dos correcciones a la filosofía hegeliana de la historia —estratos temporales y latencia— debieran preservar también el núcleo fundamental de su condición de irreversibilidad, la cual debiera poder identificarse mediante umbrales que nadie estaría en condiciones de obviar si quiere atenerse a, precisamente, la verdad (histórica) —eso que existe como verdad es lo que constituye la historia—, y a través de constelaciones y épocas. Es de esta guisa como, posicionándola en un lugar de crisis como momento de conciencia de cierre de un proyecto de “época”, Hans Blumenberg dedicó a la génesis de la modernidad su célebre *Legitimidad de la Edad Moderna* (1966).²³ Las “épocas” —como “unidad de sobreentendidos”²⁴— agotan su fuerza cuando, en un momento de crisis, tales sobreentendidos se disuelven propiciando el espacio para una “reocupación” de la comprensión previa. Aquí, más allá de los “espacios temporales” —quizá más sujetos a cronologías—, la relevancia de la categoría de “época” busca la forma en la que se insertan y adquieren sentido “las comprensiones del ser y de uno mismo”.²⁵ Un “umbral de época” supone entonces la reconfiguración que debe suceder desde “la posibilidad de tener una experiencia”²⁶ que muestre su impacto generalizado en la conciencia,²⁷ y que, desde una suerte de “comparación de mentalidades” como prueba una fenomenología de la historia (Blumenberg) —o, con algo de benevolencia, una historia espiritual (Hegel)—, se deja vislumbrar mediante “el impacto del devenir en la conciencia”.²⁸ Así, la posibilidad de un umbral de época requiere de mostrar la necesidad misma desde la que emergerá la época en concreto, es decir, las “figuras” correspondientes a ambos lados del umbral que permitan ver el reflejo en la conciencia de una mutación de fondo, pero también exige comprender las causas “espirituales” que la

21. De “la *Aufhebung* hegeliana, la racionalización que desencanta el mundo en Weber, la *neutralización* schmittiana, el olvido del ser heideggeriano o la noción de secularización en Löwith” (Villacañas, “Latencia”, op. cit. p. 4).
22. Ibid. La identificación de tal resto del pasado en el presente y su reemergencia da cuenta de los resultados de lo “imprevisto o indomable” de la temporalidad de la historia a la ausencia de un pasado plenamente transparente. Para una serie de expresiones conceptuales de esta figura, consulte la entrada o voz: “Latent, Latenz” (Hans-Gerd Janssen, Karl-Heinz Brune & Ute Schönplflug), en Joachim Ritter & Karlfried Gründer (eds) *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1980, pp. 39-46.
23. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008 (trad. Pedro Madrigal). Para esto y lo siguiente: Pedro García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Institució Alfons el Magnànim. Centre Valencià d'Estudis i Investigació, València, 2017, pp. 119-148.
24. García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, op. cit. p.132-135.
25. Esto no implica, por otro lado, forma alguna de determinismo histórico, pues pese a hacer la historia —es decir, pese a su capacidad de producir acontecimiento— “el ser humano” “no hace la época”, es decir, no dispone libremente de su concepción como tal. Esto le corresponde más bien a la pretensión de precisar, en la medida de lo posible, sus “umbrales” (y de trazar meras líneas de conexión) como aquellas reconfiguraciones de lo que ha quedado tras de sí ante una “reocupación”. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, op. cit., p. 457, 475 y 145.
26. Ibid., p. 462.
27. Como sería el caso de la “autointerpretación” del ser humano en la modernidad como primera época autoconsciente de sí misma.
28. García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, op. cit. p. 137. La “zona gris” que representa el umbral de época es aquello que en un proceso histórico “claudica” pero que “no ha dejado aún lugar suficiente para la consolidación de [lo] nuevo” y es por ello el momento de necesidad de una construcción teórica. (Ibid. p. 139).

originaron.²⁹ Podríamos decir que, en definitiva, siendo toda constelación temporal irremediablemente variada, topamos con un umbral de época irreversible una vez que no es posible retirar el elemento de —y que da— sentido a la gama de elementos posteriores.³⁰

A lo que quiero apuntar con esta exhortación a las mediaciones de la historia (de nuestras contradicciones) que pudiera complementar las aproximaciones terapéutica y dialéctica —también desde una “inspiración” hegeliana— está específicamente relacionado con el entramado de la libertad no sólo en cuanto al conocimiento de la verdad (histórica), sino sobre todo respecto a la conciencia del tiempo presente y que atraviesa las relaciones entre subjetividad y normatividad. (Esto es también lo que quiero mostrar a continuación).

Cuando, a mediados de los 80 del siglo pasado, Reinhart Koselleck diagnosticó la temporalidad misma de la modernidad como aquella marcada tanto por la asimetría entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas* como por la creencia en la posibilidad de intervención en un *futuro abierto*, nos indicaba no sólo las diferencias entre la pretensión de la acción y su resultado, sino también que la acción presente podía diseñarse y planificarse (aun luego pudiendo fijarse una diferencia con la realidad resultante) avanzando así la historia en una única línea temporal (si bien seguramente trastabillada).³¹ Sobre el lapso de tiempo que produce este par de Koselleck —espacio de experiencia/horizonte de expectativas— y haciendo pie en el concepto de “contracción del presente” de Hermann Lübbe,³² Hartmut Rosa erigió también hace unos años una comprensión de la temporalidad del presente como aceleración,³³ que, al contrario de las invocaciones del propio Koselleck —por ejemplo, al frenesí histórico revolucionario de Robespierre, que no será enton-

29. Parafraseando el argumento central de Blumenberg en la *Legitimidad de la edad Moderna*, los cambios de época exigen “mostrar la motivación que permite dar cuenta de [su] ‘racionalidad’ y validez”. Ibid., p. 140.

30. si estamos ante un umbral de época irreversible, lo estamos precisamente porque es imposible hacerse a la idea de la comprensión del mundo de la vida de ese momento sin ese elemento que le da sentido, sin su vivencia singular y colectiva. “Eso las hace intraducibles”. José Luis Villacañas Berlanga, “Prólogo”, en *Imperio, reforma y modernidad. Vol. I, La revolución intelectual de Lutero*, Guillermo Escolar editor, Madrid, 2017, pp. 13-39, aquí, p. 25. Las “[c]onstelaciones [...] marcan la irreversibilidad respecto de un pasado [...] y respecto de un presente [...] tomando posición respecto de ese elemento irreversible” (Ibid. p. 25-26) Ciertamente, “no toda constelación es una época”, pero “toda época se organiza como un campo de constelaciones históricas con los mismos elementos irreversibles en el núcleo de su figura” (Ibid. p. 28)

31. La experiencia misma del tiempo histórico es la divergencia, la tensión existente, entre “experiencia” y “expectativa”, entre representación del mundo y el *mundo mismo*; una “tensión [...] entre experiencia ofrecida y experiencia propia, que caracteriza a toda historia individual”. Reinhart Koselleck, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona (trad. Daniel Innerarity), 2013, pp. 43-92, aquí, p. 51. Su hipótesis es que “en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro [...], entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como el «tiempo histórico»”. Reinhart Koselleck, “Introducción”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona (trad. Norberto Smilg), pp. 13-18, aquí p. 15.

32. Para el primero: Reinhart Koselleck, “¿Existe una aceleración de la historia?”, en Josetxo Beriain & Maya Aguiluz Ibarquien (eds.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, pp. 319-345; para el segundo: Hermann Lübbe, “Gegenwartsschrumpfung”, en Ralph Kray, K. Ludwig Pfeiffer & Thomas Studer (eds.) *Autorität: Spektren harter Kommunikation*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 1992, pp. 78-91.

33. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003 (ed. Faustino Oncina Coves).

ces aceleración³⁴— se hace cargo de las materialidades que determinan la experiencia subjetiva. Para Rosa la experiencia de aceleración de la temporalidad es más bien sintomática de una forma de experiencia subjetiva que emerge de procesos técnicos objetivos: una ganancia de tiempo que, sin embargo, no implica ganancia de tiempo real, sino que produce una carencia de tiempo y genera una insatisfacción relacionada con la absolutización de la mediación técnica.³⁵

Probablemente fruto de, y en reacción a, esta aceleración y trastocando el análisis original de Koselleck de la temporalidad de la modernidad, ya desde finales del pasado siglo no sólo parece que hayamos dejado de “percibir” ese futuro como *abierto*, sino que desplazamos ese mismo futuro —ahora “amenazante”— “a un futuro lejano” y “rellena[mos] el presente con múltiples pasados”, probablemente deslavazados y carentes de sentido entre sí, que convergen en la impresión de que “el presente se *dilata* tanto que ningún futuro transportado al presente es capaz de convertirlo en pasado”.³⁶ Aquí —donde emerge la tensión entre la producción de una multitud de espacios temporales y la sensación de que el paso del tiempo deviene en paralización, dilatación, ralenti— es donde parece encontrarse la experiencia específicamente postmoderna de la historia, es decir, una “construcción filosófico-histórica realizada con épocas sucesivas que realmente han finalizado”.³⁷

La experiencia histórica en la que, de algún modo y en diferente grado, nos vemos envueltos termina resultando en una inadaptación temporal: abandonados y a la deriva en un presente que ya resulta abrumador, renegamos del pasado como algo específicamente ajeno; y con ello no puede sino emerger una “chirriante asincronicidad”, anacronismo o desincronización que aflige nuestra experiencia histórica —también probablemente porque ya cada *constelación epocal* es una mezcla disonante de ritmos, duraciones y velocidades divergentes, desiguales y variables.³⁸ Los proyectos inacabados del pasado de “otros” ajenos incide con la brutal opacidad de un significado enigmático y es percibida como el síntoma de la reverberación presente de las reliquias intempestivas de eras olvidadas (o que debie-

34. Koselleck, “¿Existe una aceleración de la historia?”, op. cit. p. 340.

35. No hay aquí una construcción de la conciencia, sino una experiencia subjetiva que transforma, en un torbellino continuo e imparable, las propias condiciones de la experiencia humana y lo hace desde una materialidad histórica concreta: aquella que está atravesada por la técnica. La aceleración no es, por tanto, ante todo una experiencia subjetiva; al contrario, es la constitución de una experiencia subjetiva que recoge formas de materialidades aceleradas en su sustitución. Véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005. Para una concisa exposición más reciente de esta tesis de la aceleración, véase Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz Editores, Madrid, 2016, pp. 15-80.

36. Hans Ulrich Gumbrecht, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010 (trad. Lucía Relanzón Briones), p. 31 y 32.

37. Y que remite a “un significado no trivial del predicado *posthistórico*” (Ibid. p. 32). “El *tiempo*, —continúa Gumbrecht (ibid. p. 36)—entendido como tiempo histórico, parece, por un lado, haberse detenido en un presente que se dilata paulatinamente, pero, por otro, se ha expandido en una pluralidad de temporalidades que se mueven cada vez con más fuerza y se pueden experimentar simultáneamente”.

38. Esta disonancia, asincronicidad o anacronismo es traumática o incluso “es el trauma mismo”, y —según advierte Rebecca Comay— condiciona nuestra sociabilidad de manera fundamental: debido a que “el presente nunca está al corriente consigo mismo” podemos llegar a vérnoslas con la historia de una manera “virtual”, “vicarial”, o incluso “voyeurista” —como eternos recién llegados— y a la vez como “precursores de nuestras experiencias, ajenos a nuestros asuntos más íntimos” (Rebecca Comay, *Mal de duelo: Hegel y la Revolución Francesa*, Ediciones Macul, Santiago de Chile, 2021 (trad. J. Rodríguez Fernández), pp. 20 y 22).

ran serlo), y cuyo recuerdo resulta, por ello, intrusivo y recaudador ilegítimo de un futuro que debiera ser, o se anhela que sea, abierto.³⁹

Probablemente la producción de este tiempo social “postmoderno”, consecuencia no sólo de una aceleración de la técnica y tal asincronicidad —que no tiene por qué ser constitutiva de toda experiencia histórica— sean, en parte, el resultado de un asalto a la filosofía de la historia de Hegel y a su sistematicidad. Sin querer acentuar un sentimiento nostálgico que promueva una vuelta a una filosofía que probablemente ya no corresponda a los tiempos que corren, sí resulta pertinente dirigir la atención a la consecuencia última de esta experienciación del pasado: la asincronización sumada a la dilatación del tiempo presente abruma hasta tal punto que produce una huida hacia adelante que significa el olvido de la historia, es decir, el olvido del vínculo —que sí es constitutivo— que los seres humanos tienen irremediabilmente con la/su historia, produciendo una consideración hacia nuestro pasado como algo que ya no nos concierne. La consecuencia general es en realidad una radical separación de presente e historia que, en lo individual, presenta un estrechamiento de la experiencia pasada en favor de la ampliación radical de la expectativa de presente: la tendencia a disolvernos en nuestra propia y dilatada realidad del hoy y ahora. Aquí, la producción de olvido de la historia que acompaña y produce a su vez una caída en la inmediatez conlleva también un olvido de nuestras propias contradicciones y, por tanto y en realidad, de nuestra propia constitución presente —en lo que hemos devenido o llegado a ser—, lo cual representa una forma específica de brutalidad.⁴⁰ Conviene entonces, de nuevo, recuperar la estela (o *inspiración*, si se quiere) hegeliana —que en última instancia nos impele a dotarnos de herramientas capaces de controlar mínimamente nuestra propia realidad vinculándonos de algún modo al conocimiento y a las mediaciones de la historia— pues esta nos puede ayudar afrontar (y no abandonar, ignorar o pretender olvidar), precisamente, la historia de las contradicciones de nuestra realidad.

