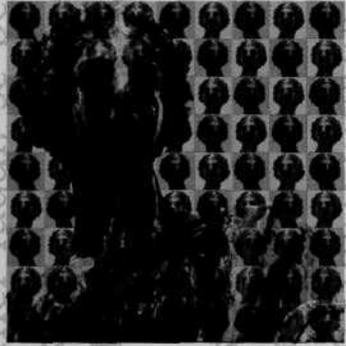


# Crítica del agravio moral

Patologías de la sociedad contemporánea

Axel Honneth



Traducción directa del alemán de  
PETER STORANDT DILLER

Revisión de traducción de  
GUSTAVO LEYVA

AXEL HONNETH

# CRÍTICA DEL AGRAVIO MORAL

*Patologías de la sociedad  
contemporánea*

*Edición de*  
GUSTAVO LEYVA

*Introducción de*  
MIRIAM MESQUITA SAMPAIO  
DE MADUREIRA



Primera edición, 2009

Honneth, Axel

Crítica del agravio moral : patologías de la sociedad contemporánea / Axel Honneth ; edición literaria a cargo de Gustavo Leyva ; con prólogo de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira. - 1a ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica : Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

464 p. ; 21 x 14 cm.- (Filosofía)

Traducido por: Peter Storandt Diller  
ISBN 978-950-557-822-1

I. Filosofía Moderna. I. Leyva, Gustavo, ed. lit. II. Mesquita Sampaio de Madureira, Miriam, prolog. III. Storandt Diller, Peter, trad. IV. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

D.R. © 2009, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-822-1

Comentarios y sugerencias:  
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

## ÍNDICE

<i>Introducción</i> , por Miriam Mesquita Sampaio de Madureira. . . . .	9
<i>Nota del editor</i> . . . . .	49
I. <i>Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social</i> . . . . .	51
II. <i>Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad.</i> . . . .	125
III. <i>Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo</i> . . . . .	151
IV. <i>Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel</i> . . . . .	197
V. <i>Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel.</i> . . . .	225
VI. <i>La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad.</i> . . . .	249
VII. <i>Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral.</i> . . . .	275
VIII. <i>Comunidades postradicionales. Una propuesta conceptual.</i> . . . .	293
IX. <i>Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento.</i> . . . .	307
X. <i>La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis.</i> . . . .	333
XI. <i>Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización</i> . . . . .	363

XII. <i>Paradojas del capitalismo,</i> por Martin Hartmann y Axel Honneth.....	389
<i>Índice de nombres</i> .....	423

## INTRODUCCIÓN

*Miriam Mesquita Sampaio de Madureira*

DESDE LA PUBLICACIÓN EN ALEMÁN de *Kampf um Anerkennung* [*La lucha por el reconocimiento*] en 1992, Axel Honneth (Essen, Alemania, 1949) –profesor en la Universidad de Fráncfort del Meno y actual director del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] de la misma ciudad– ha sido considerado por muchos como el representante más importante de la que podría llamarse “tercera generación” de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. Sin embargo, su presencia en el mundo hispánico se veía limitada hasta hace poco por la ausencia de traducciones que fueran más allá de *La lucha por el reconocimiento* y algunos textos aislados. En los últimos años se han publicado en español obras más recientes de Honneth, lo que ha contribuido a cambiar esa situación;<sup>1</sup> con la presente compilación se espera reducir aún más esa limitación. Los artículos aquí reunidos tienen el objetivo de proporcionar al lector una visión general, no sólo indirectamente de algunos de los aspectos centrales de su teoría del reconocimiento y de los problemas teóricos vinculados a ella, sino también de su concepción de la sociedad moderna y del papel que cumple

<sup>1</sup> En español se encuentran publicados actualmente los siguientes libros de Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, con Nancy Fraser, Madrid, Morata, 2006; *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007; *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2009; *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009. Las citas de las obras de Honneth en esta introducción se basan, sin embargo, en los originales en alemán (traducción de la autora).

## NOTA DEL EDITOR

*Gustavo Leyva*

DESEO AGRADECER expresamente al profesor Axel Honneth por el apoyo ofrecido para la presente edición. Deseo agradecer también al director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Campus Iztapalapa, doctor Pedro C. Solís Pérez, por su amplio apoyo para la publicación de esta obra; al Fondo de Cultura Económica, en especial a su ahora ex directora, Consuelo Sáizar; a su actual director, Joaquín Díez-Canedo, en México, y a Mariana Rey, en la Argentina, por su apoyo para la publicación de este libro. Deseo dejar constancia, finalmente, de la invaluable ayuda de la doctora Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, con su detallada introducción; de Peter Storandt, con su esmerada traducción al español de los trabajos presentados originalmente en alemán, y de Natalia Ribas y Luis Adolfo Gaspar Barrios, con su trabajo de supervisión y cotejo estilísticos de esta traducción. Sin la ayuda de todas las instituciones y personas mencionadas, no habría sido posible editar la obra que ahora presentamos al lector de habla española.

## I. PATOLOGÍAS DE LO SOCIAL. TRADICIÓN Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA SOCIAL\*

COMO TODOS LOS ÁMBITOS DEL CONOCIMIENTO TEÓRICO, también la filosofía ha sido sujeta durante los últimos doscientos años a un proceso de diferenciación que condujo a una multiplicidad de subdisciplinas y áreas especiales. Si bien aún hoy los programas de estudio y textos de introducción siguen estando definidos con frecuencia por la tripartición clásica en filosofía teórica, filosofía práctica y estética, en la práctica académica se han venido adoptando desde hace mucho tiempo rutinas de distribución de tareas que apenas encajan con el esquema tradicional. Sobre todo en el ámbito de la filosofía práctica –originalmente una disciplina que comprendía sólo la ética y la filosofía del Estado y del derecho– la reciente evolución ha generado una diversidad de disciplinas en la que los límites entre las diferentes áreas de conocimiento empiezan a perder claridad; casi nadie sabe indicar todavía dónde se ubican concretamente las líneas divisoras entre la filosofía moral, la filosofía política, la filosofía de la historia o la filosofía de la cultura.

