

Crítica de la cultura y sociedad: Tres modelos

Santiago M. Roggerone

Centro de Historial Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - CONICET

santiagoroggerone@gmail.com

*Al revertirse de lo positivo, la crítica queda
domesticada de antemano y pierde su vehemencia.*

Theodor W. Adorno

¿De qué hablamos cuando hablamos de crítica de la cultura y sociedad? Conceder una respuesta a este interrogante conllevaría un trabajo exclusivamente dedicado a ello. No quisiera aquí, por lo tanto, partir de una afirmación tajante, efectuada de una vez y para siempre, ni mucho menos alimentar la expectativa de que al final de lo que sigue se proveerá una suerte de resolución o dictamen. La complejidad que entraña la pregunta formulada viene dada, obviamente, por la conjunción que enlaza dos sustantivos que, por lo demás, se hallan cargados de una muy amplia significación. Apelando al trabajo de un autor sobre el que más adelante volveré, sería relativamente sencillo, en efecto, establecer por separado qué es la crítica de la cultura o *artista* y la crítica de la sociedad o *social*: se trataría, en lo fundamental, de dos modalidades diferenciadas de ese ejercicio de discernimiento que es la crítica –una que a nivel de la reflexión teórica sobre el capitalismo moderno-occidental moviliza normativamente las fuentes de indignación colectivas del desencanto o inautenticidad y la opresión y otra que hace lo propio respecto a las fuentes de la miseria o desigualdad y el oportunismo o egoísmo– que, para bien o para mal, en las condiciones dadas se resisten a toda clase de concilio o ligazón (cfr. Boltanski y Chiapello, 2022, pp. 83-89).

Si este interrogante relativo al sentido último que posee la expresión *crítica de la cultura y sociedad* no puede aquí ser objeto de una plena y verdadera atención, lo que queda es abogar por que él se pliegue sobre sí mismo para, de esa manera, poder preguntarle a la pregunta *¿qué crítica, qué cultura, qué sociedad?* Me interesa, en especial, intentar arrojar algo de luz sobre lo primero, pues, en la exposición misma de tres modelos posibles de la crítica que se derivará de un más vasto y esencial esclarecimiento de lo que ella es, necesariamente habrá de determinarse algo sobre el significado de la cultura, la sociedad y los vínculos que existen tanto entre sí como con aquélla.

¿Qué es la *crítica*, entonces? ¿De qué hablamos cuando hablamos de ella? Como es sabido, las raíces de este término se hunden en el verbo griego *κρίνειν*, el cual literalmente quiere decir *discernir, analizar, separar*, y del que a su vez se derivan no sólo los vocablos *κριτικός* y *κριτική* –palabras, ambas, que atañen de modo directo a la tarea de la crítica– sino también el sustantivo *κρίσις*, traducido usualmente al castellano como *crisis*. Es que, como recientemente han recalcado Didier Fassin y Axel Honneth (2022, p. 8), existe una resuelta

intrincación entre la crisis y la crítica. Las crisis frecuentemente surgen de la crítica y la crítica por lo general emerge de las crisis. Tanto si se organizan en grupos o sindicatos como si se definen como intelectuales o activistas, o simplemente se trata de individuos insatisfechos con un cierto estado del mundo, las personas producen y responden a situaciones críticas con los instrumentos críticos que tienen a su alcance. En una época en que las crisis son tan frecuentemente naturalizadas y la crítica es tan a menudo impugnada, tiene sentido recordar hasta qué punto están íntimamente conectadas.

Más allá de esto, es importante señalar, por otro lado, que, en tanto proyecto ilustrado y democrático –su presupuesto general es el de la *Mündigkeit* o mayoría de edad–, la crítica rebasa el horizonte de la antigüedad, sellando su destino junto al de la modernidad y la irrupción de aquella relación social del capital que en lo eventual terminaría metabolizándolo todo. Es imposible, en efecto, establecer algo sobre la crítica sin inscribirla en lo que el historiador alemán Reinhart Koselleck (2009) –alguien que en su momento, dicho sea de paso, también se preocupó por la previamente aludida mutua compenetración de la *κρίνειν* y la *κρίσις* (cfr. Koselleck, 2007)– denomina *Sattelzeit*, el decisivo período bisagra o de montura conceptual que acontece y se despliega entre los siglos XXVIII y XIX. Es necesario hacer referencia, por consiguiente, a las iniciativas filosóficas del llamado idealismo alemán y, en particular, a la triple crítica kantiana de la razón pura, la razón práctica y la facultad de