§6. Subjetividad y normatividad (... y vida). Las limitaciones de un derecho de la libertad de Honneth tratados en el *Interludio*, mostraban cómo un análisis de la sociedad (con el que también podemos contar para el análisis presente del entramado de la libertad) tiene en gran medida que desembarazarse del corsé unidimensional de la reproducción de la sociedad al que le somete los prerequisites de un derecho de la libertad y traspasar el ámbito de la regulación de las relaciones interpersonales —el de la normatividad social— para encarar las dimensiones de la conformación social de la “naturaleza interna” y de la confrontación con la “naturaleza externa”. Si bien la primera puede encontrar cierto sosiego en el

39. Aquí la carga se dirige inmediatamente contra esos otros que consideramos ahora restos (de nuestros propios asuntos pendientes) que en el fondo no son sino el reflejo de una doble extralimitación —exigir a la vez muy poco y demasiado de nosotros mismos— que termina produciendo un constante ir por delante de lo que sabemos y, sin embargo, siempre rezagados con respecto a nuestras propias ideas. Ante esto sólo parece quedar el consuelo por lo que nos hemos perdido, el retroceso por detrás de lo logrado y un esfuerzo por armonizar las hebras dispares de nuestra conciencia histórica mediante imaginarios. La experiencia histórica no es más que la conjunción de esta “chirriante asincronicidad”, síncopa o contradicción rítmica con la necesidad imperativa de una “aspiración baldía a evadirse de ella, borrarla y rectificarla” (Ibid., p. 22).

40. El paradójico resultado del programa postmoderno de deshacerse de la historia —de las estructuras conceptuales y mentales que a ella nos vinculan— conllevaría así una barbarización mayor que cualquier ilusión producida por la conciencia histórica: el reconocimiento e identificación de las contradicciones de la historia hay más civilización que en su olvido.

programa de una teoría (de la dominación) de la sociedad y un análisis (de las fuerzas oscuras) de la psique por medio de la noción de segunda naturaleza (capítulo 4), nada más se ha dicho de la segunda, lo cual no puede causar sino cierta perplejidad a tenor de que es precisamente el problema ecológico mundial de las repercusiones del cambio climático lo que se adentra en la configuración de los contornos en los que vivimos, y esto tiene que querer decir, también, en el entramado de nuestra libertad.

Al mismo tiempo, y nada más concluir con aportación de Christoph Menke a la comprensión estética de la naturaleza (Entreacto al capítulo 3) uno puede percatarse ya de cierto olvido. Cuando el “umbral biológico de la modernidad” de Foucault era mentado para iniciar una visión alternativa (anti-biológica o anti-biologicista), no habrá pasado desapercibido que a tal punto de partida le falta un paso: por decirlo así, el eslabón (perdido) de la biopolítica hacia la gubernamentalidad. Para cualquier conocedor de los cursos de finales de los 70 del *Collège de France* —aquellos que viene a entenderse como historia de la gubernamentalidad⁴¹—, la clave de este asunto viene a ubicarse en las nociones de vida, medio (o *milieu*) y dispositivo, para los cuales en los últimos años se ha encontrado ese eslabón en el nexu Canguilhem-Foucault.

Este nexu sería válido —también para la aproximación al entramado de la libertad aquí expuesto— sólo si, al mismo tiempo, tomamos una interpretación que no atienda a una lectura “completamente desontologizada”,⁴² es decir, si entendiéramos que para Foucault el “ser humano” es ontológica e históricamente previo a los dispositivos biopolíticos que median su inscripción en las tecnologías de saber-poder. Esto haría que pudieran acentuarse en Foucault tanto “la invocación de una reactividad vital no subsumible por el ejercicio del poder” como “las potencias autoafirmativas del sujeto” —en caso contrario estaríamos atendiendo a una autonomía de la vida respecto de lo social que supondría que el “ejercicio del poder carece de «afuera», produciendo al completo y sin resquicios las distintas formas de subjetividad”.⁴³ Esto debe pasar por una precisión central: Foucault, en realidad, “no necesita” de “representaciones postmetafísicas”, sino que para hacer realmente operativo su concepto de dispositivo debemos entender que este no opera con un concepto biológico de

41. Me refiero, concretamente, a: Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*, Akal, Madrid, 2008 [1978] (eds. M. Senellart, F. Ewald y A. Fontana, trad. H. Pons), y a Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France, 1978-1979*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2009 [1979] (trad. H. Pons, eds. M. Senellart, F. Ewald & A. Fontana). Para esta caracterización conjunta como “historia de la gubernamentalidad”, véase: Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2010, pp. 9-15.

42. Una tal lectura “desontologizada” del nexu entre Canguilhem y Foucault es la hipótesis de Maria Mühle en: “A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault”, en Vanessa Lemm & Miguel Vatter (eds.) *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, Fordham University Press, New York, 2014, pp. 77-97.

43. Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2018, p. 59. Este “momento autopoiético” de la subjetividad permite pensar la relación del sujeto con el derecho como “espacio impersonal” de libertad y no como espacio de represión, es decir, como espacio en el que el derecho a ser de otro modo pueda estar formalmente protegido por la ley para “la experimentación con la propia vida” y acogerse a la “posibilidad de *dejar de ser uno mismo*” (Pablo López Álvarez, “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”, en Julián Marrades Millet, Julián & Nicolás Sánchez Durá (eds.) *La guerra*. Valencia: Pre-Textos, 2006, pp. 161-184, aquí p. 182). Esta puntualización no es muy distinta a la que Axel Honneth erige como “razón de ser” de la libertad jurídica en *Das Recht der Freiheit* (Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 132-146).

vida, sino con uno específicamente *humano*, es decir, con una “mínima antropología que parta del supuesto del organismo viviente humano”.⁴⁴

Es cierto, sin embargo, que la voluntad genealógica de Foucault de prescindir de los universales antropológicos para identificar los dispositivos productores de subjetividad, podría poner en entredicho esta línea de acercamiento, pero también lo es que esto pasaría por alto que, para Foucault, el rechazo parece dirigirse al universal antropológico “hombre” —sin historización alguna—, lo cual no puede confundirse con un rechazo a la categoría de ser humano.⁴⁵ Por tanto, en esta línea de interpretación —que rellena, por otro lado, el vacío de la inexistente teoría de la vida de Foucault—, el dispositivo puede y debe adherirse a un concepto humano de vida como lo que sustenta y fundamenta la comprensión de la praxis humana: la presuposición de un *sujeto* que ya es capaz de —o está *facultado* para (Menke)— actuar sobre sus propias acciones y sobre las de los demás. La consecuencia de esto es que la vida de los seres humanos no es vida (en libertad) sin *dispositivos sociales* —o, dicho de otro modo, no sería más que vida sin probabilidades de supervivencia o en un estado patológico de lucha incesante por la autoconservación.

Aquí es donde, en el otro costado del nexo, entra la noción de *medio* de George Canguilhem, para quien la inadaptación era lo que evidenciaba normatividad vital y el devenir patológico de la situación a la que el organismo vivo se ve forzado cuando se acopla *al* medio (en vez de que *el* medio se acople). Este problema presentaba dos caras: la complicidad epistemológica con las estrategias de adaptación del ser humano a lo mecánico —la disciplina o gobierno anatómico— y la conducción del organismo a través del *milieu* —la seguridad o del gobierno indirecto—,⁴⁶ por lo que, ahora en relación con los dispositivos del biopoder, los procesos de normalización apuntan, primero, al ensamblaje anatómico del ser humano en el aparato de producción, y, segundo, a la emergencia de tecnologías de gobierno indirecto orientadas a la producción de un *milieu urbano* adecuado a los procesos económicos.

Si la aproximación de Menke olvida algo, es precisamente la incidencia de lo biológico corporal allí donde queda marcada por la gubernamentalidad a través del *medio*. Ciertamente, por otro lado, no tengo muy claro que este sea el camino más idóneo de aproximación a la cuestión de la dimensión de la confrontación con la naturaleza externa, pero son desde luego dos carencias o vacíos de este estudio sobre el entramado de la libertad que se

44. Lo primero —en la línea de Deleuze y Agamben— como “una vida originaria en la plenitud de su potencia productora de desnudas diferencias”, la segunda en la línea de Goldstein, Plessner, Gehlen y Blumenberg. Véase: José Luis Villacañas Berlanga, “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”, en Rodrigo Castro Orellana & Adán Salinas Araya (eds.) *La actualidad de Michel Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid, 2016, pp. 185-212, aquí, p. 199.

45. No parece del todo acertado, por tanto, pensar que eso conllevara un rechazo al concepto de “organismo humano” como universal antropológico o del estatuto científico de la arqueología, la paleontología y de la biología. Al fin y al cabo, Foucault habló de un “escepticismo sistemático”, que no un rechazo, a los “universales antropológicos”, es decir, las relaciones entre sujeto y verdad requieren metodológicamente tal *escepticismo* “lo que no quiere decir que, de entrada, en bloque y de una vez por todas, se los rechace por completo, sino que no hay que admitir nada de tal orden que no resulte rigurosamente indispensable” (Michel Foucault, “Foucault” (Maurice Florence), en *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999 (trad. Ángel Gabilondo), pp. 363-368, aquí pp. 365-366).

46. Véase especialmente: Georges Canguilhem, “El viviente y su medio”, en *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976 (trad. Felipe Cid), pp. 151-182.

superponen. En este punto, no sería inadecuado, a mi modo de ver, volver a recuperar —si bien con la reactualización pertinente— aquel esquema básico que en su momento Jürgen Habermas presentó en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), en el que identificaba tres equilibrios básicos: además del equilibrio “antropológico” y el “internacional” —que podríamos adjudicar respectivamente a las dimensiones de la reproducción de la sociedad referidos a la conformación social de la naturaleza interna y (con algo de benevolencia) a la relaciones intersubjetivas— se encontraba el “ecológico”, en aquel momento ya planteado en términos de límites al crecimiento.⁴⁷ Quizá una combinación de estos tres elementos —atención a la gubernamentalidad a través del medio, la confrontación con la naturaleza externa y un análisis de la sociedad que no olvide el límite ecológico de forma constitutiva— puedan atisbar un remedio a este cabo suelto.

§7. **Neoliberalismo.** Para concluir, y ciertamente no muy alejado del punto anterior, cabe destacar una carencia más (importante y general): que uno pueda darse el lujo de intentar llevar a cabo un estudio sobre el *entramado de la libertad* sin haber mencionado (creo que ni una sola vez, hasta este momento) la palabra “neoliberalismo” es, más que un sonoro déficit, una proeza. Este es, a mi entender, el gran cabo suelto de este trabajo—o directamente su gran laguna— y más cuando no podemos decir que los dos autores seña de este estudio no estén interesados en ello; es más, lo están, si bien es cierto que en la medida en que lo comprenden dentro de su propio trabajo y no como un proyecto de diagnóstico del presente en sí mismo (lo cual no los sitúa —a mi modo de ver— en disposición de llevar a cabo un análisis certero).

En el caso de Honneth, ciertamente ha mostrado su indisposición o incomodidad con el término, e incluso la necesidad de deshacernos de él para el vocabulario de las ciencias sociales —si bien lo hace a colación de un libro de David Kotz en el que, a decir verdad, sus argumentos son bastantes potentes respecto al uso que allí se hace;⁴⁸ incluso, por otro lado, su estudio *Das Recht der Freiheit* parece detenerse —en prácticamente todas las esferas de acción relacionales⁴⁹— justo allí donde podríamos entender que empiezan a palpase socialmente las consecuencias de la “revolución neoliberal”.⁵⁰ En cualquier caso, la mayor de las productividades del trabajo de Honneth al respecto está, a mi modo de ver, y en relación

47. Véase, Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999 (trad. José Luis Etxeverry), pp. 80-86.

48. Véase, Axel Honneth, “Neoliberalismus? Eine skeptische Wortmeldung anlässlich einer Studie von David M. Kotz”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 13, no. 1, 2016, pp. 167-179. Par el libro de David Kotz que es referencia aquí: David M. Kotz. *The Rise and Fall of Neoliberal Capitalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2015. Puede verse también: David M. Kotz. “¿El fin de la era neoliberal? Crisis y reestructuración en el capitalismo estadounidense”, *New Left Review (Español)*, vol. 113, no. Nov-Dic, 2018, pp. 31-60.

49. Para la justificación de esto: Axel Honneth, “Recognition, Democracy and Social Liberty: A Reply”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 6, 2019, pp. 694-708.

50. Término este —“revolución neoliberal”— que sí utiliza en un texto anterior (junto a Martin Hartmann) que tiene por objetivo explorar la idea de “paradoja normativa” que luego sería núcleo conceptual de las investigaciones empíricas de *Institut für Sozialforschung* bajo su dirección. Véase Axel Honneth & Martin Hartmann. “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm”, en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 222-249 [hay traducción en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE y UAM, Buenos Aires y México D. F., 2009, pp. 389-422. (trad. P. Storand Diller, ed. G. Leyva)].

con el diagnóstico de un presente que padece las consecuencias del neoliberalismo (no sabemos si zombie o mutante⁵¹), en atisbar un horizonte de sentido alternativo al dominante, pero inmanentemente justificado, en la dirección de una forma de vida democrática.⁵² Si a su misma “reconstrucción normativa” se le insertara de alguna forma —en cierto grado ya implícita— la capacidad de análisis de la “envoltura” de la *Sittlichkeit* a la que se apuntaba en el capítulo 4, y a partir de ella se organizara una nueva “reconstrucción” que tuviera en cuenta una crítica genealógica de la “forma” (4.3) para cada esfera de acción relacional y su respectiva noción de libertad social, el alcance (también la dificultad y la ambición) sería(n) enorme(es).