En este terreno de difícil orientación, en el ámbito de habla alemana, la filosofía social desempeña cada vez más el papel de una disciplina residual: indefinida en cuanto a su relación con los campos contiguos del saber, ejerce, según la necesidad, a veces la función de una organización central que abarca todas las disciplinas parciales de orientación práctica, a veces la función

\* Este trabajo fue publicado originalmente en Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 11-69.

de una pieza complementaria normativa para la sociología de procedimiento empírico, a veces, por último, la función de una empresa interpretadora orientada hacia el diagnóstico de la época.<sup>1</sup> En cambio, en los países anglosajones se fue formando desde los tiempos del utilitarismo temprano una comprensión de la filosofía social que se acerca en gran medida a lo que aquí solemos reunir bajo el término de "filosofía política": allá están en el centro los problemas normativos que surgen en aquellos puntos donde la reproducción de la sociedad civil requiere intervenciones del Estado (régimen de propiedad, práctica penal, asistencia sanitaria, etc.).<sup>2</sup> Si bien esta definición conceptual tiene la gran ventaja de una determinación relativamente clara de las tareas, al mismo tiempo conlleva necesariamente la desventaja de cierta pérdida de identidad: la filosofía social ya no cuenta con un ámbito autónomo de objeto o con una problemática distinta, sino que se ha convertido en una especie de rama secundaria de la filosofía política.

Si analizamos en conjunto estas dos tendencias evolutivas, no es difícil detectar que la filosofía social se encuentra actualmente en una situación precaria: mientras que en el ámbito de habla alemana corre el peligro de convertirse en una disciplina con un dilema, debido a la excesiva expansión de su campo de actividad, en los países anglosajones ha llegado a ser, a la inversa, una subdisciplina de la filosofía política, porque su campo de actividad se ha restringido tanto que ella apenas parece poseer rasgos propios. Para poder contrarrestar ambos peligros voy a desarrollar a continuación la tesis de que en la filosofía social se trata prioritariamente de determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Alwin Diemer e Ivo Frenzel, "Filosofía social", en *Philosophie. Fischer Lexikon*, Fráncfort del Meno, 1967, pp. 301 y ss.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (NJ), 1973; Gordon Graham, *Contemporary Social Philosophy*, Oxford, 1988; en el ámbito de habla alemana sigue la misma definición conceptual: Maximilian Forschner, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt, 1989.

sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, como "patologías de lo social".

En el siguiente texto intentaré perfilar las pretensiones y tareas de una filosofía social así definida, hasta el punto en que su relación con las disciplinas vecinas se manifieste con suficiente claridad. Procederé de la siguiente manera: 1) primero revelaré en forma de una retrospectiva histórica los contornos de aquella tradición de pensamiento en la que se formó una comprensión de la filosofía social que le atribuye la misión de diagnosticar las evoluciones sociales desatinadas. Con la crítica de Jean-Jacques Rousseau a la civilización se inicia, si bien no con este nombre pero sí en lo material, una reflexión social-filosófica que, bajo conceptos como "disociación" o "alienación", emprende una discusión sobre los criterios éticos que permitan aprehender ciertos procesos evolutivos de la era moderna como patologías. Esta línea de tradición experimenta un enriquecimiento significativo con el surgimiento de la sociología, mientras que la reflexión filosófica tendrá que orientarse a partir de ese momento por los resultados de la investigación empírica; 2) por tanto, analizaré en un segundo paso —empezando por los padres fundadores de la sociología— cómo fue el proceso de evolución de la filosofía social durante el siglo xx hasta llegar a aquellos grandes proyectos que intentaron asimilar la experiencia histórica del fascismo y del estalinismo. 3) Los resultados de dicha reflexión retrospectiva finalmente permitirán, en un tercer paso, perfilar a grandes rasgos la pretensión teórica y la problemática específica de la filosofía social: ella no puede prescindir de criterios de carácter ético porque su tarea principal es diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un perjuicio a las posibilidades de llevar una "vida buena" entre los integrantes de una sociedad. En consecuencia, la filosofía social —a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y de la filosofía política, por el otro— puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social.

### 1. DE ROUSSEAU A NIETZSCHE: EL SURGIMIENTO DE LA PROBLEMÁTICA SOCIAL-FILOSÓFICA

Aunque fue Thomas Hobbes quien a mediados del siglo xvii proporcionó el nombre a esta disciplina,<sup>3</sup> la filosofía social propiamente dicha no nació sino cien años después, con Jean-Jacques Rousseau. Bajo el título de la "*social philosophy*", Hobbes se interesaba por las condiciones jurídicas que permitieran darle al Estado absolutista el grado de estabilidad y autoridad necesario para terminar con la guerra civil religiosa. Su propuesta de solución contenida en la construcción contractual del *Leviatán* tuvo como criterio rector únicamente la pregunta acerca de cómo podía garantizarse la mera supervivencia del orden de Estado bajo la condición social de los omnipresentes conflictos de interés. Cuando a mediados del siglo xviii Rousseau se puso a redactar su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, dicha perspectiva casi había perdido ya su importancia para él; lo que le interesaba era, no tanto las condiciones que permitían a la sociedad burguesa mantenerse, sino más bien las causas que según él habían conducido a su degeneración. Durante los cien años que transcurrieron entre ambos planteamientos, el proceso de modernización capitalista avanzó tanto que a la sombra del Estado absolutista se pudo formar una esfera civil de autonomía privada; en el interior de una opinión pública burguesa temprana, que en Francia incluía a los representantes ilustrados de la nobleza y que aún carecía de toda posibilidad de participación política, se entrenaron aquellas actitudes que formarían más tarde el marco de mundo de vida, tanto para las instituciones democráticas como para el intercambio capitalista de mercancías.<sup>4</sup> De esta manera, se

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Fráncfort del Meno, 1992 [trad. esp.: *Leviatán, o materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

<sup>4</sup> Véase Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied y Berlín, 1962, cap. iii, § 8 y 9.

presentó una forma de vida social que Hobbes no había podido percibir aún como tal: con la creciente presión por la competencia económica y social se fueron generando prácticas de acción y orientaciones que se basaban en el engaño, la simulación y la envidia. En esa forma de vida que surgió con dichos patrones de comportamiento se enfocó Rousseau con la extremada sensibilidad de un individualista aislado. Le interesaba particularmente si en general ella contenía todavía las condiciones prácticas que permitieran a los hombres llevar una vida buena, una vida acertada. No fue sino con este cambio de enfoque que Rousseau realizó frente a Hobbes que la empresa moderna de una filosofía social pudo iniciar su marcha; ella, a diferencia de la filosofía política, ya no preguntaba por las condiciones de un orden social correcto o justo, sino que analizaba las limitaciones que la nueva forma de vida impone a la autorrealización del hombre.