juzgar. Hay que nombrar, asimismo también, a Hegel, en quien la crítica se asocia a la negatividad, quedando asimilada al acto mismo del abordaje dialéctico de la totalidad. En el hegelianismo de izquierdas, el cual en buena medida surge en denodada discrepancia con la tesis de que lo real es racional, y en particular en Marx –con seguridad, el más grande de los herederos díscolos del filósofo germano–, la crítica se radicaliza deviniendo de hecho implacable, pues su blanco pasa a ser ni más ni menos que la propia integridad del estado de cosas existente.

En el transcurso del siglo XX, una tradición de pensamiento haría de esta peculiar crítica materialista, de naturaleza no dogmática o paternalista, y por ende eminentemente reflexiva e inmanente o reconstructiva, un verdadero santo y seña. Me refiero, desde ya, a la tradición de la teoría crítica de la sociedad de la llamada Escuela de Fráncfort del Meno, la cual, en contraposición a toda forma tradicional de conocimiento, hubo de adjetivar como *crítica* a la teoría por cuyo desarrollo abogó. Tal adjetivación, sin embargo, fue muy poco inocente. En lo fundamental, este acto de nominación formó parte de una estrategia tan espuria como esópica: la de eludir la invocación del marxismo. Habiendo obtenido sus principales determinaciones gracias a las intervenciones de sus tres grandes *haches* –esto es, por supuesto, Max Horkheimer, Jürgen Habermas y el ya mencionado Honneth–, esta tradición se ha descentrado, ampliado, pluralizado y generalizado hasta el punto de remitir en la actualidad, mediante una denominación que no deja de ser fortuita y contingente, a “cualquier forma políticamente inflexionada de teoría cultural, social o política que posea objetivos críticos, progresistas o emancipatorios”, abarcando casi todo “el trabajo que se realiza bajo los estandartes de la teoría feminista, la teoría queer, la teoría crítica de la raza y la teoría poscolonial y decolonial” (Allen, 2016, p. xi). Irónica o paradójicamente, se ha convertido también en un recurso empleado para conceptualizar aquello que en principio, a su través, había sido objeto de un estridente y escandaloso soslayo –durante las últimas décadas, en efecto, el marxismo ha tendido a ser tenido cada vez más como una teoría crítica de la modernidad capitalista o, incluso, de la lucha social y la transformación del mundo.

En lo que específicamente atañe a los abordajes de la pregunta por la crítica, el exponente clave de esta tradición es y seguirá siendo, desde ya, Theodor W. Adorno, artífice principal de la Teoría Crítica con mayúsculas y verdadero mandamás de la supuesta Escuela de Fráncfort. En el contexto de unos modelos que se preciaban, justamente, de críticos, por lo demás ofrecidos en las compilaciones de ensayos *Prismas*, *Sin imagen directriz*, *Intervenciones* y *Consignas*, el autor no dudó en tematizar a la crítica en cuanto tal como una “fisiognomía social” mediante la cual puede descifrarse “qué sale a la luz” en los fenómenos

culturales “de la tendencia de la sociedad a través de la cual se realizan los intereses más poderosos” (Adorno, 2008, p. 21).

Salteo aquí, de forma deliberada, la densa madeja argumental sobre los vínculos existentes entre el conocimiento crítico y el interés emancipatorio, fundamentalmente tejida a lo largo de un derrotero histórico-intelectual centenario que se extiende desde Horkheimer hasta Honneth a través de Habermas. Me interesa continuar arrojando luz sobre el enigma *¿qué es la crítica?* –un enigma, es bueno subrayarlo, que durante el siglo XX ha sido atendido no sólo por los miembros de esta peculiar Escuela sino también, ejemplarmente, por alguien como Michel Foucault (2003, pp. 3-52; cfr., también, Jaeggi y Wesche, 2009)– apoyándome, sobre todo, en un conjunto de aportes contemporáneos de esta tradición, efectuados por una cuarta e incluso una quinta generaciones de investigadores alemanes que a su manera se encuentran ligados a ella.