En cualquier caso, subsanar la carencia de considerar el entramado de la libertad en un presente concreto, el nuestro, pasa a mi entender por una de las tesis más potentes para el diagnóstico de una “época”, la neoliberal (o de sus consecuencias), que hace unos años presentó José Luis Villacañas en *Neoliberalismo como teología política* (2020)⁵³. El neoliberalismo debiera entenderse, según este diagnóstico, como una teología política en la medida en que, en un “sentido evolutivo e histórico”, da cuenta de la *pretensión* de “una nueva forma de pensamiento total” que toma la forma de un “tipo de gobierno” global.⁵⁴ El libro despliega una conceptualización histórico-filosófica de lo que sería la efectiva novedad neoliberal como estructura hegemónica de gobierno y dominio, y con ello se acoge, no sólo a la gubernamentalidad foucaultiana⁵⁵, sino que, desbordándola en realidad, hace pie en Carl Schmitt para vehicular una discusión que, a mi modo de ver, y sólo a modo de breve pincelada, puede entablar, por un lado, un vínculo potente con el trabajo aquí llevado a cabo y, más allá de lo en él expuesto, y por otro lado, con algunas tesis del más reciente análisis de Christoph Menke en *Theorie der Befreiung* (2020).

Respecto al primero, la intuición corre a cargo más bien de la referencia a los estudios foucaultianos, pues allí donde estos presentan la producción de subjetividad⁵⁶ podemos encontrar de forma algo mejor articulada una proyección de la tesis de la génesis conjunta de normatividad y subjetividad ahora de la mano de la “servidumbre voluntaria” —que el proceso dialéctico de *Bildung* explica a través de la noción de segunda naturaleza y en Menke no sólo tiene como referencia a Hegel, sino también a La Boétie (cap. 4 §12). En cuanto a la segunda de las intuiciones, y a pesar de haber articulado una sección sobre lo fundamental en el capítulo 2, no puedo dejar de lamentar el que no haya podido llevar a cabo un estudio

51. Para el primero Jamie Peck, “Neoliberalismo y crisis actual”, *DAAPGE*, año 12, no. 19, 2012, pp. 7-27 y Mark Fischer, “Cómo matar a un zombi: estrategias para terminar con el neoliberalismo”, en *K-Punk – Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*. Caja Negra, Buenos Aires, 2020, pp. 401-410; para el segundo: William Callison & Zachary Manfredi (eds.) *Neoliberalismo mutante: Gobierno del mercado y ruptura política*, Lengua de Trapo, Madrid, 2023.

52. Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Berlin, 2020², cap. IV. Véase también el anexo: “Hoffnung in hoffnungslosen Zeiten”, *Ibid.*, pp. 181-196.

53. José Luis Villacañas Berlanga, *Neoliberalismo como teología política*, NED Ediciones, Barcelona, 2020.

54. Con ello se pretende recoger su “pretensión”, la del neoliberalismo, (y por tanto no expresamente su realidad social plena) en una “sistematización significativa” que muestre, a su vez, la necesidad de luchar contra él. El argumento es, como se advierte, “bastante esquemático”, pero con un profundo sentido de diagnóstico de la época: quiere “prever la evolución del tipo de gobierno neoliberal con el que *hemos luchado* en el presente” (*Ibid.* p. 75, curs. mía).

55. Para esto: Christian Laval & Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013 (trad. Alfonso Díez).

56. Laval & Dardot, *Ibid.* cap. 9 (“La fábrica del sujeto neoliberal”).

más detallado del diagnóstico de las liberaciones fallidas que presenta el reciente libro de *Theorie der Befreiung*, de Menke. Allí, en el modelo de liberación radical que asocia con el “neoliberalismo”, no sólo se muestra que, efectivamente, el neoliberalismo tiene un modelo (extremo e inevitablemente fallido) de liberación, sino que, hasta cierto punto (y como tipificación extrema) llega a percibirse como más devastador en su “forma” que la apreciación de Villacañas⁵⁷ sobre el mismo: no sólo contempla la *capitalización*, digamos, “monetaria” como salvación, sino que, bajo la ejemplificación narrativa de Walter White (*Braking bad*), se trata de una aprovechamiento, acumulación o capitalización de toda “facultad” propia y ajena.⁵⁸

57. Creo que esto terminaría de caracterizar lo que podríamos entender como “vida precaria”. Véase para esto tanto José Luis Villacañas Berlanga, “Precarious Lives: A Reflection on the Ontology of the Present”, en Borvitz Sieglinde (ed.) *Prekäres Leben: Das Politische und die Gemeinschaft in Zeiten der Krise*, transcript Verlag, Bielefeld, 2020, pp. 37-58, como *Neoliberalismo como teología política*, op. cit. pp. 185-188.

58. Par esto: Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin, 2020, cap. 3.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Axel Honneth

- Honneth, Axel. 1989. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. [trad. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009 (trad. Germán Cano)].
- Honneth, Axel. 1990. "Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 44, no. 12, 1990, pp. 1043-1054 (trad. en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 5, 1992, pp. 78-92)
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2016⁹ [trad. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997 (trad. Manuel Ballester)]
- Honneth, Axel. 2000. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. [Hay traducciones de algunos de los textos aquí recogidos en *Crítica del agravio moral*, 2009]
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart [trad. "Sufrimiento de Indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del derecho hegeliana", en *Patologías de la libertad*, Editorial las Cuarenta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, pp. 49-159. (trads. F. Hernández i Dobon & B. Herzog)]
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. [Hay traducciones de algunos de los textos aquí recogidos en *La sociedad del desprecio*, 2011]
- Honneth, Axel. 2004. "Antworten auf die Beiträgen der Kolloquiumsteilnehmer", en Christoph Halbig & Michael Quante (eds.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, LIT Verlag, Münster, pp. 99-121.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Berlin, 2015² [trad. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007 (trad. G. Calderón)]
- Honneth, Axel. 2007. "Rejoinder", en B. van den Brink & D. Owen (eds.) *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 348-370.
- Honneth, Axel. 2007. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. [trad. *Patologías de la razón : historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Madrid; Buenos Aires, 2009].

- Honneth, Axel. 2008. "Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen im Anschluss an Hegel", en Christoph Menke & Juliane Rebentisch (eds.) *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar.*, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin, pp. 11-29
- Honneth, Axel. 2009. "Vowort", en J. Whitebook, *Der gefesselte Odysseus: Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Campus Verlag, Frankfurt & New York.
- Honneth, Axel. 2009. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE y UAM, Buenos Aires y México D. F. (trad. Peter Storand Diller, ed. Gustavo Leyva)].
- Honneth, Axel. 2010. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin
- Honneth, Axel. 2011. "Rejoinder", en Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden & Boston, pp. 391-422.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin [trad. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires & Madrid, 2014 (trad. Graciela Calderón)].
- Honneth, Axel. 2011. *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid (ed. & trad. Benno Herzog & Fransesc J. Hernández).
- Honneth, Axel. 2013. "Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts", en Axel Honneth, Ophelia Lindemann & Stephan Voswinkel (eds.) *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Campus & Institut für Sozialforschung, Frankfurt/M., pp. 17-40
- Honneth, Axel. 2013. "Replies", *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 2013, no. 1, pp. 37-49. (www.krisis.eu).
- Honneth, Axel. 2014. *Vivisektionen eines Zeitalters: Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Berlin.
- Honneth, Axel. 2015. "Kollektives Gedächtnis. Zur Struktur eines komplexen Anerkennungsgefüges", en O. Agard, M. Gangl, F. Lartillot & G. Merlio (eds.) *Kritikfiguren/Figures de la critique. Festschrift für Gérard Raulet zum 65. Geburtstag/En hommage à Gérard Raulet*, Peter Lang, Frankfurt/M., pp. 19-26
- Honneth, Axel. 2015. "Rejoinder", *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, 2015, pp. 204-226
- Honneth, Axel. 2015. *Die Idee des Sozialismus. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Berlin 2020². [trad. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Katz, Buenos Aires, 2017 (trad. Graciela Calderón)].
- Honneth, Axel. 2016. "Neoliberalismus? Eine skeptische Wortmeldung anlässlich einer Studie von David M. Kotz", *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 13, no. 1, 2016, pp. 167-179.
- Honneth, Axel. 2018. "Erwiderung", en M. Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., pp. 313-349.
- Honneth, Axel. 2018. "Taylor's Hegel", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 44, no. 7, pp. 773-774.
- Honneth, Axel. 2018. "Gegenrevolution", en Thomas Khurana, Dirk Quadflieg, Francesca Raimondi, Juliane Rebentisch & Dirk Setton (eds.) *Negativität: Kunst, Recht, Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, pp. 341-348.
- Honneth, Axel. 2018. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp, Berlin. [trad. *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2019 (trad. Sandra Chaparro Martínez)].

- Honneth, Axel. 2019. "Recognition, Democracy and Social Liberty: A Reply", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 6, pp. 694-708.
- Honneth, Axel. 2020. *Die Armut unserer Freiheit - Aufsätze 2012-2019*, Suhrkamp, Berlin.
- Honneth, Axel. 2021. "Recognition Between Power and Normativity: A Hegelian Critique of Judith Butler", en Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 21-30.
- Honneth, Axel. 2021. "Intelligibility and Authority in Recognition: A Reply", en Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 55-60.
- Honneth, Axel. 2022. "Zweite Natur – Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs", en J. Christ & A. Honneth (eds.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., pp. 19-36.
- Honneth, Axel. 2023. *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit (Walter-Benjamin-Lectures)*, Suhrkamp, Berlin.
- Honneth, Axel & Hans Joas. 1980. *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Campus Verlag, Frankfurt/M. & New York.
- Honneth, Axel & Nancy Fraser. 2003. *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. [trad. ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, Morata, Madrid, 2006 (trad. Pablo Manzano)].
- Honneth, Axel, Odin Lysaker & Jonas Jacobsen. 2010. "Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, vol. 45, no. 3, pp. 162-174.
- Honneth, Axel & Martin Hartmann. 2010. "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm", en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, pp. 222-249 (trad. en *Crítica del agravio moral*, FCE, Méxi. D.F., 2009, pp. 389-422).
- Honneth, Axel & Kristina Lepold. 2014. "Strukturfunktionalismus: Talcott Parsons", en Hartmut Rosa, David Strecker, Jörn Lamla & Henning Laux (eds.) *Handbuch der Soziologie*, UVK Verlag, Konstanz, pp. 149-161.
- Honneth, Axel & Joel Whitebook. 2019. "Omnipotence or Fusion?", en Amy Allen & Brian O'Connor (eds.) *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations (New Directions in Critical Theory)*, Columbia University Press, New York, pp. 170-179.
- Honneth, Axel & Miriam Bankovsky. 2021. "Recognition Across French-German Divides: The Social Fabric of Freedom in French Theory", *Critical Horizons*, vol. 22, no. 1, pp. 5-28. DOI: 10.1080/14409917.2021.1886668.
- Honneth, Axel & Ferdinand Sutterlüty. 2022. "Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive", en Axel Honneth, Kai-Olaf Maiwald, Sarah Speck & Felix Trautmann (eds.) *Normative Paradoxien. Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts*, Campus Verlag, Frankfurt/M. & New York, pp. 13-38.
- Honneth, Axel & Julia Christ (eds.) 2022. *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017 (Geist und Geschichte. Bd. 6)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.

Christoph Menke

- Menke, Christoph. 1996. *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt/M.
- Menke, Christoph. 1997. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid (trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina).
- Menke, Christoph. 2000. *Spiegelungen der Gleichheit: politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Akademie Verlag, Berlin (reimpreso: Suhrkamp, Frankfurt/M., 2004).
- Menke, Christoph. 2003. "Subjekt, Subjektivität", en K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs & F. Wolfzettel (eds.) *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, vol. 5, Metzler, Stuttgart & Weimar, pp. 734-787.
- Menke, Christoph. 2003. "Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz", en Axel Honneth y Martin Saar (eds.) *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Suhrkamp, Frankfurt/M, pp. 283-299.
- Menke, Christoph. 2005. "Innere Natur und soziale Normativität: Die Idee der Selbstverwirklichung", en Hans Joas & Klaus Wiegandt (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer, Frankfurt/M., pp. 304-352.
- Menke, Christoph. 2009. "Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist", en Rainer Forst, Rahel Jaeggi, Martin Hartmann & Martin Saar (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik: Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 87-108)
- Menke, Christoph. 2009. "Werte, Wertungen und das Politische. Ein Kommentar zu Kurt Röttgers", *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, vol. 3, no. 1, 2009, p. 149-154. <https://doi.org/10.28937/1000107365>
- Menke, Christoph. 2011. *Estética y negatividad*, FCE & UAM, Buenos Aires & México (trad. Gustavo Leyva)
- Menke, Christoph. 2011. *Recht und Gewalt*, August Verlag, Berlin [trad. ¿Por qué el derecho es violento? (y debería reconocerlo), Siglo XXI, Buenos Aires, 2020 (trad. M Gualdrón Ramírez)].
- Menke, Christoph. 2013. *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin [trad. *La fuerza del arte*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2017, (trad. Niklas Bornhause Neuber)].
- Menke, Christoph. 2015. "Leben ohne Zweck", *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 5, no. 1, pp. 149-158. DOI: 10.1515/jbpa-2015-0111.
- Menke, Christoph. 2015. *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Berlin [trad. *Crítica de los derechos*, Comares, Granada, 2023 (trad. Verónica Galfione)]
- Menke, Christoph. 2016. "Breaking Bad: Versuch über die Befreiung", *WestEnd— Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2016, no. 2, pp. 3-24.
- Menke, Christoph. 2017². *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie (Mit einem neuen Vorwort)*, Suhrkamp, Berlin (trad. *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Comares, Granadas, 2020 trad. de Maximiliano Gonneth).
- Menke, Christoph. 2018. "Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, no. 2, pp. 143-161. DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2018-0013>
- Menke, Christoph. 2018. "Genealogie, Paradoxie, Transformation: Grundelemente einer Kritik der Rechte", en Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki & Johan Horst (eds.) *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 13-31.