Fue ya en un escrito que se publicó en Ginebra cinco años antes de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* que Rousseau ya se dejaba conducir por semejante problemática de filosofía social: la pregunta del concurso convocado por la Academia de Dijon, "si el reestablecimiento de las ciencias y las artes ayudó a depurar las costumbres", le dio por primera vez la oportunidad de resumir en un pequeño tratado sus reflexiones críticas a la civilización.<sup>5</sup> Ese texto, muy emotivo, pero sin argumentación contundente, contiene en bruto todas aquellas observaciones que más adelante se convertirán en material para la teoría elaborada de Rousseau: la evolución civilizadora conlleva un proceso de refinación de las necesidades que hace que el hombre dependa de apetitos generados artificialmente y, por consiguiente, lo priva cada vez más de su libertad original; la separación de la seguridad de un comportamiento cercano a la naturaleza conduce además a

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, "Abhandlung über die von der Akademie zu Dijon gestellten Fragen, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe", en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, 1981, pp. 9 y ss.

una descomposición de las virtudes públicas, porque con la división del trabajo que se ha hecho necesaria crece también el deseo de mutua distinción, de modo que al final predominan la soberbia, la vanidad y la hipocresía. En este proceso, las artes, al igual que las ciencias, terminan por ocupar el mero papel de instancias reforzadoras, porque lo único que hacen es seguir facilitando cada vez nuevas posibilidades de expresión a la propensión individualizadora hacia la jactancia.<sup>6</sup> Sin embargo, la respuesta negativa a la que Rousseau llega de esta manera con respecto de la pregunta del concurso apenas señala los criterios con los que cuenta para hacer su evaluación crítica. Si bien el texto expone sin lugar a dudas que la condición de los ámbitos de libertad individual y de virtud pública será la que permita medir la calidad moral de la vida social, queda en gran parte sin aclarar cómo debemos representarnos las formas ideales de ambas esferas para poder sostener, en comparación con ellas, un proceso de "pérdida" o de "descomposición". Por supuesto, Rousseau, en los pasajes donde lamenta la descomposición de las virtudes públicas, tiene en mente como pauta de comparación la opinión pública política que él, como muchos de sus contemporáneos, considera realizada en la polis de la Antigüedad. Pero en todos aquellos puntos donde critica el proceso de intensificación de las necesidades, porque al parecer éste conlleva una pérdida de libertad individual, él se orienta por el ideal de un estado prehistórico en que el hombre vivió en una autarquía natural. El dilema así resumido subsistió hasta que Rousseau presentó en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* una versión sustancialmente ampliada, y esta vez también rica en contenido teórico, de su crítica a la civilización.<sup>7</sup> En dicha obra, escrita de nuevo como respuesta a la pregunta de un concurso de la Aca-

<sup>6</sup> Véase el muy logrado resumen que Robert Spaemann hizo de ese texto, tomando en cuenta motivos cristianos y platónicos, en *Rousseau-Bürger ohne Vaterland*, Múnich, 1980, pp. 40 y ss.

<sup>7</sup> Jean-Jacques Rousseau, "Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen", en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, op. cit., pp. 41 y ss.

demia de Dijon, la tensión entre la pauta de evaluación histórica y antropológica se encuentra resuelta a favor de la segunda opción: esta vez es una forma determinada, a saber, dada por la naturaleza, de autorrelación humana que funge de punto de referencia crítico en el diagnóstico del modo de vida moderno.

Aunque esta vez la nueva convocatoria de la Academia pregunta por las causas que habrían conducido a las "condiciones desiguales entre los hombres", Rousseau la vuelve a aprovechar para hacer una crítica no sólo a la injusticia social, sino a toda una forma de vida. Incluso la estructura formal de su ensayo pone de manifiesto que él de manera mucho más diferenciada se ha dado cuenta ya de los problemas metodológicos de una crítica a la civilización: en la primera parte de su argumentación pinta con trazos fuertes e incorporando información empírica una imagen del estado natural humano que en la segunda parte le sirve como trasfondo lleno de contrastes para poder resaltar con especial claridad las patologías de la forma de vida moderna. No es difícil reconocer incluso en la mera estructuración que Rousseau quiere inferir las pautas de su diagnóstico crítico de un estado que debe de haber reinado antes de toda evolución social. Sin embargo, la construcción que él eligió no ha permitido aclarar hasta hoy qué pretensiones metodológicas se relacionarían con este bosquejo de la forma natural de vida en su conjunto. Los múltiples resultados de investigación contemporáneos a los que se refiere la primera parte de su estudio pueden sugerir el supuesto de que Rousseau haya perseguido el fin científico de crear una teoría rica en contenidos empíricos; pero el resultado parcial e incluso bastante exagerado de su presentación sugiere suponer —como ya la mayoría de sus intérpretes parece hacerlo— que se trata del intento de una idealización de propósito metodológico que cumple principalmente la tarea de crear un marcado fondo de contraste.<sup>8</sup> Rousseau ajusta su bosquejo del estado natural a