Pienso en contribuciones como las de Titus Stahl (2013) o Rahel Jaeggi (2014, pp. 261-309), quienes, dialogando con su predecesor Honneth (2009, pp. 53-63), la tipología de la crítica social oportunamente por él propuesta y los más vastos debates filosóficos animados por John Rawls, Richard Rorty o Michael Walzer sobre la que dicha tipología a su manera se erige, han distinguido tres formas más o menos puras de la crítica. Estos teóricos críticos del presente que forman parte de una más amplia escena filosófico-social alemana en pleno desarrollo –a los nombres de Stahl y Jaeggi podrían añadirse, cuando menos, los de Martin Saar, Robin Celikates y Kristina Lepold– prefieren hablar no, como alguna vez hizo su maestro y principal referente intelectual, de construcción, reconstrucción y genealogía sino, más bien, de externalidad, internalidad e inmanencia. La autora de *Entfremdung, Kritik von Lebensformen y Fortschritt und Regression* plantea, en particular, que las tres modalidades de la crítica diferenciadas tienen orígenes distintos y pretensiones de validez que responden a parámetros normativos diversos.

Siempre siguiendo a Jaeggi y lo que se establece en la más amplia iniciativa de una teoría crítica de las formas de vida que es por ella desplegada contra la abstinencia ética, el paternalismo, el relativismo y el antipluralismo de la filosofía política y moral del liberalismo –por cuestiones procedimentales o de espacio, optaré por centrarme ante todo en esta peculiar propuesta teórica–, cabría decir, en primer lugar, que la crítica externa se basa en parámetros normativos foráneos o extraños a las prácticas e instituciones de una determinada sociedad que son objeto de cuestionamiento. Teniendo a Rawls como uno de sus máximos exponentes, esta forma de la crítica es de carácter constructivo y se apoya en estándares fuertes, dotados

de pretensiones de validez absolutas y universales que, por lo general, son formulados *ad hoc* o unilateralmente.

La crítica interna o contextualista, por su parte, no se encuentra articulada por ninguna pretensión de universalidad, pues extrae sus criterios de la comunidad o sociedad particular que es objeto de escrutinio o juicio. Poseyendo un carácter débil, relativista y en algún sentido conservador, y, por otro lado, encontrado en los pensadores comunitaristas a sus principales representantes, esta variedad de la crítica repara en las fallas que existen entre ciertos estándares normativos y lo que acontece a nivel de lo fáctico. Este tipo de crítica, vale decir, llama la atención sobre las inconsistencias o contradicciones internas que se dan entre determinadas normas y determinadas prácticas.

Encontrándose a medio camino de la externa y la interna, la crítica inmanente, por último, combina dialécticamente las pretensiones de validez universales de la primera con la situacionalidad de la segunda. Procediendo de forma interpretativa y reconstructiva, y hallando una manifiesta representación en el trabajo llevado a cabo por la tradición de la teoría crítica de la sociedad francfortiana, esta modalidad de la crítica se vale de estándares normativos que son inherentes a una determinada formación social dada. Ahora bien, esos estándares implícitos que la crítica inmanente procura explicitar se pretenden a sí mismos universales, pues responden no a un grupo específico sino a la praxis de la especie humana en su conjunto, cosa que por añadidura torna a aquella transformativa.

A continuación quisiera presentar tres modelos de esta versión inmanente de la crítica, los cuales, tomados por separado, podrían catalogarse, en cierto sentido, como subvariedades de ella. Vinculados de forma directa o indirecta y mayor o menormente a la tradición, los protagonistas de la elaboración teórica de estos modelos son cultores de perspectivas monistas de lo social que, además, poseen una naturaleza normativa que es resultado del influjo que la filosofía moral o práctica ejerce sobre sus trabajos. Las fuentes que informan a las iniciativas monistas de los autores considerados, vale decir, suponen el manejo de determinadas concepciones antropológicas y ciertas ideas a propósito de lo que, por irradiación directa de aquéllas, significa un comportamiento social correcto y lo que quiere decir vivir una buena vida y que pueda tener lugar, por lo tanto, algo así como la justicia. Estas fuentes permiten a dichos pensadores articular núcleos normativos –el reconocimiento mutuo o recíproco, la paridad participativa, la justificación– a través de los que se estructuran el conjunto de sus obras, haciendo posible el desenvolvimiento de una teoría crítica de la sociedad, una teoría política de la justicia y una sociología pragmática de la crítica.