- Menke, Christoph. 2018. *Am Tag der Krise. Kolumnen* (ed. Carl Hegemann) August Verlag, Köln.
- Menke, Christoph. 2018. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin.
- Menke, Christoph. 2018. *Law and Violence: Christoph Menke in Dialogue*, Manchester University Press, Manchester (con intervenciones de Alessandro Ferrara, Andreas Fischer-Lescano, Alexander García Düttmann, Daniel Loick, Ben Morgan & María del Rosario Acosta López).
- Menke, Christoph. 2019. “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus”, *Hegel-Studien*, vol. 52, pp. 9-30.
- Menke, Christoph. 2021. “Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, pp. 117-138.
- Menke, Christoph. 2022. *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, Berlin.

G.W.F. Hegel

- Hegel, G.W.F. 1979. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Aguilar, Madrid (trad. Dalmacio Negro Pavón).
- Hegel, G.W.F. 1986. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)”, en *Frühe Schriften. Werke in 20 Bänden, Vol. 1* (eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 274-418 [trad. “El espíritu del cristianismo y su destino (versión definitiva 1798-1800)”, en *Escritos de juventud*, FCE, México D.F., 1978 (trad. José María Ripalda), pp. 287-383]
- Hegel, G.W.F. 1986. *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 3 (eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M. [trad. *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, Abada y UAM, Madrid, 2010, (trad. Antonio Gómez Ramos)].
- Hegel, G.W.F. 1986. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Vol I-III*, en *Werke in zwanzig Bände*, Vol. 8-10 (eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel), Suhrkamp Frankfurt/M. [trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830] (edición bilingüe)*, Abada, Madrid, 2017 (trad. Ramón Valls Plana)].
- Hegel, G.W.F. 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in 20 Bänden*, Vol. 12 (eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse; mit Hegels eigenhändigen Notizen u. d. mündlichen Zusätzen*, en *Werke im zwanzig Bände*, vol. 7 (ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986 [trad. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado (para uso en sus lecciones)*, Ápeiron, Madrid, 2022 (trad. Manuel Jiménez Redondo)].
- Hegel, G.W.F. 1993. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ediciones Libertarias, Madrid [trad. Carlos Díaz Hernández a la edición de Karl-Heinz Ilting].
- Hegel, G.W.F. 2001. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, en *Gesammelte Werke*. Vol. 13 (eds Wolfgang Bonsiepen, Klaus Grotzsch), Meiner, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. 2015. *Ciencia de la lógica. Vol. II. Lógica Subjetiva*, Abada, Madrid (trad. Félix Duque).

Bibliografía secundaria

- Abram, Jan. 2007². *Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words*, Karnac Books, London, UK.
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. 1998. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Trotta, Madrid (trad. Juan José Sánchez).
- Adorno, Theodor W. 2004. “Tesis sobre la necesidad”, en *Escritos sociológicos I: Obra completa*, vol. 8, Akal, Madrid, (trad. Agustín González Ruiz), pp. 365-368.
- Adorno, Theodor W. 2004. “Vers une musique informelle”, en *Obras completa. Vol. 16. Escritos musicales I-III*, Akal, Tres Cantos (Madrid), 2004, pp. 503-550.
- Adorno, Theodor W. 2004. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa*, vol 4., Akal Ediciones, Tres Cantos, Madrid (trad. Joaquín Chamorro Mielke, ed. Rolf Tiedemann).
- Adorno, Theodor W. 2005. *Dialéctica negativa*, en *Obra Completa. Vol. 6.*, Akal, Tres Cantos, Madrid, pp. 7-392. (trad. Alfredo Brotóns Muñoz, ed. Rolf Tiedermann).
- Adorno, Theodor W. 2010. “La idea de historia natural” en *Escritos Filosóficos Tempranos. Obra completa*, vol. 1, Akal, Tres Cantos (Madrid), pp. 315-334.
- Adorno, Theodor W. 2019. *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires (trads. Mariana Dimópulos & Miguel Vedda).
- Allen, Amy. 2007. *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- Allen, Amy. 2010. “Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory”, *Journal of Political Power*, vol. 3, no. 1, pp. 21-32. DOI: 10.1080/17540291003630338.
- Allen, Amy. 2015. “Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 4, pp. 311-328. DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000055.
- Allen, Amy. 2020. *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York.
- Allen, Amy. 2021. “Recognizing Ambivalence: Honneth, Butler, and Philosophical Anthropology”, en Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 99-128.
- Althusser, Louis. 1979. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Altmeyer, Martin & Helmut Thomä (eds.) 2006. *Die Vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Amengual i Coll, Gabriel (ed.) 1989. *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid).
- Amengual i Coll, Gabriel. 2001. *La moral como derecho: Estudio sobre la moralidad en la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Trotta, Madrid.
- Amengual i Coll, Gabriel. 2021. *La libertad en su realización. La filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Comares, Granada.
- Amlinger, Carolin & Oliver Nachtwey. 2022. *Gekränkte Freiheit: Aspekte des libertären Autoritarismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin.

- Angehrn, Emil. 1989. “¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel”, en Gabriel Amengual i Coll (ed.) *Estudios sobre la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*, CEPC, Madrid, pp. 349-376.
- Angehrn, Emil. 2014. “Das Denken der Geschichte. Hegels Theorie des Geistes zwischen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte”, en Jürgen Stolzenberg & Fred Rush (eds.) *Geschichte/History. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. 10/2012*, De Gruyter, Berlin, pp. 198-215.
- Arendt, Hannah. 2010. *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona (trad. Carmen Corral).
- Arendt, Hannah. 2012. *La condición humana*, Paidós, Barcelona (trads. Manuel Cruz & Ramón Gil Novales).
- Aristóteles. 2002. *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid (introducción, traducción y notas de Antonio Bernabé)
- Assmann, Jan. 2003. *Moisés, el Egipto*, Oberon, Madrid (trad. Javier Alonso López).
- Assoun, Paul-Laurent. 2003. *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Nueva Visión, Buenos Aires (trad. Horacio Pons).
- Badiou, Alain & John Van Houdt. 2011. “The Crisis of Negation. An Interview with Alain Badiou”, *Continent*, vol. 1, no. 4, 2011, pp. 234-238. DOI: 10.1353/book.76431.
- Badiou, Alain. 1999. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manatíal.
- Bass, Alan. 2000. *Difference and Disavowal: The Trauma of Eros*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Benjamin, Jessica. 1996. *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Paidós, Buenos Aires (trad. J. Piatigorsky).
- Benjamin, Walter. 2006. *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, en *Obras. Libro I. Vol.1.*, Abada Editores, Madrid (trad. Alfredo Brotons Muñoz, eds. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann), pp. 217-459.
- Benjamin, Walter. 2007. “Hacia una crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II. Vol.1*, Abada Editores, Madrid (trad. Alfredo Brotons Muñoz, eds. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann), pp. 183-207.
- Benjamin, Walter. 2011. *Calle de dirección única*, Abada, Madrid (trad. J. Navarro Pérez, ed. T. Rexroth).
- Benjamin, Walter. 2021. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*, Alianza, Madrid (eds & trad. Jordi Maiso & J. A. Zamora).
- Benjamin, Walter. 2021. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Alianza Editorial, Madrid (ed. & trad. Jordi Maiso & J. A. Zamora).
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. 1995. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. Silvia Zuleta).
- Berlin, Isaiah. 1998. “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, pp. 187-243.
- Berlin, Isaiah. 2019. “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid (trad. Pablo de Azcárate), pp. 9-64.
- Bertram, Georg W. 2020. “Two Conceptions of Second Nature”, *Open Philosophy*, vol. 3, no. 1, pp. 68-80. DOI: 10.1515/opphil-2020-0005.
- Bieri, Peter. 2002. *El oficio de ser libre*, Ariel, Barcelona (trad. Ingrid Vendrell Ferran).

- Bierstedt, Robert. 1988. "El pensamiento sociológico en el siglo XVIII", en Tom Bottomore & Robert Nisbet (eds.), *Una historia del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 19-58.
- Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia (trad. Pedro Madrigal).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1976. "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", en *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 42-65.
- Bohrer, Karl Heinz. 2017. *La crítica al romanticismo*, Prometeo libros, Buenos Aires (trad. Verónica Galfione).
- Brandt, Robert B. 1979. "Freedom and Constraint by Norms", *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 3, pp. 187-196.
- Brandt, Robert B. 2005. "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing Empirical and Logical Concepts", en Jürgen Stolzenberg & Karl Ameriks (eds.) *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*, De Gruyter, Berlin, New York, pp. 131-161.
- Brandt, Robert B. 2009. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) y London.
- Brassier, Ray. 2017. *Nihil desencadenado. (Ilustración y extinción)*, Segovia, Materia oscura.
- Breitenstein, Peggy H. 2017. "Genealogie als kritische Theorie. Methodologische Überlegungen zur Gesellschaftskritik bei Foucault", en Sven Ellmers & Philip Hogh (eds.) *Warum Kritik?: Begründungsformen kritischer Theorien*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, pp. 258-280.
- Budney, Daniel. 1997. "Community and Completion", en A. Reath, B. Herman & Ch. Korsgaard (eds.) *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 388-415.
- Brunner, José. 2001. *Freud and the Politics of Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Bubner, Rüdiger. 2010. "Rousseau, Hegel y la dialéctica de la Ilustración", en *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, FCE, México D.F., pp. 337-358.
- Bueno, Arthur. 2017. "The Psychic Life of Freedom: Social Pathology and its Symptoms", *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*, vol. 28, no. 3, pp. 475-491.
- Busen, Andreas & Lisa Herzog. 2012. "Die Rekonstruktion der Freiheit. Ein Gespräch mit Axel Honneth", *Zeitschrift für Politische Theorie*, vol. 3, no. 2, pp. 271-286.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid (trad. Jacqueline Cruz).
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona (trad. Patricia Soley-8eltran)
- Butler, Judith. 2009. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. Horacio Pons).
- Butler, Judith. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires (trad. Bernardo Moreno Carrillo).
- Butler, Judith. 2012. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. E. Luján).
- Butler, Judith. 2021. "Recognition and Mediation : A Second Reply to Axel Honneth", en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 61-98.

- Callegaro, Francesco. 2016. "Hegel precursore della sociologia?", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. XVIII, no. 1 (Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste), pp. 243-247 (<http://hdl.handle.net/10077/12716>)
- Callison, William & Zachary Manfredi (eds.) 2023. *Neoliberalismo mutante: Gobierno del mercado y ruptura política*, Lengua de Trapo, Madrid.
- Camus, Albert. 2008. *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2008 (trad. Josep Escué).
- Canguilhem, Georges. 1976. "El viviente y su medio", en *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, (trad. Felipe Cid), pp. 151-182.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Cavell, Marcia. 2014. "La triangulación, la mente propia y la objetividad", *Revista de Psicoanálisis*, vol., no. 72, pp. 93-124.
- Cavell, Stanley. 1990. *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Cavell, Stanley. 2003. *Reivindicaciones de la razón*, Síntesis, Madrid (trad. Diego Ribes Nicolás)
- Cavell, Stanley. 2017. *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza (trad. Diego Ribes Nicolás).
- Celikates, Robin. 2007. "Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im ›Kampf um Anerkennung‹?", en G. Bertram, R. Celikates & Chr. Lauer (eds.) *Socialité et Reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Harmattan, Paris, pp. 213-228.
- Celikates, Robin. 2021. "Beyond Needs: Recognition, Conflict, and the Limits of Institutionalization", en H. Ikäheimo, K. Lepold & T. Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 257-291.
- Chodorow, Nancy J. 2003. "The Psychoanalytic Vision of Hans Loewald", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 84, no. 4, pp. 897-913. DOI: 10.1516/LU0F-AKNK-4AG2-GLWY.
- Chodorow, Nancy J. 2007. "Reflexion on Loewald's "Internationalization, separation, mourning, and the superego"", *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. LXXVI, no. 4, pp. 1135-1151. DOI: 10.1002/j.2167-4086.2007.tb00297.x.
- Clastres, Pierre. 2008. "Libertad, desventura, innombrable", en Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar, La Plata, Argentina, pp. 97-112.
- Comay, Rebecca. 2021. *Mal de duelo: Hegel y la Revolución Francesa*, Ediciones Macul, Santiago de Chile (trad. J. Rodríguez Fernández).
- Cooke, Maeve. 2022. "Beyond Positive and Negative Liberty: Habermas and Honneth on Political Freedom", en John Philip Christman (ed.) *Positive Freedom: Past, Present, and Future*, Cambridge University Press, Cambridge, , pp. 194-216.
- Cortella, Lucio. 2015. *The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, SUNY Press, Albany.
- Daniels, Norman. 2016. "Reflective Equilibrium", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium/>>. (último acceso: 04.03.2024)
- Dedek, Helge. 2018. "Zur ‚Legalisierung des Natürlichen‘. Subjektives Recht und Gewalt", en Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki & Johan Horst (eds.) *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 81-107.