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Nicholas J. H. Dent, "State of Nature", en el excelente diccionario hecho por él mismo: *A Rousseau Dictionary*, Oxford, 1992, pp. 232

dos propiedades primarias del hombre cuya existencia no puede comprobarse de ninguna manera con las fuentes referidas: el sujeto humano habría estado impregnado por un impulso de autoconservación y la facultad de sentir compasión, antes de dejar la forma de vida natural en el transcurso de la socialización creciente. La primera propiedad, el "*amour de soi*", se refiere apenas a algo más que el mínimo de actitud narcisista hacia sí mismo que se necesita para sobrevivir individualmente en un entorno hostil; en cambio, la segunda propiedad, la "*pitié*", designa el afecto natural con que reaccionan los hombres al ver sufrir a sus congéneres y, en menor medida, también los animales. Estos dos impulsos se limitan mutuamente, según Rousseau, de tal modo que la lucha por sobrevivir en el estado natural puede adoptar sólo la forma moderada de un dejar-pasar universal: en oposición a Hobbes, insiste en que el sentimiento de compasión en este caso impone siempre de nuevo cadenas morales al impulso de supervivencia, pero sin aplastarlo del todo en su función imprescindible para la reproducción.<sup>9</sup>

Sin embargo, este elemento de una moralidad apoyada en los impulsos no es el que Rousseau considera en el aspecto ético como la característica central del estado natural construido por él. Ciertamente, en su crítica a la civilización, la compasión desempeña ahora en el nivel antropológico –como ya lo indica la frecuente expresión "virtud natural"– el mismo papel que antes ocupaba el nexo de vida moral de la polis en un nivel histórico; el enfoque de su diagnóstico social-filosófico se encuentra ya tan arraigado en la existencia prehistórica del hombre que incluso las "virtudes públicas" se han convertido en una circunstancia de la naturaleza. Pero lo que Rousseau pone efectivamente en el centro de su con-

y ss.; Günter Figal, "Rekonstruktion der menschlichen Natur. Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus 'Zweitem Discours'", en *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 29, 1989, pp. 24-38.

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, "Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen", *op. cit.*, p. 83.

cepto de estado natural no se descubre en verdad sino en el final de su tratado. Allí se encuentra, en medio de un emotivo resumen de estilo magistral, el señalamiento de que antes de toda socialización el hombre vivió "en sí mismo".<sup>10</sup> Esta insignificante frase es la clave de la idea de Rousseau sobre el estado natural y del propósito ético de su crítica a la civilización, porque caracteriza la forma de relación individual consigo mismo que él considera convertida en su contrario en la sociedad burguesa de su época.

A lo que Rousseau se refiere al afirmar que una vida humana se consume "en sí misma" resulta directamente de su premisa metodológica de un máximo aislamiento en el estado natural: como el hombre vive supuestamente en ese estado sin depender de ningún partícipe de interacción, su actuar lo orienta únicamente por motivos que han surgido sin referencia a las actitudes de expectación de otras personas. Esto implica, considerado de un modo positivo, que en condiciones naturales los sujetos se mueven con la seguridad de su propia volición; consuman su vida sin ser distraídos por ninguna orientación performativa, con la tranquila certeza de querer siempre únicamente aquello que su naturaleza apetitiva les recomienda en cada caso. No podemos entrar aquí en detalles sobre cuánto revela este ideal de existencia acerca de la suerte particular de Rousseau;<sup>11</sup> lo que nos importa es más bien que el modelo de una autorrelación completamente monóloga proporciona la pauta ética en que Rousseau basa su evaluación del proceso de civilización. En este contexto hay que distinguir entre un estrato exterior de la crítica y su íntimo centro social-filosófico: en un primer nivel oficial, por así decirlo, que cumple con la tarea de responder a la pregunta planteada en el concurso, Rousseau describe con la agudeza de un sociólogo temprano por qué el abandono del modo de vida natural tuvo que

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>11</sup> En este contexto vale la pena leer sobre todo a Jean Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, Múnich, 1988 [trad. esp.: *Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983].

conducir al surgimiento de la desigualdad social; empero, interpreta este mismo proceso a la vez en un segundo nivel más bien oculto como el punto inicial de un proceso que empujó al hombre hacia una relación de alienación de sí mismo. En ambos casos, la ruptura de la autorrelación monóloga es la que abrió el camino a la evolución criticada; pero la importancia de dicho acontecimiento cambia según la perspectiva bajo la cual Rousseau emprende su diagnóstico crítico.

Sobre la base de la descripción que Rousseau dio del estado natural, no es sino consecuente que él haga coincidir el fin de éste con los primeros pasos de la socialización: si el modo de vida natural del hombre se caracteriza, pues, por una forma de autorrelación individual libre de cualesquiera orientaciones intersubjetivas, ésta tiene que disolverse en el momento en que surgen con la familia o el clan relaciones de comunicación elementales. Por muy insuficientes que sean las explicaciones que Rousseau ofrece respecto del surgimiento de tales formas de comunidad tempranas, con ellas considera el estado natural humano definitivamente terminado. Las consecuencias para el comportamiento individual que resultan de la situación de vida modificada se plantean al lector en una argumentación cuya intensificación negativista no carece de afectos personales: en el momento en que los sujetos tienen que referirse mutuamente unos a los otros, como en el caso de las primeras relaciones de interacción, el punto de orientación de su actuar se traslada necesariamente hacia afuera. En lugar de seguir las recomendaciones de la naturaleza de sus necesidades propias, se orientan ahora por las expectativas con que los confrontan sus contrapartidas de comunicación. Por consiguiente, la anterior seguridad respecto de los propios deseos es reemplazada por la inquietud de la permanente autorrepresentación. Pues por el temor de no poder cumplir con las expectativas intersubjetivas, todo sujeto se esfuerza por una presentación de sí mismo que promete más de lo que le será posible cumplir. Una vez que se alcanza este estadio de socialización, se crea una dinámica social en cuyo fin se encuentra el ciclo interminable de afán de notoriedad y demostra-

ción de prestigio: los individuos se encuentran recíprocamente sólo con el propósito de simular talentos y fuerzas que les permitan obtener un grado mayor de reconocimiento social.