Si bien, como he sugerido, los modelos en cuestión son ejemplos de una modalidad específica de la crítica –esto es, claro está, la inmanente–, lo son en grados diferentes o que al menos varían entre sí. El primero de ellos –a saber, el de Honneth– es, claramente, el que más se aproxima a las características de esta peculiar forma de la crítica. Probablemente debido a que sus forjadores se vinculan de manera periférica a la tradición de la teoría crítica alemana – si bien, desde el punto de vista geográfico-espacial, ocupan posiciones destacadas en los centros de producción de la industria académica global de las ideas emancipatorio-radicales, en términos institucionales e incluso disciplinares permanecen decididamente externos a aquélla–, los otros dos son bastante más impuros. Uno de ellos –el de Nancy Fraser– se halla dotado de ciertos elementos que, de hecho, lo acercan un poco a la crítica externa. El otro –el de Luc Boltanski– podría clasificarse incluso como un caso límite, en muchos sentidos más próximo a la crítica interna que a la inmanente.

Es a causa de lo anterior que, luego del esbozo de los modelos en cuestión –lo que seguidamente haré, más en concreto, es exponer los lineamientos generales de las obras por medio y a través de las cuales dichos modelos se articulan–, concluiré con esta ponencia efectuando una serie de consideraciones provisorias. En lo fundamental, estas apreciaciones me permitirán establecer algunas conjeturas hipotéticas sobre la actividad de la crítica de la cultura y sociedad y la variedad específicamente inmanente de ella.

Comienzo, entonces, por Honneth. El autor inicia su carrera influenciado por la teoría habermasiana de la acción comunicativa y preocupado por determinar la situación del marxismo a nivel de las ideas. En este contexto, en su tesis doctoral revisa el derrotero de la primera generación de la Escuela de Fráncfort a través de un contrapunto con la obra de Foucault, lo que le permite rechazar la priorización funcionalista de la economía entendiéndola como un déficit sociológico, impugnar la reducción de la antropología a la dimensión del trabajo, cuestionar las filosofías de la historia y la conciencia y reintroducir en el campo de la teoría crítica, por último, la problemática de la lucha social por el poder. Sin embargo, su intento de superar el déficit sociológico francfortiano y las limitaciones del marxismo más en general lo obliga a llevar a Habermas hasta sus límites y, siguiendo un camino que éste vislumbró tempranamente pero que no se atrevió a tomar, “*desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la ‘lucha por el reconocimiento’, una teoría normativa y sustancial de la sociedad*” (Honneth, 1997, p. 7) destinada, entre otras cosas, a dar cuenta de las formas de menosprecio en ella existentes. Una vez que esta peculiar empresa es puesta a punto mediante polémicas y actualizaciones de categorías como la de ideología o reificación, quien hasta hace muy poco tiempo fuera el director del mítico Instituto de Investigación

Social consigue articular una crítica de la sociedad de carácter ontológico y proceder descriptivo que, servida de una idea monista-normativa de lo que la buena vida implica –a saber, un reconocimiento intersubjetivo más o menos pleno–, diagnostica las patologías sociales del capitalismo. En un período algo más reciente, no obstante, esta crítica ha devenido algo más: “una teoría de la justicia” reconstructivamente desplegada “a partir de los requisitos mismos de las sociedades actuales” (Honneth, 2014, p. 16) –es decir, a partir de las dimensiones reconocitivas del amor, el derecho y la valoración social– mediante la cual a las patologías de la razón diagnosticadas pueden serles prescritas una serie de terapéuticas institucionales. Como resultado de ello, Honneth se ha abocado de lleno a una reactualización sistemática de la eticidad hegeliana y las ideas de libertad, democracia y socialismo –una reactualización mediante la cual pretende dar cuenta tanto del potencial moral como de las paradojas de las esferas de reconocimiento institucionalizadas en las relaciones personales, la economía de mercado capitalista y la vida público-política democrática.