- Deigh, John. 1996. "Remarks on Some Difficulties in Freud's Theory of Moral Development", en su *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65-93.
- Deleuze, Gilles. 2017. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deligiorgi, Katherina (ed.) 2006. *Hegel: New Directions*, Acumen, Chesham.
- Denis, Paul. 2016. "The Drive Revisited: Mastery and Satisfaction", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 97, no. 3, pp. 759-784. DOI: 10.1111/1745-8315.12436.
- Deranty, Jean-Philippe. 2009. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden and Boston.
- Derrida, Jacques. 1997. *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid (trads. Patricio Peñalver Gómez & Adolfo Barberá).
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, (trad. de Horacio Pons).
- Descombes, Vincent. 1996. "Is There an Objective Spirit?", en James Tully (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, New York, pp. 96-119.
- Dewey, John. 1952. *La busca de la certeza. Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, FCE, México D.F. (trad. E. Imaz).
- Diekmann, Stefanie & Thomas Khurana. 2007. "Latenz: Eine Einleitung", en S. Diekmann & Th. Khurana (eds.) *Latenz: 40 Annäherungen an einen Begriff*, Kulturverlag Kadmos, Berlín, pp. 9-13.
- Douglas, Mary. 2007. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires (trad. Ediso Simons).
- Duso, Giuseppe. 2013. *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- Ellenberger, Henri F. 1976. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid (trad. Pedro López Ónega).
- Emundts, Dina & Rolf-Peter Horstmann. 2002. *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart.
- Faber, Karl-Georg; Karl-Heinz Ilting & Christian Maier. 1982. "Macht, Gewalt", en Otto Bruner, Werner Conze y Reinhard Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3, Klett-Cota, Stuttgart, pp. 817-935.
- Faets, Simon. 2023. *Biopolitik und Recht. Christoph Menkes Kritik rechtlicher Normativität im Spektrum biopolitischer Theorien*, Nomos, Baden-Baden.
- Fazio, Giorgio. 2019. "From Hegel to Foucault and back? On Axel Honneth's interpretation of neoliberalism", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 6, pp. 643-654. DOI: 10.1177/0191453719842355.
- Ferrara, Alessandro. 1993. *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, State University of New York Press, Albany.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1994. *Fundamento del derecho natural: según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (trads. José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera & Faustino Oncina Coves).
- Finkelstein, David. 2010. *La expresión y lo interno*, KRK, Oviedo (trad. Lino San Juan).
- Fischer, Mark. 2020. "Cómo matar a un zombi: estrategias para terminar con el neoliberalismo", en *K-Punk – Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*. Caja Negra, Buenos Aires, pp. 401-410.

- Fischer-Lescano, Andreas. 2018. "Postmodern Legal Theory as Critical Theory", en *Law and Violence: Christoph Menke in Dialogue*, Manchester University Press, Manchester, pp. 167-192.
- Fischer-Lescano, Andreas. 2019. *La fuerza del derecho*, Editorial el siglo, Quito (trad. Alex Valle).
- Fong, Benjamin Y. 2016. *Death and Mastery: Psychoanalytic Drive Theory and the Subject of Late Capitalism*, Columbia University Press, New York.
- Forst, Rainer. 2014. *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, Buenos Aires y Madrid (trad. Graciela Calderón).
- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires (trad. Aurelio garzón del Camino).
- Foucault, Michel. 1999. "Foucault" (Maurice Florence), en *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona (trad. Ángel Gabilondo), pp. 363-368.
- Foucault, Michel. 1999. "Prefacio a la transgresión", en *Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona (trad. Miguel Morey), pp. 163-180.
- Foucault, Michel. 2006. "Qué es ilustración?", en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 71-97 (ed. J. De la Higuera)
- Foucault, Michel. 2008. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*, Akal, Madrid (eds. M. Senellart, F. Ewald y A. Fontana, trad. H. Pons).
- Foucault, Michel. 2009. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno, Madrid (trad. U. Guiñazú, eds. J. Varela & F. Álvarez-Uría).
- Foucault, Michel. 2009. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France, 1978-1979*, Akal, Tres Cantos (Madrid), (trad. H. Pons, eds. M. Senellart, F. Ewald & A. Fontana).
- Foucault, Michel. 2014. "Las redes del poder" [1976], en *Las redes del poder*, Prometeo libros, Buenos Aires, pp. 49-68.
- Frankfurt, Harry G. 2006. *La importancia de lo que nos preocupa : ensayos filosóficos*, Katz Editores, Madrid (trads. Verónica Inés Weinstabl & Servanda María de Hagen).
- Frankfurt, Harry G. 2007. *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires (trad. Horacio Pons).
- Freud, Sigmund. 1986 [1893-95]. *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95)*, en *Obra completa*. Vol. 2, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund. 1986 [1900]. *La interpretación de los sueños (parte primera)*, en *Obra completa*. Vol. 4, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund. 1986 [1914]. "Recordar, repetir y reelaborar (1914)", en *Obra completa*. Vol. 12, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 145-157.
- Freud, Sigmund. 1986 [1915]. "Pulsiones y destinos de pulsión (1915)", en *Obra completa*. Vol. 14, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 105-134.
- Freud, Sigmund. 1986 [1920]. *Más allá del principio de placer*, en *Obra completa*. Vol. 18, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-62.
- Freud, Sigmund. 1986 [1923]. *El yo y el ello (1923)*, en *Obra completa*. Vol. 19, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-66.
- Freud, Sigmund. 1986 [1924]. "El sepultamiento del complejo de Edipo", en *Obra completa*. Vol. 19, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 177-188.
- Freud, Sigmund. 1986 [1925]. "La negación (1925)", en *Obra completa*. Vol. 19, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 248-258.

- Freud, Sigmund. 1986 [1926]. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), en *Obra completa*. Vol. 20, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 71-164.
- Freud, Sigmund. 1986 [1930]. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), en *Obra completa*. Vol. 21, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 57-140.
- Freud, Sigmund. 1986 [1933]. *Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis* (1933 [1932]), en *Obra completa*. Vol. 21, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-168.
- Freud, Sigmund. 1986. *Obra completa*. 23 volúmenes, Amorrortu, Buenos Aires (traducción de José Luis Etcheverry y edición de Anna Freud & James Strachey).
- Freud, Sigmund. 1991⁷. “Die Verneinung”, en *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, (A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Jakower, eds.) Fischer, Frankfurt/M., pp. 9-16.
- Freud, Sigmund. 1991⁷. *Hemmung, Symptom und Angst*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, (eds. A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Jakower) Fischer, Frankfurt/M., pp. 111-206.
- Freud, Sigmund. 2008. *Cartas a Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. José Luis Etcheverry, ed. Jeffrey Moussaieff Masson).
- Freundlieb, Dieter, Wayne Hudson & John Rundell (eds.) 2004. *Critical Theory after Habermas. Encounters and Departures*, Brill, Leiden and Boston.
- Freyenhagen, Fabian. 2015. “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, pp. 131-152. DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000044.
- Früchtel, Josef. 2018. “Ästhetische und soziale Freiheit: Differenz in der Einheit”, en Magnus Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M., pp. 191-206.
- Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca (trads. Ana Agud Aparicio & Rafael de Agapito).
- Galfione, María Verónica. 2021. “Estética y filosofía: El poder de lo bello en la perspectiva de Christoph Menke”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 38, no. 2, pp. 347-358. DOI: 10.5209/ashf.71284.
- Galfione, Verónica. 2023. “¿Es posible una normatividad autorreflexiva? Reflexiones acerca de la estética moderna”, *Ideas y valores*, vol. 71, Suplemento 9, pp. 75-99. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v71nSuplemento 9.106743.
- Gallie, Bernard W. 1955. “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-1956), no., pp. 167-198. <http://www.jstor.org/stable/4544562>.
- García-Durán, Pedro. 2017. *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Institució Alfons el Magnànim. Centre Valencià d'Estudis i Investigació, València.
- Gennep, Arnold van. 2013. *Los ritos de paso*, Alianza, Madrid [1981] (trad. J. Aranzadi).
- Gerhard, Gerd. 1995. “Selbstverwirklichung, Selbstaktualisierung”, en Joachim Ritter, Karlfried Gründer & Rudolf Eisler (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie (13 Bänden)*, Schwabe Verlag, Basel, 9, pp. 556-560.
- Geuss, Raymond. 2005. “Genealogy as Critique”, en *Outside Ethics*, Princeton University Press, Princeton, N.J., pp. 153-160.
- Girard, Rene. 2005. *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona (trad. Joaquín Jordá).
- Giusti, Miguel. 2015. “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?”, en Miguel Giusti (ed.) *Dimensiones de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 2015, pp. 124-149.
- Giusti, Miguel. 2021. *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Abada Editores, Madrid

- Green, André. 1999. *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. José Luis Etcheverry).
- Green, André. 2012. *Jugar con Winnicott*, Amorrortu Editores, Buenos Aires (trad. Mirta Segoviano).
- Greenberg, Jay R. 1991. *Oedipus and Beyond: A Clinical Theory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2010. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid (trad. Lucía Relanzón Briones).
- Habermas, Jürgen. 1973. “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en Theodor W. Adorno et al. (eds.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, pp. 147-181.
- Habermas, Jürgen. 1984. “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje (1969)”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid (trad. Manuel Jiménez Redondo), pp. 150-161.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid (trads. M. Jiménez Redondo, J. F. Ivars, L. Matín Santos & J. Vidal Beneyto).
- Habermas, Jürgen. 1990. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid (Trad. Manuel Jiménez Redondo)
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona (trad. Mario Eskenazi).
- Habermas, Jürgen. 1999. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, (trad. José Luis Etxevarry).
- Habermas, Jürgen. 1999. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid (trad. Salvador Mas & Carlos Moya)
- Habermas, Jürgen. 2000. “Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’”, en Stephan Müller-Doohm (ed.) *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‘Erkenntnis und Interesse’*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 12-20.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid (trad. M. Jiménez Redondo).
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona (trads. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco J. Gil Martín et al.).
- Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires (trad. M. Jiménez Redondo).
- Habermas, Jürgen. 2010. *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, Tecnos, Madrid (trads. M. Jiménez Redondo & M. Garrido).
- Habermas, Jürgen. 2021. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit”, en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, pp. 25-41.
- Habermas, Tilmann. 2011. “Identität und Lebensgeschichte heute. Die Form autobiographischen Erzählens”, *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, vol. 65, no. 7, pp. 646–668.
- Hacking, Ian. 2001. *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona (trad. Jesús Sánchez Navarro).
- Halbig, Christoph. 2018. “Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit: Kritische Überlegungen”, en Magnus Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt, pp. 53-72.
- Halbig, Christoph; Michael Quante & Ludwig Siep (eds.) 2004. *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

- Hardimon, Michael O. 1994. "Role Obligations", *The Journal of Philosophy*, vol. 91, no. 7, pp. 333-363. DOI: 10.2307/2940934.
- Hardimon, Michael O. 1994. *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, New York.
- Hauriou, Maurice. 2020. *La teoría de la institución y de la fundación. Ensayo de vitalismo social*, Ediciones Olejnik, Santiago de Chile (trad. A. Enrique Sampay).
- Hedrick, Todd. 2019. *Reconciliation and Reification, Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford University Press, New York.
- Hegemann, Carl. 2018. "Das Geheimnis der negativen Dialektik", en Christoph Menke, *Am Tag der Krise. Kolumnen*, August Verlag, Köln, 2018, pp. 9-22.
- Heidegger, Martin & Ernst Cassirer. 2014. "Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger", en Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. (trads. Gred Ibscher Roth y revisión de Gustavo Leyva, editado por Elsa Cecilia Frost y revisado por Gustavo Leyva), pp. 219-234
- Heidegren, Carl-Göran. 2015. "Ultimate Values and Immanent Critique", en O. Lysaker and J. Jakobsen (eds.) *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*. Leiden & Boston, Brill, pp. 213-236.
- Henrich, Dieter. 1990. *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas.
- Henrich, Dieter. 2003. *Fixpunkte: Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Herder, Johann Gottfried. 1994. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, en *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787 en Werke*, Vol. 4 (ed. por Jürgen Brummack y Martin Bollacher), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M., pp. 327-394.
- Herzog, Benno. 2020. *Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Hilgers, Thomas. 2017. "The Notion of Aesthetic Freedom in Contemporary German Philosophy: Christoph Menke's The Power of Art and Martin Seel's Active Passivity", *Continental Philosophy Review*, vol. 50, no. 3, pp. 425-428.
- Hindrichs, Gunnar. 2020. "Unendliche Vorgeschichte. Die Modernitätsbestimmung der *Dialektik der Aufklärung*", en *Zur kritischen Theorie*, Suhrkamp, Berlin, pp. 91-119.
- Hirschman, Albert O. 1977. *Salida, voz y lealtad*, FCE, México D.F. (trad. E. L. Suárez).
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. 2006¹⁶ *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max. 1974. "Teoría tradicional y teoría crítica (1937)", en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, pp. 223-271.
- Hösle, Vittorio. 2012. *Il sistema di Hegel*. La scuola di Pitagora, Napoli (trad. Giovanni Stelli)
- Ikäheimo, Heikki, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) 2021. *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond* (New Directions of Critical Theory), Columbia University Press, New York.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. "On the Genus and Species of Recognition", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 45, no. 4, pp. 447-463.