Al parecer, con esta conclusión Rousseau simplemente invirtió con una mordaz ironía el esquema de sucesión de la doctrina de Hobbes: mientras que en Hobbes predomina en el estado natural una situación de miedo y amenaza recíprocos, reina aquí la tranquilidad de un dejar-pasar universal; en cambio, no es sino la entrada en el estado social la que conlleva aquella forma de discordia plagada de miedo que Hobbes creía superada precisamente con el contrato de Estado. No obstante, en realidad, ni siquiera es posible comparar las dos concepciones, porque Rousseau trata de resolver un problema completamente distinto del que Hobbes buscaba solucionar con su proyecto de contrato: éste analiza con un propósito práctico las condiciones jurídicas que permiten que la salida del estado natural conduzca al establecimiento de un orden de Estado estable, mientras que Rousseau se interesa en términos diagnósticos por las consecuencias cualitativas que resultan para el ejercicio de la vida del individuo a raíz del hecho de que el estado natural ya ha sido abandonado. Por lo tanto, el primer criterio bajo el cual Rousseau desarrolla ahora las consecuencias del proceso de evolución trazado probablemente tiene para él sólo una importancia secundaria: la situación de una lucha generalizada por el prestigio, en la cual desembocó la ruptura de la autorrelación monóloga, conduce de manera automática a la generación de desigualdad social; pues con la necesidad de prestigio surgida artificialmente, el "amor propio", se originó también el afán de adquirir propiedades privadas, lo que preparó a su vez el camino para que se formaran clases sociales.

Pero Rousseau está en su verdadero elemento sólo allí donde pasa al segundo criterio de su diagnóstico crítico. En este punto, la pregunta central es: ¿qué implica la evolución descrita respecto de las oportunidades del hombre de llegar a una vida atinada o plena? De nuevo, Rousseau se apoya en aquellos procesos de decadencia a los que ya se remitió en su tratado sobre "las ciencias y

las artes" para poder comprobar empíricamente sus afirmaciones críticas; y otra vez la respuesta con que concluye sus deliberaciones tiene el mismo carácter inequívoco que caracterizaba el ensayo anterior. No obstante, con la pauta que Rousseau ha encontrado entretanto en el ideal de una autorrelación monóloga, dispone también del recurso teórico para apuntar con su diagnóstico crítico hacia una tesis única: al romperse aquel modo de existencia natural de una ejecución de vida segura de sus necesidades debido a que el hombre entra en relaciones de interacción ordenadas, éste tendrá entonces que convertirse en víctima del traslado de sus orientaciones de acción hacia el exterior; pues con la mirada que ahora echa hacia sí mismo desde la perspectiva de sus contrapartidas de comunicación, experimenta la permanente presión de tener que presentar una imagen falsa de sí mismo. En consecuencia, tanto la moderna pérdida de libertad como la creciente decadencia de la virtud no representan para Rousseau sino dos caras de un mismo proceso cuya causa reside en la estructura de una vida trasladada hacia el exterior; pues con la intranquilidad de presentarse a sí mismo se pierden en un grado cada vez mayor tanto la *independencia individual* como la virtud primaria de la compasión. Así, al final de su tratado, Rousseau puede resumir la tesis que subyace a su diagnóstico crítico en un enunciado único que ha llegado a ser famoso: "El salvaje vive en sí mismo, mientras que el hombre en sociedad siempre está fuera de sí y no puede vivir sino en la opinión de los demás".<sup>12</sup>

Podemos decir sin exagerar que con esta conclusión Rousseau se convirtió en el fundador de la filosofía social moderna. No fue el contenido de su diagnóstico crítico el que señaló el camino a esta disciplina, pero sí fueron el planteamiento del problema y la forma metódica de la respuesta los que pudieron dar origen a un nuevo tipo de análisis filosófico. Al tratar de comprender la vida social de su época como algo que se había alejado

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau, "Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen", *op. cit.*, p. 123.

de la forma original de existencia del hombre, Rousseau generó, si bien no en cuanto al concepto sino al contenido, la idea filosófica de "alienación".<sup>13</sup> Con ello se creó la posibilidad de analizar una forma de vida social, no sólo bajo el aspecto de su legitimidad político-moral, sino también con respecto a las limitaciones estructurales que ella impone a la meta de la autorrealización humana. Sin embargo, semejante empresa requería una pauta que permitiera determinar aquello que debía considerarse una limitación y, por ende, una evolución no atinada; y Rousseau estableció también en este sentido una tradición en un lapso brevísimo. Pues con su propuesta de tomar la forma original de existencia del hombre como pauta de comparación, creó una de las pocas opciones disponibles para la filosofía social en adelante. Por mucho que cambiaran las condiciones sociales, siempre una de las alternativas de su justificación teórica consistiría en el futuro en la remisión a una forma ideal del actuar humano que se encontrara dispuesta en la dotación antropológica de la especie.

Cuando a fines del siglo XVIII Hegel redactó sus primeros escritos, no estaba menos impregnado por la problemática de Rousseau que cuarenta años más tarde el joven Karl Marx. Ciertamente, el material empírico en que primero Hegel y después con mayor intensidad Marx basaron su malestar por la sociedad burguesa había cambiado bastante en comparación con el de mediados del siglo anterior. Ambos respondieron con sus proyectos teóricos no sólo al acontecimiento y las consecuencias de la Revolución Francesa, sino en especial a los fenómenos que acompañaban el rápido avance de la industrialización. Rousseau llegó a la idea central de su filosofía social a través de experiencias penosas que tuvo que

<sup>13</sup> Véase Nicholas J. H. Dent, "Alienation", en *A Rousseau Dictionary*, *op. cit.*, pp. 27 y ss.; en cambio, el término "alienation" significa, cuando Rousseau lo utiliza efectivamente —a saber, en *El contrato social*— la "desnaturalización" del hombre en el sentido de la purificación moral de sí mismo. Véase con respecto a esta idea central para la filosofía política de Rousseau: Jürgen Habermas, "Naturrecht und Revolution", en *Theorie und Praxis*, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 89 y ss., especialmente p. 111 [trad. esp.: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987].