En segundo lugar, Fraser. La pensadora norteamericana da sus primeros pasos dando cuenta, en el contexto de la tesis doctoral que escribe influenciada por la tradición analítica e igualitarista-liberal (inédita), del entrelazamiento que tiene lugar entre la crítica, la descripción y la narrativa al momento de analizar los procesos sociales. No obstante, sus verdaderos intereses se hallan ligados, desde un inicio, al posestructuralismo francés –atiende, en especial, al trabajo de Foucault– y la Escuela de Fráncfort, corrientes de pensamiento a las que dedica sendos estudios, y, por otro lado, a los debates suscitados en el seno del movimiento feminista. Estimulada por estos intereses, comienza pronto a conceder atención a los problemas del poder y la justicia. En *Iustitia Interrupta*, trabajo que en palabras de la propia Fraser (1997, pp. 3, 5) constituye “un diagnóstico de la condición ‘postsocialista’”, se postula la existencia de “un cambio [...] en el imaginario político, especialmente en los términos en los que se concibe la justicia”. La tesis de la autora es que ha tenido lugar un pasaje desde “la política social de la redistribución” hacia “la política cultural del reconocimiento” (Fraser, 1997, p. 10). Su intención, sin embargo, no es priorizar un tipo de política por sobre la otra sino más bien integrarlas. Es en este sentido que, habiéndose consagrado ya como profesora de teoría política en la New School for Social Research, entabla una serie de debates en los cuales defiende un paradigma bidimensional y global que comprende a la “*paridad de participación*” (Fraser y Honneth, 2006, p. 42) como concepto filosófico central, siendo complementado éste con las ideas de dualismo perspectivista y estrategia de reforma no reformista –sólo mediante tal paradigma, cree Fraser, puede articularse una teoría de la justicia no sectaria compatible con una diversidad de visiones

razonables de la buena vida. Más en lo reciente, la intelectual estadounidense ha redefinido dicho paradigma, de forma tal que las experiencias de (in)justicia continúan siendo tematizadas a través del prisma monista-normativo de la paridad participativa pero ahora por medio de una perspectiva no *bi* sino “*tridimensional*”, considerando así no sólo las cuestiones del reconocimiento cultural y la redistribución económica sino también la de la “*representación*” (Fraser, 2009, p. 22) política. Aboga, de esta forma, por trascender el horizonte de los Estados-nación westfalianos y, mediante ello, por que el problema de la justicia sea inscripto en el marco de un mundo crecientemente globalizado, en el que a la vez la hegemonía política neoliberal del orden social institucionalizado capitalista habría entrado en una crisis terminal, resultando asediada tanto por expresiones populistas progresivas como reaccionarias.

Finalmente, Boltanski. El pensador galo comienza su itinerario intelectual enrolado en las filas de la sociología crítica de Pierre Bourdieu y concediendo especial importancia a problemas asociados a la clase social y el cuerpo, y, concretamente en el contexto de su tesis doctoral, tematizando la constitución de *les cadres* ejecutivos ocurrida en el mundo empresarial francés entre la década de 1930 y mediados de la de 1950. Pronto, sin embargo, toma distancia de su mentor y, en el marco del Grupo de Sociología Política y Moral que anima en la prestigiosa Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, da vida a una sociología no ya *crítica* sino *de* la crítica. La misma, que a entender de Philippe Corcuff (2013, p. 33) forma parte de las “nuevas sociologías relacionistas” que irrumpen en la escena científico-social francesa durante los años ochenta y que se enmarca en el proyecto más amplio de una sociología de los regímenes de acción o compromiso, rechaza “la asimetría observada entre, por un lado, el esclarecido sociólogo” y, por otro, “las personas corrientes sumidas en la ilusión” (Boltanski, 2014, p. 45), lo que la conmina no a poner en entredicho la dominación padecida inconscientemente por los actores sino a orientarse de forma pragmática y describir modélicamente las competencias y prácticas cotidianas de justificación por éstos desplegadas. Es así que quedan perfilados los contornos de una teoría social influenciada por la filosofía moral o práctica, eminentemente antirrealista y relativista, cuyo núcleo monista-normativo se corresponde con lo que los actores sociales esperan, hacen, dicen, etc. basándose en los estándares dados en las lógicas político-comunales o *cités* en las que se hallan insertos. En un período algo más reciente, sin embargo, el autor ha revisado su programa, intentando compatibilizarlo cada vez más con el bourdieusiano. Ya no se vale únicamente de un aparato conceptual inspirado por la filosofía pragmática para determinar qué es justo o injusto para los actores según lo preestablece una serie delimitada de *cités* ordenadas internamente en función