- Ikäheimo, Heikki. 2022. *Recognition and the Human Life-Form: Beyond Identity and Difference*, Routledge, New York & London.
- Iltting, Karl-Heinz. 1989. "La estructura de la filosofía del derecho de Hegel", en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, CEPC, Madrid, pp. 67-92.
- Jaeggi, Rahel & Robin Celikates. 2023. *Filosofía social. Una introducción*, Alianza Editorial, Madrid (trad. Jordi Magnet Colomer).
- Jaeggi, Rahel. 2009. "Was ist Ideologiekritik?", en Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (eds.) *Was ist Kritik? Immanenz und Transzendenz - Konstellationen philosophischer Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., pp. 266-295
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin
- Jaeggi, Rahel. 2016². *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Berlin (2005).
- Janssen, Hans-Gerd; Karl-Heinz Brune & Ute Schönplüg. 1980. "Latent, Latenz", en Joachim Ritter & Karlfried Gründer (eds) *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, pp. 39-46.
- Jay, Martin. 1973. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus Ediciones, Madrid (trad. Juan Carlos Curichet).
- Jay, Martin. 2020. *Splinters in Your Eye: Frankfurt School Provocations*, Verso, London & New York.
- Joas, Hans & Wolfgang Knöbl. 2016. *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Akal, Tres Cantos, Madrid (trad. Joaquín Chamorro Mielke)
- Joas, Hans. 2013. *La creatividad de la acción*, CIS, Madrid (trad. Ignacio Sánchez de la Yncera).
- Joas, Hans. 2015. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, UNSAM, San Martín (Argentina) (trad. Gerardo Losada)
- Johnston, Adrian. 2005. *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston.
- Jones, James W. 2001. "Hans Loewald: The Psychoanalyst as Mystic", *The Psychoanalytic Review*, vol. 88, no. 6, pp. 793-809. DOI: 10.1521/prev.88.6.793.17714
- Jütten, Timo. 2015. "Is the Market a Sphere of Social Freedom?", *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, pp. 187-203. DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000047.
- Kant, Immanuel. 2002. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid (ed. & trad. R Rodríguez Aramayo).
- Kant, Immanuel. 2012. *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)*, Alianza, Madrid, (edición, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo & Salvador Mas).
- Kant, Immanuel. 2016⁸. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke in sechs Bänden*, vol. IV (ed. Wilhelm Weischedel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kantorowicz, Ernst H. 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Tres Cantos (Madrid) (trads. S. Aikin Araluce, R. Blázquez Godoy & J.M. Nieto Soria)
- Kern, Andrea & Christian Kietzmann. 2017. "Einleitung", en A. Kern & Ch. Kietzmann (eds.). *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Suhrkamp, Berlin, pp. 13-25.
- Kervégan, Jean-François. 2018. *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2018 (trads. D. Ginsburg & M. Shuster).
- Kervégan, Jean-François. 2019. "Recht und Rechte in Hegels Rechtsphilosophie", *Hegel-Studien*, vol. 53/54, pp. 13-34.

- Kervégan, Jean-François. 2020. "Libertad jurídica y sus límites éticos", *Argumenta Philosophica*, vol., no. 2, pp. 73-87.
- Khan, M. Masud R. 2005. "El conceto de trauma acumulativo", *Revista de psicoanálisis*, no. 44, pp. 117-137.
- Khurana, Thomas & Christoph Menke (eds.) 2011. *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, August Verlag, Berlin.
- Khurana, Thomas. 2013. "Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Normativity", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 50-74. DOI: 10.5840/symposium20131714.
- Khurana, Thomas. 2015. "»Die Gewohnheit des Rechten«: Zur Wirklichkeit der Freiheit in Gestalt der zweiten Natur", en Jan Müller & Jens Kertscher (eds.) *Lebensform und Praxisform*, Mentis, Münster, pp. 299-318.
- Khurana, Thomas. 2017. "Recht auf Rechte. Zur Naturalisierung und Politisierung subjektiver Rechte nach Arendt", *Rechtsphilosophie – Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*, vol. 3, no. 1, pp. 15-30. DOI: 10.5771/2364-1355-2017-1-15.
- Khurana, Thomas. 2017. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Suhrkamp, Berlin.
- Khurana, Thomas, Dirk Quadflieg, Francesca Raimondi, Juliane Rebenisch & Dirk Setton (eds.) 2018. *Negativität: Kunst, Recht, Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Kierkegaard, Søren. 2019. "La repetición", en *La repetición. Temor y temblor. Escritos. Vol. 4/1*, Trotta, Madrid (trads. D. González & Ó. Parceró), pp. 19-105.
- Kleingeld, Pauline & Marcus Willaschek. 2019. "Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law", *Philosophers' Imprint*, vol. 19, no. 6, pp. 1-18. DOI: 2027/spo.3521354.0019.006.
- Kojève, Alexandre. 2013. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013 (trad. A. Alonso Martos, ed. R. Queneau).
- Korsgaard, Christine M. 2000. *Las fuentes de la normatividad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, ed. Onora O'Neill).
- Korsgaard, Christine M. 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Korsgaard, Christine M. 2009. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Korsgaard, Christine M. 2011. "Self-Constitution and Irony", en Jonathan Lear, *A Case for Irony*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), pp. 75-83.
- Koselleck, Reinhart. 1993. "Introducción", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona (trad. Norberto Smilg), pp. 13-18.
- Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia (ed. Faustino Oncina Coves).
- Koselleck, Reinhart. 2007. "¿Existe una aceleración de la historia?", en Josetxo Beriain & Maya Aguiluz Ibarгүйen (eds.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, pp. 319-345.
- Koselleck, Reinhart. 2013. "Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico", en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona (trad. Daniel Innerarity), pp. 43-92.

- Koselleck, Reinhart. 2013. "Estratos del tiempo", en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona (trad. Daniel Innerarity), pp. 35-42.
- Kotz, David M. 2015. *The Rise and Fall of Neoliberal Capitalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Kotz, David M. 2018. "¿El fin de la era neoliberal? Crisis y reestructuración en el capitalismo estadounidense", *New Left Review (Español)*, vol. 113, no. Nov-Dic, pp. 31-60.
- La Boétie, Étienne de. 2022. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Akal, Tres Cantos, (Madrid) (trad. Jorge Alvarez Yáguiez).
- Lacan, Jacques. 2004. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques. 2004. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lafont, Cristina. 1993. *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid.
- Laitinen, Arto. 2002. "Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 45, no. 4, pp. 463-478. DOI: 10.1080/002017402320947559.
- Laplanche, Jean. 1987. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. Silvia Bleichmar).
- Laplanche, Jean. 2001. "Pulsión e instinto", *Revista de Psicoanálisis (APA)*, vol. 58, no. 1, pp. 23-36.
- Laplanche, Jean. 2012. *La angustia (Problemáticas I)*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. Carmen Michelená).
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica, siglo XXI*, Buenos Aires (trad. Víctor Goldstein).
- Laval, Christian & Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona (trad. Alfonso Díez).
- Layton, Lynne. 2008. "Relational Thinking: From Culture to Couch and Couch to Culture", en Simon Clarke, Herb Hahn & Paul Hoggett (eds.) *Object Relations and Social Relations. The Implications of the Relational Turn in Psychoanalysis*, Karnac, London, pp. 1-24.
- Lear, Jonathan. 1998. *Open Minded. Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Lear, Jonathan. 2008. "The Slippery Middle," en Axel Honneth, *Reification*, Oxford University Press, pp. 131-32.
- Lear, Jonathan. 2015² *Freud*, Routledge, Oxon, UK & New York.
- Lear, Jonathan. 2017. *Wisdom Won from Illness*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- Lefort, Claude. 2008. "El nombre de uno", en Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar, La Plata, Argentina, pp. 113-166.
- Leibniz, G.W.F. 2001. *Monadología: principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid (trad. J. Velarde Lombraña).
- Lepold, Kristina. 2019. "Examining Honneth's Positive Theory of Recognition", *Critical Horizons*, vol. 20, no. 3, pp. 246-261. DOI: 10.1080/14409917.2019.1644810.
- Lepold, Kristina. 2021. "How Should We Understand the Ambivalence of Recognition? Revisiting the Link Between Recognition and Subjection in the Works of Althusser and Butler", en Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 129-160.

- Lepold, Kristina. 2021. *Ambivalente Anerkennung*, Campus Verlag, Frankfurt/M.
- Lévinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca (trad. Miguel García-Baró).
- Lévinas, Emmanuel. 2005. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires (trad. Nilda Prados).
- Loewald, Hans W. 1980. *Papers on Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven.
- Loewald, Hans W. 1988. *Sublimation. Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven.
- Lohmann, Georg. 1994. "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", en Hinrich Fink-Eitel & Georg Lohmann (eds.) *Zur Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 266-292
- Loick, Daniel. 2011. *Kritik der Souveränität*, Campus, Frankfurt/M..
- Loick, Daniel. 2016. *Der Missbrauch des Eigentums*, August Verlag, Köln.
- Loick, Daniel. 2017. *Juridismus - Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Suhrkamp, Berlin.
- Loick, Daniel. 2018. "Law without violence", en Christoph Menke (ed.) *Law and Violence: Christoph Menke in Dialogue*, Manchester University Press, Manchester, pp. 96-111.
- López Álvarez, Pablo. 2006. "La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política", en Julián Marrades Millet, Julián & Nicolás Sánchez Durá (eds.) *La guerra*. Valencia: Pre-Textos, pp. 161-184.
- Lovett, Frank & Philip Pettit. 2009. "Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program", *Annual Review of Political Science*, vol. 12, no. 1, pp. 11-29.
- Lovett, Frank. 2010. *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Löw-Ber, Martin. 2004. "Rigidity: The Strange Preference for Compulsion", en Thomas Schramme & Johannes Thome (eds.) *Philosophy and Psychiatry*, W. de Gruyter, Berlin; New York, pp. 257-269.
- Löwith, Karl. 2006. "Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo* (1942/1943)", en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México D. F., pp. 91-126.
- Lübbe, Hermann. 1992. "Gegenwartsschrumpfung", en Ralph Kray, K. Ludwig Pfeiffer & Thomas Studer (eds.) *Autorität: Spektren harter Kommunikation*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 78-91.
- Luhmann, Niklas. 2005. *El arte de la sociedad*, Herder, Madrid (trad. J. Torres Nafarrete).
- Lukàcs, Georg. 1969. "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona (trad. Manuel Sacristán), pp. 123-266.
- Lukàcs, Georg. 2010. *Teoría de la Novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Godot, Buenos Aires (trad. M. Ortelli).
- MacIntyre, Alasdair. 2013. *Tras la virtud* Espasa, Barcelona (trad. A. Valcárcel).
- Makari, George. 2012. *Revolución en mente. La creación del psicoanálisis*, Sexto Piso, Barcelona (trad. Daniela Morábito Rojas).
- Malabou, Catherine. 2013. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia & Ediciones La cebra, Buenos Aires (trad. Cristóbal Durán).
- Marcuse, Herbert. 1971. *Un ensayo sobre la liberación*, Mortiz, México (trad. Juan García Ponce revisada por J. G. T).

- Marcuse, Herbert. 1973. *Contrarrevolución y revuelta*, J. Mortiz, México (trad. Antonio González de León).
- Margalit, Avishai. 2001. "Recognition II: Recognizing the Brother and the Other", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 75, no. 1, pp. 127-139.
- Marin, Louis. 2023. "La gramática real del rostro", en *El arte del retrato*, Sb editorial, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, (trad. Jorge Rizo, ed. Pierre-Antoine Fabre), pp. 111-130.
- Markell, Patchen. 2003. *Bound of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
- Marx, Karl. 1982. "Cartas cruzadas en 1843", en *Escritos de juventud*, FCE, México, (trad. Wenceslao Roces), pp. 441-460.
- Marx, Karl. 1982. "Sobre la cuestión judía", en *Escritos de juventud*, FCE, México, (trad. Wenceslao Roces), pp. 461-490.
- Marx, Karl. 2002. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid (trad. J.M. Ripalda y ed. Ángel Prior Olmos).
- Marx, Karl. 2014. *El capital. Crítica de la economía política. Libro I-Tomo I. El proceso de producción del capital*, Akal, Madrid (trad. Vicente Romano García).
- Marx, Karl. 2018. *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid (trad. introducción y notas de Francisco Rubio Llorente).
- Mason, Andrew. 2000. *Community, Solidarity and Belonging*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCarthy, Thomas. 1987. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Técnos, Madrid (trad. Manuel Jiménez Redondo).
- McCumber, John. 2009. "Hegel and the Logic of History", en Will Dudley (ed.) *Hegel and History*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 69-84.
- McDowell, John H. 1998. "Two Sorts of Naturalism", en *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 167-197.
- McDowell, John H. 2002. "Response", en Nicholas H. Smith (ed.) *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London and New York, pp. 269-305.
- McDowell, John H. 2003. *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca (trad. M.A. Quintana).
- McIntyre, Katharine M. 2019. "Recognizing Freedom", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 45, no. 8, pp. 885-906. DOI: 10.1177/0191453718803419.
- Mead, George Herbert. 1993. *Espíritu, persona y sociedad : desde el punto de vista del conductismo social*, Ediciones Paidós, México, D.F. (trad. Charles W. Morris).
- Meehan, Johanna. 2011. "Recognition and the Dynamics of Intersubjectivity", en Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden and Boston, pp. 89-124.
- Meier, Christian. 2012. *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford University Press, Oxford (trad. Jefferson Chase).
- Merleau-Ponty, Maurice. 1971. *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid (trad. Francisco Pérez Gutiérrez).
- Mill, John Stuart. 2019. *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid (trad. Pablo de Azcárate).
- Miller, David. 1999. *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Mitchell, Stephen A. & Margaret J. Black. 2004. *Más allá de Freud: Una historia del pensamiento psicoanalítico moderno*, Herder, Barcelona (trad. Roberto H. Bernet).
- Mitchell, Stephen A. 2000. *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*, Analytic Press, Hillsdale, NJ.