pasar en la vida social de un espacio público burgués temprano en la ciudad de París. Redujo toda la presión de competencia, obligación de prestigio y afición distintiva que tuvo que vivir allí a las dos tendencias evolutivas de pérdida de libertad y de decadencia de la virtud; y a su vez interpretó estos procesos, apoyándose en el patrón de explicarlos como “conversión” y “alienación”, como las consecuencias necesarias derivadas del abandono de una situación inicial antropológicamente dada. Para Hegel, en cambio, lo que menos caracteriza la sociedad de su época es una pérdida de libertad subjetiva. Lo que él en la vida social experimenta como patológico es —en oposición a Rousseau— el efecto destructor que emana del proceso de un crecimiento desmedido del particularismo individual. Los fenómenos empíricos que él se representa gráficamente con esto son el aislamiento social, la apatía política y la pauperización económica. No obstante, comparte con Rousseau el punto de vista de que dichas evoluciones históricas desatinadas representan un peligro social porque imponen demasiadas restricciones a las condiciones de una vida buena. También su obra es, en el sentido de semejante problemática ética fundamental, una etapa esencial en el desarrollo de la filosofía social moderna.

Hegel considera desde el principio que el problema central de su actualidad es la formación de una esfera social en la que los ciudadanos no se refieren uno al otro sino por el débil vínculo de las disposiciones jurídicas. Tanto su percepción de los efectos de la Revolución Francesa como su visión de las condiciones políticas en Alemania están impregnadas por la convicción de que la liberación legal de los sujetos individuales conlleva el peligro de una atomización de la comunidad entera: si bien el individuo, dotado de las facultades abstractas de una persona jurídica, goza en la “sociedad burguesa” de un grado antes desconocido de libertad subjetiva, la determinación meramente negativa de ésta ya no conduce a un vínculo social que pueda ir más allá de las orientaciones puramente instrumentales. No obstante, Hegel se convierte en un filósofo social en el sentido aquí aludido únicamente porque

en este proceso de pérdida de comunidad percibe algo más que sólo un problema de control político; por el contrario, sus convicciones relativas a la filosofía de la historia le permiten desde temprano ver que en ello se prepara al mismo tiempo una crisis que afecta la vida social *en su totalidad*.<sup>14</sup> Hegel comparte con muchos de sus contemporáneos la convicción de que con el desarrollo del intercambio burgués se destruye también una forma de totalidad moral que debe haber existido alguna vez bajo condiciones naturales o en la Grecia antigua; la manera en que en ella estaban entrelazadas entre sí la vida individual y las virtudes públicas le dio al individuo la oportunidad de saberse integrado en todo momento como elemento constitutivo en lo universal comprensivo. En tanto estas condiciones constituirían los requisitos de una vida atinada, Hegel puede concebir la génesis de la sociedad burguesa como el resultado de una división histórica cuyas consecuencias son mucho más vastas de lo que se expresa por sí solo en el estado de desintegración política: en cuanto los individuos, aprovechando sus nuevas libertades, empiezan a referirse únicamente a sí mismos, se corre el riesgo de que junto con el vínculo social se disuelva también el medio universal cuyo horizonte les permite desarrollar una identidad racional. Por tanto, la vida social que Hegel tiene en mente se caracteriza por una pérdida de universalidad que tiene consecuencias patológicas tanto para los sujetos como para la comunidad: como el individuo concreto ya no está integrado de modo constitutivo en la esfera pública, en él se oponen el deber y la inclinación de manera tan abstracta como en la sociedad los integrantes atomizados y las instituciones que han quedado sin vida.

<sup>14</sup> De la incontable bibliografía mencionaré sólo dos descripciones especialmente impresionantes: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979 [trad. esp.: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983]; Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlín y Nueva York, 1982. Véase además mi breve estudio: Axel Honneth, *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's "Philosophy of Right"*, Assen, 2000.

Ya el término "división" en que se basa este diagnóstico social-filosófico expresa todo el contraste con Rousseau. Hegel tiene que presuponer, para poder llegar a su afirmación, un estado de unidad social que puede ser dividido en partes opuestas; el hecho de que aquello que alguna vez había formado una totalidad se haya desintegrado en dos mitades constituye ya, según su interpretación, la cualidad de una patología social. Por el contrario, para Rousseau el estado inicial ideal no consiste en alguna forma de totalidad, sino en la yuxtaposición de individualidades aisladas; y para él se genera una evolución desatinada cuando las entidades referidas a sí mismas, al ser unidas, empiezan a perder su centro de gravedad. Esta diferencia en la pauta de evaluación resulta, por supuesto, de las diferencias que existen entre ambos pensadores con respecto a las condiciones sociales que permitirían lograr una vida atinada entre los hombres. Éstas consisten para Rousseau en un estado de más extrema autarquía posible del individuo, mientras que para Hegel es el compromiso recíproco con un bien común que en el respectivo caso se considera una condición previa de una forma de sociedad que pueda permitir que sus integrantes alcancen la autorrealización. En consecuencia, Hegel tuvo que buscar durante toda su vida —como a Rousseau le sucedió únicamente en *El contrato social*—<sup>15</sup> un medio social que bajo las condiciones de los principios modernos de libertad pudiera convertirse de nuevo en fuente de la integración moral. Su idea temprana de una religión popular derivada del cristianismo primitivo, el efímero programa de una mitología estética, la orientación por el modelo de la polis antigua y finalmente el concepto maduro de una moralidad regulada por el Estado son las diversas

<sup>15</sup> Aquí no puedo tratar la complicada relación que guarda *El contrato social* de Rousseau con sus escritos críticos de la cultura; sin embargo, en oposición a la opinión muy difundida de que entre ambos complejos de la obra existe una simple contradicción, sostengo que el negativismo relativo a la teoría de la intersubjetividad de la crítica de la cultura se refleja en la tendencia de las obras políticas de contrarrestar todas las formas de asociación social e incluso la interacción social.

soluciones que él diseñó en el desarrollo de su obra para resolver la crisis que él mismo había señalado.<sup>16</sup>