del criterio de la *grandeur*, sino también de una cierta impugnación normativa de la realidad, situación que lo fuerza a ligar el análisis descriptivo del nuevo espíritu del capitalismo y las formas actuales de la dominación a la necesidad del relanzamiento de la crítica. Como resultado de ello, Boltanski (2014, p. 76) ha intentado promover “un compromiso entre la sociología y la crítica social”, cosa en verdad difícil –el autor, de hecho, terminaría desistiendo en su intento– ya que supone entrecruzar e integrar dos perspectivas –la de la sociología pragmática y la de la teoría crítica– que en principio parecerían ser mutuamente excluyentes, para reintroducir así la cuestión de la emancipación en el horizonte de preocupaciones de las ciencias sociales.

Más allá de la pureza o impureza de la que disponen y las importantes diferencias que existen entre sí, lo cierto es que los tres modelos individualmente configurados por las obras de Honneth, Fraser y Boltanski constituyen tres ejemplos más o menos vívidos de la variedad inmanente de la crítica. Para concluir con este trabajo, a continuación esbozaré una serie de reflexiones que se basan mayormente en el primero de los modelos considerados, un modelo mediante el cual, a decir verdad, la crítica ha terminado deviniendo “una terapéutica de lo social: cambiar al mundo”, gracias a lo hecho sobre todo por Honneth, ha pasado a ser, en efecto, “repararlo” (Kouvélakis, 2019, p. 28). Si existen las patologías sociales o de la razón, como actualmente propone este autor, es porque se ha terminado concibiendo la posibilidad de una normalidad y apuntando por ende hacia la normalización, cosa que revela “hasta qué punto la teoría ha interiorizado el orden social existente como horizonte último de lo pensable” (Kouvélakis, 2019, p. 518). En Honneth, además, se registran modulaciones específicas en lo concerniente a las dimensiones de la autonomía y la inmanencia, las cuales, desde los orígenes mismos de la Escuela de Fráncfort y las raíces que ella hunde en el hegelianismo de izquierdas y el marxismo, han marcado el pulso respecto a lo que una teoría crítica de la sociedad debería o no hacer. Es que, tal como señala Stathis Kouvélakis (2019, p. 528), en el caso del mayor exponente de la tercera generación de investigadores vinculados a esta peculiar Escuela,

la autonomía de la teoría ha quedado reducida a la gestión de un posicionamiento y patrimonio académicos, despojada de la dimensión interventora que Habermas encarnaba como intelectual público de referencia. En cuanto a la inmanencia, ella se identifica con una terapia al servicio de la integración social que elimina incluso los rastros de alteridad de las lógicas sistémicas que se alojaban en el ideal comunicacional habermasiano. En un contexto de

crecientes tensiones y polarización sociopolítica, bloquear cualquier intento de radicalizar la crítica parece ser ahora la función prioritaria de la teoría domesticada.

Respecto a la segunda de las dimensiones aludidas, cabría decir, más en general, que eso que ha sido y a su manera continúa siendo llamado inmanencia en verdad es “realismo capitalista”, aquella “idea muy difundida” de acuerdo a la cual, como alguna vez estableciera el escritor, crítico y teórico de la cultura británico Mark Fisher (2016, p. 22), “el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa”. En el caso de Honneth, la autonomía inherente al proyecto de una teoría crítica, además, es casi nula, pues la naturaleza del peculiar socialismo democrático y normalizante por él defendido es la de un posibilismo aséptico tan estatista como reformista. Por lo demás, puede decirse que la creencia en el progreso, el eurocentrismo inherente a la perspectiva adoptada, el foco puesto en unas instituciones que se asientan sobre el colonialismo, la opresión y la explotación, cierta empatía con el estado de cosas existente que de dicha focalización se deriva, el reemplazo de las contradicciones estructurales por las paradojas normativas y una más general desatención al plano de las luchas sociales han conducido al autor a terminar de limar el filo radical que la variedad francfortiana de teoría crítica alguna vez pudiera haber tenido.