- Montaigne, Michel de. 2011. "De la experiencia", en *El cuidado del sí. Ensayos (Introducción y edición de Daniel Mielgo Bregazzi)*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 2017-291.
- Moore Jr, Barrington. 1996. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, Instituto de Investigacione Sociales, México (trad. Sara Sefchovich).
- Moran, Richard. 2001. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton.
- Moreno Pestaña, José Luís & José Manuel Romero Cuevas (eds.) 2022. *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Akal, Tres Cantos, Madrid.
- Mühle, Maria. 2014. "A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault", en Vanessa Lemm & Miguel Vatter (eds.) *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, Fordham University Press, New York, pp. 77-97.
- Müller, Heiner. 1986. *La maquinahamlet*, Cántiga, Madrid (trads. Antonio Fernández Lera, Max Egolf & Sefa Bernetr).
- Nagel, Thomas. 1996. *Una visión de ningún lugar*, FCE, Mexico D.F. [1986].
- Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge.
- Neuhouser, Frederick. 2008. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Neuhouser, Frederick. 2011. "The Idea of a Hegelian 'Science' of Society", en S. Houlgate & M. Baur (eds.) *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, pp. 281-296.
- Neuhouser, Frederick. 2017. "The Method of the Philosophy of Right", en D. James (ed.) *Hegel's Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 16-36
- Neumann, Franz L. 1978. "Angst und Politik (1954)", en *Wirtschaft, Staat, Demokratie : Aufsätze 1930-1954*, Suhrkamp, Frankfurt/M. (ed. Alfons Söllner)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2013. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid (trad. Andrés Sánchez Pascual)
- Norris, Andrew. 2007. "Willing and Deciding: Hegel on Irony, Evil, and the Sovereign Exception", *Diacritics*, vol. 37, no. 2/3, pp. 135-156. <http://www.jstor.org/stable/20204169>.
- Norris, Andrew. 2017. "Beyond the State of Exception: Hegel on Freedom, Law, and Decision", en George Edmondson & Klaus Mladek (eds.) *Sovereignty in Ruins: A Politics of Crisis*, Duke University Press, Durham, pp. 239-272.
- Novakovic, Andreja. 2017. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)
- Novakovic, Andreja. 2019. "Hegel's Real Habits", *European Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 4, pp. 882-897. DOI: 10.1111/ejop.12451.
- Ogden, Thomas H. 1994. *Subjects of Analysis*, Karnac Books Ltd., London, U.K.
- Oliver, Kelly. 2001. *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- O'Neill, John. 1998. "Parsons' Freud", *Cultural Values*, vol. 2, no. 4, pp. 518-532. DOI: 10.1080/14797589809359313
- Ottmann, Henning. 2017². "Die Weltgeschichte (§§ 341–360)", en Ludwig Siep (ed.) *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, vol. 9)*, De Gruyter, Berlin, pp. 281-298.
- Parsons, Talcott. 1935. "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", *International Journal of Ethics*, vol. 45, no. 3, pp. 282-316.

- Parsons, Talcott. 1983. *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México, Trillos.
- Pascal, Blaise. 2019². *Pensamientos*, Alianza, Madrid, [1670] (trad. Xavier Zubiri).
- Patterson, Orlando. 1993. *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*, Andrés Bello, Santiago, Chile (trad. Oscar Luis Molina).
- Peck, Jamie. 2012. "Neoliberalismo y crisis actual", *DAAPGE*, año 12, no. 19, pp. 7-27.
- Petherbridge, Danielle (ed.) 2011. *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden and Boston.
- Petherbridge, Danielle. 2013. *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lexington Books, New York & Plymouth, UK.
- Pinkard, Terry. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge; New York.
- Pinkard, Terry. 1999. "Virtues, Morality, and Sittlichkeit: From Maxims to Practices", *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2, pp. 217-238.
- Pinkard, Terry. 2002. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pinkard, Terry. 2004. "Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein", en Christoph Halbig, Michael Quante & Ludwig Siep (eds.) *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 254-294
- Pinkard, Terry. 2007. "Liberal Rights and Liberal Individualism Without Liberalism: Agency and Recognition", en Espen Hammer (ed.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, London & New York, pp. 206-224.
- Pinkard, Terry. 2011. "Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung", en Thomas Khurana & Christoph Menke (eds.) *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, August Verlag, Berlin, pp. 25-60.
- Pinkard, Terry. 2011. "Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung", en Thomas Khurana & Christoph Menke (eds.) *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, August Verlag, Berlin, pp. 25-60.
- Pinkard, Terry. 2012. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Pippin, Robert B. 2008. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pippin, Robert B. 2011. "On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself" ("Begierde überhaupt")", en Heikki Ikäheimo & Arto Laitinen (eds.) *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden and Boston, pp. 53-84.
- Pippin, Robert B. 2015. "Axel Honneth's Hegelianism", en *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago; London, pp. 117-138.
- Plessner, Helmuth. 2007. *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Trotta, Madrid (trads. Ll. Duch & L. García).
- Quadflieg, Dirk. 2019. *Vom Geist der Sache. Zur Kritik der Verdinglichung*, Campus, Frankfurt/M. & New York.
- Quante, Michael. 2010. *El concepto de acción de Hegel*, Anthropos & UAM, Barcelona & México (trad. D. Barreto González).
- Quante, Michael. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin.
- Ranchio, Filippo. 2016. *Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- Raphael, David D. 2007. *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, John. 1974. "Dos conceptos de regla", en Philippa Foot (ed.) *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, , pp. 210-247. (trad. Manuel Arbolí).
- Rawls, John. 1995. *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México (trad. Sergio René Madero Báez).
- Rawls, John. 1997. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México (trad. María Dolores González).
- Rawls, John. 2012. *La justicia como equidad: Una reformulación*, Paidós, Barcelona (trad. Andrés de Francisco, ed. Erin Kelly).
- Raz, Joseph. 1988. *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- Rebentisch, Juliane. 2012. *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Suhrkamp, Berlin.
- Reckwitz, Andreas & Hartmut Rosa. 2022. *Tardomodernidad en crisis. Por un horizonte social alternativo*, Ned Ediciones, Barcelona (trad. Alexis E. Gros).
- Reckwitz, Andreas. 2016. *Kreativität und soziale Praxis :Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Transcript, Bielefeld.
- Reckwitz, Andreas. 2020. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Suhrkamp, Berlin.
- Reckwitz, Andreas. 2022. *El fin de las ilusiones. Política, economía y cultura en la modernidad tardía*, Nola editores, Madrid (trad. Luciano Elizaincín).
- Ricoeur, Paul & Olivier Mongin, "Respuestas a algunas preguntas, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur y otros", en Gabriel Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, UAM, 1997, pp. 437-456.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid (trad. A. Suárez).
- Ricoeur, Paul. 2003. "Técnica y no técnica en la interpretación" en *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, pp. 165-180.
- Riedel, Mangfred. 2016. "Naturaleza y libertad en la Filosofía del derecho de Hegel [1973]", en A. Pelczynski (ed.) *Hegel y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 211-232.
- Rödl, Sebastian. 2007. *Self-Consciousness*, Harvard Univ. Press, Cambridge.
- Rödl, Sebastian. 2011. "Selbstgesetzgebung", en Thomas Khurana & Christoph Menke (eds.), *Paradoxien der Autonomie*, August Verlag, Berlin, pp. 91-112.
- Rojas Hernández, Mario. 2011. *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, estado racional*, Editorial ITACA, Mexico, D.F.
- Rolo, Duarte. 2019. "Psychoanalysis and Critical Theory: A New Quarrel about Revisionism?", *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 26, no. 1, pp. 31-42. DOI: 10.1111/1467-8675.12390.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Berlin.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Alienación y aceleración : hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz, Madrid.

- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, Katz, Madrid & Buenos Aires (trad. Alexis E. Gros).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1998. *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1998 (Trad. Mauro Armiño).
- Rousseau, Jean-Jacques. 2014. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Biblioteca Nueva, Madrid (ed. & trad. Eduardo Maura & Clara Navarro).
- Rózsa, Erzsébet. 2005. *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Wilhelm Fink, München.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London; New York, Continuum.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag, Frankfurt/M.; New York.
- Saar, Martin. 2009. "Genealogische Kritik", en Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (eds.) *Was ist Kritik? Immanenz und Transzendenz - Konstellationen philosophischer Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., pp. 247-265.
- Saar, Martin. 2013. "Analytik der Subjektivierung. Umriss eines Theorieprogramms", en Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer & Norbert Ricken (eds.) *Techniken der Subjektivierung*, Wilhelm Fink, Paderborn, pp. 17-28.
- Saar, Martin. 2020. "Immanent Normativity and the Fact of Domination: Notes on "Immanent Critique"", en Julia Christ, Kristina Lepold, Daniel Loick & Titus Stahl (eds.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*, Rowman & Littlefield, London & New York, pp. 51-66.
- Saar, Martin. 2021. "Immanente Normativität", en Rainer Forst & Klaus Günther (eds.) *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Berlin, pp. 139-162.
- Saint-Just, Louis Antoine de. 2006. "Sobre el juicio de Luis XVI", en *La libertad pasó como una tormenta. Textos del periodo de la Revolución Democrática Popular*, Viejo Topo, Barcelona, (trad. y ed. Carlos Valmaseda), pp. 53-60.
- Santner, Eric L. 2012. *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago.
- Särkelä, Arvi & Arto Laitinen. 2018. "Between Normativism and Naturalism: Honneth on Social Pathology", *Constellations*, vol. 26, no. 2, pp. 286-300. DOI: doi:10.1111/1467-8675.12388.
- Schaub, Jörg. 2015. "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory", *Critical Horizons*, vol. 16, no. 2, pp. 107-130. DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000043.
- Schaub, Jörg. 2019. "Aesthetic Freedom and Democratic Ethical Life: A Hegelian Account of the Relationship between Aesthetics and Democratic Politics", *European Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 1, pp. 75-97. DOI: 10.1111/ejop.12403.
- Scheler, Max. 2003. "Sobre el fenómeno de lo trágico", en *Gramática de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, pp. 203-226.
- Schieder, Rolf. 2018. "Der »culte de l'individu« als Zivilreligion des Westens: Eine praktisch-theologische Relektüre von Durkheim, Foucault und Boltanski", en Magnus Schlette (ed.) *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt, pp. 287-312.
- Schink, Philipp. 2019. *Grundrisse der Freiheit*, Campus Verlag, Frankfurt/M. & New York.

- Schlette, Magnus. 2013. *Die Idee der Selbstverwirklichung*, Campus, Frankfurt/M.
- Schlette, Magnus. (ed.) 2018. *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Campus Verlag, Frankfurt/M.
- Schmitt, Carl. 1993. *Hamlet o Hécuba*, Valencia, Pre-Textos (trad. R. García Pastor)
- Schneewind, Jerome B. 2009. *La invención de la autonomía: Una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, México D.F. (trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas).
- Searle, John R. 1997. *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós (trad. Antoni Domènech)
- Seel, Martin. 2014. *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, S. Fischer, Frankfurt/M..
- Siep, Ludwig. 1989. “¿Qué significa: ‘superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel?”, en Gabriel Amengual (ed.) *Estudios sobre la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*, CEPC, Madrid, pp. 171-194.
- Siep, Ludwig. 2010. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels : Aufsätze 1997-2009*, Fink, Paderborn; München.
- Smith, Nicholas H. (ed.) 2002. *Reading McDowell. On ‘Mind and World’*, Routledge, London and New York.
- Sparti, Davide. 2000. “Responsiveness as Responsibility: Cavell's reading of Wittgenstein and King Lear as a source for an ethics of interpersonal relationships”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, no. 5, pp. 81-107.
- Sparti, Davide. 2009. “Acknowledging acknowledgment: significados y funciones de una categoría cavelliana”, en D. Pérez Chico & M. Barroso Ramos (eds.) *Encuentros con Stanley Cavell*, pp. 243-262.
- Stahl, Titus. 2013. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt/M.
- Stahl, Titus. 2014. “Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 62, no. 2, pp. 239-259. DOI: 10.1515/dzph-2014-0019.
- Stahl, Titus. 2021. “Recognition, Constitutive Domination, and Emancipation”, en Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (eds.) *Recognition and Ambivalence: Axel Honneth, Judith Butler and Beyond*, Columbia University Press, New York, pp. 161-190.
- Stern, Daniel N. 2005. *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*, Paidós, Barcelona (trad. Jorge Piatigorsky).
- Sutherland, John D. 1980. “The British Object Relations Theorists: Balint, Winnicott, Fairbairn, Guntrip”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 28, no. 4, pp. 829-860. DOI: 10.1177/000306518002800404.
- Szondi, Peter. 2011. “Tentativa sobre lo trágico”, en *Teorías del drama moderno (1888-1950). Tentativas de lo trágico*, Madrid, Dykinson (trad. Javier Orduña), pp. 245-297.
- Taylor, Charles. 1994. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona (trads. Carlos Thiebaut & Pablo Carbajosa Pérez).
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona (trad. Ana Lizón).
- Taylor, Charles. 1997. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona (trad. Fina Birulés).
- Taylor, Charles. 2001. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México (trad. Mónica Utrilla de Neira).