El cuadro que el Hegel tardío traza de la vida social de su época está determinado sólo de un modo marginal por fenómenos de pauperización económica. Es recién con la obra de su discípulo Marx que ellos entran en el centro de la filosofía social. En los países occidentales más avanzados, el proceso de industrialización capitalista se había acelerado tanto que era imposible no ver sus consecuencias para el mundo de vida; por ende, es la experiencia de miseria económica y desarraigo social que impulsa el desarrollo de la teoría de Marx. No obstante, tampoco él percibe los fenómenos de la sociedad de su época que le provocan indignación como simples consecuencias de una injusticia moral. Al igual que antes Rousseau y Hegel, Marx interpreta desde el principio las tendencias criticadas como evoluciones sociales que se oponen a la meta de la autorrealización humana. Sin embargo, el concepto teleológico del hombre en que Marx basa sus reflexiones contiene de antemano una orientación específica de contenido que era por completo ajena tanto a Rousseau como a Hegel: de acuerdo con la experiencia histórica que dirige la atención de Marx hacia la vida económica, pero no independientemente de las influencias románticas que lo inspiraron durante su juventud, el sujeto humano para él no alcanza la autorrealización sino a través del proceso de un trabajo autodeterminado.<sup>17</sup> El diagnóstico crítico que él se ha propuesto tiene que tratar de identificar en el capitalismo, por lo tanto, aquellas condiciones que obstaculizan estructural-

<sup>16</sup> Sergio Dellavalle diferenció en un artículo extremadamente interesante entre "tres y medio" modelos que se encuentran en toda la obra de Hegel para solucionar la tarea de la integración moral. Véase Sergio Dellavalle, "Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis", en Andreas Arndt, Karol Bal y Henning Ottmann (eds.), *Hegel-Jahrbuch 1993/94*, Berlín, 1995, pp. 191 y ss.

<sup>17</sup> Véase al respecto, de modo resumido, Axel Honneth, "Arbeit und instrumentelles Handeln", en Axel Honneth y Urs Jaeggi, *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, t. 2, Fráncfort del Meno, 1980, pp. 185 y ss.

mente el desarrollo de tal forma de trabajo. En sus escritos tempranos Marx le da a esta empresa la forma de una crítica de la alienación social.

En su forma metodológica esta crítica de la alienación está en gran parte aún muy arraigada en el modelo que Rousseau desarrolló en sus escritos referentes a la teoría de la civilización. También Marx tiene que perfilar primero, para poder hablar de "alienación", un estado original que le permitió al hombre llevar una vida buena. A partir de la situación ideal así determinada, en un segundo paso tiene que demostrar en qué medida ésta, a través de las evoluciones sociales, fue destruida o convertida en su contrario. No obstante, Marx ya es tan cauteloso en términos de teoría que evita toda alusión a un estado natural, aunque sea meramente en sentido metodológico. Por el contrario, sólo habla de posibilidades que corresponden a la especie humana debido a su dotación natural. Tomando en cuenta esta diferencia, la argumentación de los *Manuscritos económico-filosóficos*<sup>18</sup> que surgen en 1844 puede comprenderse en analogía formal al *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: lo que constituye la propiedad central del hombre es la capacidad de objetivarse en el producto de su trabajo; sólo al consumir tal objetivación el sujeto individual obtiene la oportunidad de cerciorarse de las propias fuerzas y de lograr conciencia de sí mismo. Por lo tanto, la posibilidad de experimentar libremente y sin ser forzado la consumación del trabajo como autorrealización constituye la condición previa decisiva de una vida buena entre los hombres; pero con la implantación del modo de producción capitalista se destruye dicha condición, porque en la forma del trabajo asalariado priva al actor de todo control sobre su actividad. En consecuencia, el capitalismo representa una forma de vida social que pone al hombre en oposición a su propia esencia y lo priva de cualquier perspectiva de lograr una vida buena.

<sup>18</sup> Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en *Marx/Engels Werke (MEW)*, Ergänzungsband I, Berlin, 1956-1968, pp. 465 y ss. [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

Marx enlista las consecuencias que de la evolución descrita resultan para el individuo en cuatro formas de alienación social: el sujeto no sólo se ve impedido para realizar sus propiedades específicas como humano, sino que al mismo tiempo se aliena con respecto a su propia persona, al producto de su trabajo y a todos sus congéneres. Hay otros escritos de la misma época que contienen definiciones ligeramente modificadas de la situación de alienación, las cuales con frecuencia permiten entender con mayor facilidad por qué la imposibilidad de objetivación individual deriva también en un distanciamiento entre los sujetos.<sup>19</sup> Pero con todas las diferencias en los detalles, el joven Marx mantiene siempre la perspectiva de considerar la miseria económica sólo como exteriorización de una forma de vida social que ha alienado al hombre del potencial de las capacidades que le son propias: el capitalismo debe entenderse como una patología y no únicamente como una injusticia de las condiciones sociales.

Esta orientación social-filosófica de la crítica al capitalismo tampoco cambia cuando Marx abandona el enfoque de sus escritos tempranos, basado en la teoría de la alienación. Si bien la profundización de sus conocimientos de la economía política conlleva una mayor comprensión de que no se puede criticar el modo de producción capitalista adecuadamente si no se demuestra una contradicción estructural en las leyes mismas de su dinámica. Y con una mayor orientación por el modelo metodológico de las ciencias posiblemente llegó a aceptar que el discurso de la "alienación social" se basa demasiado en un concepto especulativo de las propiedades de la especie humana. No obstante, la transformación de su enfoque en el programa científico de una crítica a la economía política no implica que en adelante Marx prive su análisis del

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch", en *Ökonomisch-philosophische Manuskripte...*, op. cit.; acerca del modelo de enajenación [Entäußerung] del trabajo que se esconde detrás de la concepción de alienación del joven Marx, véase Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Fráncfort del Meno, Berlín y Viena, 1980.