Y si de Honneth y la versión eminentemente francfortiana de teoría crítica se trata, cabría recordar que, unos meses antes de su muerte en los Alpes suizos, Adorno (2009, p. 699) impartió una conferencia radial dedicada a “la crítica en su relación con la política”. En ese contexto, luego de advertir que “[e]l sustantivo ‘crítica’” solía “aparecer seguido por el adjetivo ‘constructiva’” – “[s]e supone que sólo ha de ejercer” a ésta, subrayaba el autor, “quien pueda proponer algo mejor que lo criticado” –, concluía que, “[a]l revertirse de lo positivo”, aquélla “queda domesticada de antemano y pierde su vehemencia” (Adorno, 2009, p. 705). Visto el posterior derrotero de la Escuela que a su manera había sido fundada por el propio Adorno, no sería exagerado decir que este fue un dictamen en cierto sentido profético. Actualmente, de hecho, autores como Michael J. Thompson (2016) o el ya mencionado Kouvélakis (2019) impugnan a la tradición debido a la resultante domesticación de la que habría sido objeto. La tesis defendida es ciertamente radical, pues se sostiene que la teoría construida y alentada por dicha tradición habría terminado equiparada a la teoría tradicional, coronándose así no sólo el ocaso de toda una constelación de pensamiento sino también una más vasta y general autocancelación del proyecto ilustrado de la crítica.

La imagen de una domesticación es cuando menos desafortunada ya que forma parte de un más amplio mito de la caída de tesis romántica de acuerdo al cual, antes de que acaeciera una eventual y patológica corrupción, la crítica se habría hallado en un saludable estado de salvajismo. Intervenciones contemporáneas como las de Amy Allen (2016) o Stephan Lessenich (2019) conllevan no sólo renunciar a la posibilidad de un progreso histórico sino también, en un punto, al empleo de una idea como la mentada y, por añadidura, a tópicos eurocéntricos como el de un buen y perdido salvajismo. Así y todo, esta metáfora de una domesticación creo que capta muy bien una cierta sensibilidad, estructura de sentimiento o incluso malestar en relación al estado de cosas configurado actualmente en el seno de la actividad de la crítica de la cultura y sociedad.

Referencias

- Adorno, T. W. (2008 [1977]). *Crítica de la cultura y sociedad I. Obra completa, 10/1. Prismas. Sin imagen directriz*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2009 [1977]). *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra completa, 10/2. Intervenciones. Entradas. Apéndice*. Madrid: Akal.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Boltanski, L. (2014 [2009]). *De la crítica: Compendio de sociología de la emancipación*. Madrid: Akal.
- Boltanski, L. y É. Chiapello (2002 [1999]). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Corcuff, P. (2013 [2011]). *Las nuevas sociologías: Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fassin, D. y A. Honneth (eds.) (2022). *Crisis Under Critique: How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fisher, M. (2016 [2009]). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Fraser, N. (1997 [1997]). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Fraser, N. (2009 [2009]). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

- Fraser, N. y A. Honneth (2006 [2003]). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Honneth, A. (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009 [2007]). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2014 [2011]). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz - Capital Intelectual.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. y T. Wesche (eds.) (2009). *Was ist Kritik?* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2007 [1959]). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2009 [1972]). Introducción al *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos: Huellas del conocimiento*, 233, 92-105.
- Kouvélakis, S. (2019). *La critique défaite: Émergence et domestication de la Théorie critique. Horkheimer – Habermas – Honneth*. París: Amsterdam.
- Lessenich, (2016 [2016]). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik*. Fráncfort del Meno: Campus.
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Londres y Lanham: Rowman & Littlefield.