- Taylor, Charles. 2010. "Hegel and the Philosophy of Action", en Arto Laitinen & Constantine Sandis (eds.) *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, pp. 22-41.
- Taylor, Charles. 2010. *Hegel*, Anthropos, Barcelona (trads. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía & Pablo Lazo Briones).
- Taylor, Charles. 2014. *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. (trad. Juan José Utrilla).
- Theunissen, Michael. 1982. *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, De Gruyter, Berlin.
- Thomä, Dieter. 2015². *Erzähle dich Selbst: Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Suhrkamp, Berlin.
- Thompson, Michael. 2008. *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- Trautmann, Felix. 2018. *Das Imaginäre der Demokratie: politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft*, Konstanz University Press, Paderborn.
- Tugendhat, Ernst. 1993. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, México D.F. (trad. Rosa Helena Santos-Ihlau).
- Tugendhat, Ernst. 2004. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*, Gedisa, Barcelona (trd. Mauricio Suárez Crothers).
- Turner, Victor W. 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid (trad. B. García Ríos).
- Van den Brink, Bert & David Owen (eds.) 2007. *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vázquez García, Francisco. 2018. *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Velleman, J. David. 2014. *Yo a yo: Ensayos sobre el ser y la identidad*, Machado Libros, Boadilla del Monte (Madrid) (trad. Mariano Luis Rodríguez González).
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2016. "Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología", en Rodrigo Castro Orellana & Adán Salinas Araya (eds.) *La actualidad de Michel Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid, pp. 185-212.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2016. "Latencia: La elaboración de la experiencia originaria", *Dianoia: anuario de Filosofía*, vol. 61, no. 76, pp. 3-28.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2017. *Imperio, reforma y modernidad. Vol. I., La revolución intelectual de Lutero*, Guillermo Escolar, Madrid.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2020. "Precarious Lives: A Reflection on the Ontology of the Present", en Borvitz Sieglinde (ed.) *Prekäres Leben: Das Politische und die Gemeinschaft in Zeiten der Krise*, transcript Verlag, Bielefeld, pp. 37-58.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2020. *Neoliberalismo como teología política*, NED Ediciones, Barcelona.
- Walzer, Michael. 1986. *Éxodo y revolución*, Per Abbat, Buenos Aires (trad. Mirta Rosemberg).
- Weber, Max. 1973. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, (trd José Luis Etcheverry).
- Weber, Max. 1992. "Politik als Beruf", en *Max Weber Gesamtausgabe*, Vol. 17 (eds. W. Mommsen et all.), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 157-252.

- Weber, Max. 2001. "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva (1913)", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, (trad. J.L. Etcheverry), pp. 175-221.
- Weber, Max. 2007. *La política como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Weber, Max. 2014. *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México DF (trads. José Medina Echavarría, Juan Roura-Parella, Eugenio Imaz *et al.*, ed. Francisco Gil Villegas M.).
- Weber, Max. 2018. "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 12, *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908–1917*, Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 389-440.
- Wellmer, Albrecht. 1996. "Modelos de libertad en el mundo moderno", en *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, Ediciones Cátedra, Madrid, (trad. Manuel Jiménez Redondo), pp. 41-76.
- Wesche, Tilo. 2003. *Kierkegaard: Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart.
- Westphal, Kenneth. 1993. "The Basic Context and Structure of Hegel's 'Philosophy of Right'", en F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, , pp. 234-269.
- Whitebook, Joel. 1979. "The Problem of Nature in Habermas", *Telos. Critical Theory of the Contemporary*, vol. 1979, no. 40, pp. 41-69.
- Whitebook, Joel. 1989. "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious", *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, no. 86, pp. 225-244. DOI: <https://www.jstor.org/stable/40369870>.
- Whitebook, Joel. 1996. "The Problem of Nature in Habermas", en David Macauley (ed.) *Minding Nature : The Philosophers of Ecology*, Guilford Press, New York, pp. 283-317.
- Whitebook, Joel. 1996. *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, Boston, MA.
- Whitebook, Joel. 2001. "Mutual Recognition and the Work of the Negative", en William Rehg & James Bohman (eds.) *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge, MA and London, pp. 257-291.
- Whitebook, Joel. 2001. "Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen", *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 55, no. 8, pp. 755-789.
- Whitebook, Joel. 2004. "Hans Loewald: A Radical Conservative", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 85, no. 1, pp. 97-115. DOI: 10.1516/002075704322798969.
- Whitebook, Joel. 2004. "Omnipotence and Radical Evil: On a Possible Rapprochement between Hannah Arendt and Psychoanalysis", en S. Benhabib & N. Fraser (eds.) *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 243-258.
- Whitebook, Joel. 2004. "The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis", en Fred Rush (ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, pp. 74-102.
- Whitebook, Joel. 2008. "First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis", *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 382-389. DOI: 10.1111/j.1467-8675.2008.00498.x.
- Whitebook, Joel. 2008. "Hans Loewald, Psychoanalysis, and the Project of Autonomy", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 56, no. 4, pp. 1161-1187. DOI: 10.1177/0003065108326440.

- Whitebook, Joel. 2009. *Der gefesselte Odysseus: Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Campus Verlag, Frankfurt; New York.
- Whitebook, Joel. 2017. *Freud: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York.
- Whitebook, Joel. 2018. "Psychoanalysis and Critical Theory", en Peter Eli Gordon, Espen Hammer & Axel Honneth (eds.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Routledge, London, pp. 32-47.
- Whitebook, Joel. 2020. "On Human Sociability", en Julia Christ, Kristina Lepold, Daniel Loick & Titus Stahl (eds.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*, Rowman & Littlefield, London & New York, pp. 129-148.
- Whitebook, Joel. 2021. "Misuse of Winnicott: On Axel Honneth's appropriation of psychoanalysis", *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, vol. 28, no. 3, pp. 306-321. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12582>.
- Wiggershaus, Rolf. 2009. *La Escuela de Fráncfort*, Universidad Autónoma Metropolitana : Fondo de Cultura Económica, México, D.F. (trads. Marcos Romano Hassán & Miriam Mardureira).
- Wildt, Andreas. 1982. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Wildt, Andreas. 2005. "Anerkennung in der Psychoanalyse", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 53, no. 3, pp. 461-478. DOI: 10.1524/dzph.2005.53.3.461
- Willaschek, Marcus (ed.) 2000. *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster.
- Wingert, Lutz. 2006. "Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung", en Dieter Sturma (ed.) *Philosophie und Neurowissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 240-260.
- Winnicott, Donald W. 1981. *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Laia, Barcelona (trad. Jordi Beltrán).
- Winnicott, Donald W. 1995. *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona (trad. Mazía Floreal).
- Winnicott, Donald W. 2015. *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Barcelona (trad. Jordi Beltrán).
- Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona (trads. A. García Suárez & Ulises Moulines).
- Wollheim, Richard. 1973. *Freud*, Grijalbo, Barcelona.
- Wollheim, Richard. 1984. *The Thread of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yovel, Yirmiyahu. 1998. *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Yews*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Tres Cantos, Madrid (trad. Antonio J. Antón Fernández).
- Zumbusch, Cornelia. 2012. "Urgeschichte: Erzählungen vom Vorvergangenen bei Herder, Engels, Freud und Benjamin", en Ott, Michael & Döring, Tobias (eds) *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, Wilhelm Fink Verlag, München, pp. 137-153.
- Zurn, Christopher F. 2011. "Social Pathologies as Second-Order Disorders", en Danielle Petherbridge (ed.) *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden and Boston, pp. 345-370.
- Zurn, Christopher F. 2015. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, Polity Press, Malden, MA, Cambridge, UK.

Resumen

El presente trabajo busca el maridaje productivo entre dos propuestas filosóficas —las de Axel Honneth y Christoph Menke— en el que pueda desvelarse lo que se llamará *el entramado de la libertad*. El tratamiento de ambos autores es, sin embargo, desigual, pues se trata de buscar la complementariedad del segundo *con* el primero en base a sus limitaciones, es decir, las limitaciones de un “derecho de la libertad” en base a la comprensión de la “libertad como liberación”. Las dos referencias centrales para este programa son *Das Recht der Freiheit* (2011) —de Axel Honneth— y *Theorie der Befreiung* (2022) —de Christoph Menke—, y su punto de partida es la caracterización de sus dos aproximaciones a (o “inspiraciones” en) la obra de Hegel. Si bien la de Honneth se centra en los males o malestares de las sociedades contemporáneas sin sostenerse en abstracciones normativistas moralizantes, sino en la propia estructura de la normatividad inmanente a las mismas sociedades en base a la noción de “libertad social”, la de Menke, por otro lado, apuesta por la concepción general de que las contradicciones conceptuales de la realidad deben emerger ya en el pensarlas filosóficamente, de forma que los atolladeros y callejones sin salida se enfrenten, discutan y, en ocasiones, incluso se asuman como inevitables, este es el camino que lleva a la necesidad de comprender la “libertad como liberación” (radical). Esto es lo que quieren ofrecer los dos primeros capítulos de este trabajo bajo las rúbricas, respectivas, de una *terapéutica sin reconciliación* y una *dialéctica sin superación* (Parte I).

El siguiente paso en la argumentación (Interludio) es mostrar las *limitaciones inevitables* del marco teórico de un “derecho de la libertad” —el de Honneth— y como, a partir de aquí puede iniciarse un estudio más amplio: el del *entramado de la libertad*. Este trabajo, por tanto, no es un estudio (conceptual) sobre la libertad en el marco de una teoría de la justicia —o de la realización de un derecho de la libertad—, sino un estudio sobre el *entramado* (de la libertad) que quiere apuntar a un análisis de la sociedad que atisbe la posibilidad de plantearse recoger sus diferentes dimensiones. Por eso el resto del estudio no extiende el análisis de la sociedad de Honneth, sino que se dirige precisamente a replantear sus contornos —en base al planteamiento teórico (e incluso objeciones) de Menke—, y esto quiere decir: articular de *otra* forma la relación entre (pre-) *subjetividad* y *normatividad* (social).

Esta segunda parte (Parte II) se dirige, específicamente, a los escritos psicoanalíticos de Honneth y a su teoría del reconocimiento, si bien (re)planteando para cada uno las debidas reorientaciones en base a los estudios de Menke sobre “lo estético” y la segunda naturaleza de lo social, respectivamente (capítulos 3 y 4). Tras este recorrido se muestra en un *Balance* de resultados que concluye con una serie de “proyecciones” (a modo de conclusión) que intentan desvelar los cabos sueltos o caminos no seguidos que quizá el propio estudio requería. El entramado de la libertad —el objeto de estudio de este trabajo— se configura como el entramado de subjetividad y normatividad —el que va de la primera a la segunda en continuos caminos de ida y vuelta— en medio del cual se juega la posibilidad de nuestra libertad. Una libertad que caminará de la mano de las nociones centrales de ambos autores —finalmente como libertad (*en lo*) social y libertad como liberación radical (*de lo* social)— y que en su tratamiento se apostará una *relación dialéctica* entre ambas: entre la perspectiva terapéutica (sin reconciliación) y la dialéctica (sin superación).

Abstract

The present work seeks the productive marriage between two philosophical proposals—those of Axel Honneth and Christoph Menke— in the context of which what will be called *the fabric of freedom*. The treatment of both authors is, however, unequal, or unbalanced, since the object is seeking the complementarity of the second *with* the first based on its limitations, that is, the limitations of a “freedom’s right” based on the understanding of “freedom as liberation”. The two central references for this program are Axel Honneth’s *Das Recht der Freiheit* (2011) and Christoph Menke’s *Theorie der Befreiung* (2022), and their starting point is the characterization of their two approaches to (or “inspirations” in) Hegel’s work. On the one hand, Honneth’s focuses on the malaise of contemporary societies, without relying on moralizing and normativist abstractions, but on the very structure of the normativity immanent to the societies themselves based on the notion of “social freedom”. On the other hand, Menke’s focuses bets on the general conception that the conceptual contradictions of actuality must already emerge in thinking about them philosophically, so that quagmires and dead ends are confronted, discussed, and sometimes even assumed to be inevitable, this is the path that leads to the need to understand “freedom as (radical) liberation”. This is what the first two chapters want to offer under the respective titles of a *therapeutics without reconciliation* and a *dialectic without overcoming* (Part I).

The next step in the argument (Interlude) is to show the *inevitable limitations* of the theoretical framework of a “freedom’s right” —Honneth— and how, from here, a broader study can begin: the *fabric of freedom*. This work, therefore, is not a (conceptual) study of freedom within the framework of a theory of justice —or of the realization of freedom’s right— but a study of the *fabric* (or *entanglement* of freedom) that aims at an analysis of society that illuminate the possibility of considering its different dimensions. That is the reason why the rest of the study does not extend Honneth’s analysis of society, but rather aims precisely at rethinking its contours —based on Menke’s theoretical approach (and even objections)— and this means: articulating in a *different* way the relationship between (pre-)subjectivity and (social) normativity.

This second part (Part II) is specifically addressed to Honneth’s psychoanalytic writings and his theory of recognition, although (re)proposing for each the appropriate reorientations based on Menke’s studies on “the aesthetic” and the second nature of the social, respectively (chapters 3 and 4). After this way, the *Balance* show the of results before some “projections” (by way of conclusion) that try to unveil the loose ends or paths not followed. The fabric or entanglement of freedom—the object of study of this work—is configured as the network of subjectivity and normativity—the one that goes from the first to the second in continuous paths back and forth—in the middle of which the possibility of our freedom is at stake. A freedom that will go hand in hand with the central notions of both authors—finally as freedom *in* the social and freedom as radical liberation *from* the social—and that in its treatment will bet on a *dialectical relationship* between the two: between the therapeutic perspective (without reconciliation) and the dialectic (without sublation).