capitalismo de cualquier orientación social-filosófica. Lo que ahora le importa sigue siendo mucho más que la demostración de la regularidad interna que hace que la lógica de aprovechamiento del capital conduzca forzosamente a la crisis económica. Por el contrario, lo que se pretende es poder seguir demostrando que el mismo proceso constituye una evolución social desatinada porque imposibilita una vida satisfactoria entre los hombres. Para lograr esta meta, Marx se sirve sobre todo en el nuevo contexto de la categoría de "cosificación". Ésta sustituye el concepto de alienación por un modelo de representación que es menos ambicioso en su contenido antropológico pero igual de informativo con respecto a la determinación de patologías sociales.<sup>20</sup> Marx entiende por "cosificación" el proceso mediante el cual la presión de aprovechamiento del capital hace que los sujetos queden forzados a cometer una especie de permanente error categorial ante la realidad: sometidos a la presión económica de tener que descuidar siempre todos los fenómenos no aprovechables, finalmente ya no son capaces de percibir la realidad en su conjunto de una manera distinta a la del esquema de entidades que asumen el carácter de cosas. Sin embargo, este proceso se convierte para Marx en un hecho digno de crítica sólo porque con él se han destruido también las condiciones que permiten que el hombre llegue a realizarse a sí mismo: pues en el momento en que su entorno ha quedado reducido a un nexo de meras cosas, él carece de toda posibilidad de asegurarse de las propias fuerzas vivas en medio de una realidad exterior.

Como lo demuestra ya la última argumentación, es natural que este nuevo modelo de crítica tampoco pueda prescindir de la referencia sistemática a determinaciones antropológicas. Marx tiene que anteponer algunos supuestos bastante fuertes sobre las estruc-

<sup>20</sup> Véase al respecto la reconstrucción extremadamente exacta de Georg Lohmann, quien, sin embargo, pone en el centro el concepto de "cosificación" en lugar del de "indiferencia": Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort del Meno, 1991, especialmente el cap. 1.

turas de la autorrealización humana para poder criticar el proceso de cosificación como un obstáculo para la vida buena; y, por supuesto, en un nivel previo primeramente tiene que demostrar que con una perspectiva objetivizante hacia la realidad se trata en efecto de una especie de error categorial. No obstante, ahora Marx puede prescindir de supuestos sustanciales sobre la naturaleza de las necesidades del hombre, que el concepto de alienación aún requería; porque los datos sobre la estructura de la autorrealización humana que presupone su nuevo modelo de crítica no se refieren a las metas o los propósitos de dicha autorrealización, sino sólo a las condiciones necesarias de su ejecución. Esta relativa economía en el uso de hipótesis antropológicas puede ser la razón de que en el siglo xx el modelo de crítica a la cosificación desarrolló una intensa fuerza de irradiación que hasta hoy no se ha debilitado. Pero hasta poder percibirla efectivamente como un concepto social-filosófico, tuvieron que pasar primero los sesenta años entre *El capital* de Marx y la obra temprana de Georg Lukács, ya que no fue sino con su libro *Historia y conciencia de clase*<sup>21</sup> que se hizo del conocimiento general de que la crítica de la economía política contenía también una interpretación social-filosófica del capitalismo. Había sucedido ya en tiempos de vida de Marx que sus escritos económicos no se consideraron propiamente una aportación a la filosofía social. En las filas del movimiento obrero, el interés en su teoría, en tanto ésta no había sido reinterpretada como una concepción objetivista de la historia, se enfocó sobre todo en las conclusiones políticas y económicas, quizás apenas en las relativas a la teoría moral. Pero fuera de los círculos de orientación socialista, en el mismo lapso pronto se habían instalado en el centro de la experiencia de crisis social otros fenómenos distintos de la miseria económica.

En la segunda mitad del siglo xix, en algunos países de Occidente se perfilan los primeros pasos hacia una democratización

<sup>21</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en *Werke. Frühschriften*, t. 2, Neuwied y Berlín, 1968, pp. 161 y ss. [trad. esp.: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969].

política. Bajo la presión moral del movimiento obrero –que puede apoyarse en el principio de igualdad, en gran parte ya institucionalizado– los derechos de libertad liberales se extienden hacia grupos nuevos, complementándose al mismo tiempo con elementos específicamente políticos.<sup>22</sup> En conexión con el crecimiento de la población urbana, estas tendencias igualitarias no tardan en desencadenar reacciones negativas en ciertos círculos de la burguesía, creándose el tópico de “masificación” que reúne en un solo denominador común los miedos a la amenaza.<sup>23</sup> A esto se añade, en especial en Alemania, un creciente malestar ante las consecuencias que conlleva el proceso de industrialización en el ámbito de la cultura cotidiana: el mundo de vida social es experimentado como soso e incluso privado de sentido, porque parece carecer de toda energía creadora de auténtica grandeza y originalidad. Cuando Marx escribía sus *Manuscritos económico-filosóficos*, Tocqueville ya había advertido sobre los peligros de un empobrecimiento cultural que pudiera generarse con la igualdad social.<sup>24</sup> Apenas treinta años más tarde, John Stuart Mill lamenta en su escrito *Sobre la libertad* la creciente tendencia de un conformismo generalizado.<sup>25</sup> Pero no es sino en la obra de Nietzsche que se logra una perspectiva teórica que conjuga todos estos fenómenos de evolución de manera tal que se manifiestan como síntomas culturales de una crisis comprensiva única: lo que sus contemporáneos conjuran, en un caso, como

<sup>22</sup> Muy concreto al respecto es Thomas H. Marshall, “Staatsbürgerrecht und soziale Klassen”, en Thomas H. Marshall, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1992, pp. 33 y ss. [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998].

<sup>23</sup> Véase a manera de resumen H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Nueva York, 1977 [trad. esp.: *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid, Aguilar, 1972]; Helmut Berking, *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlín, 1984.

<sup>24</sup> Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, 1987 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

<sup>25</sup> John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart, 1974 [trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970].

excesos del igualitarismo, y en el otro, como resultado de una masificación social, él lo refiere, en una genial simplificación, únicamente a la constelación intelectual del nihilismo moderno. En oposición a Tocqueville y Mill, quienes con toda la crítica cultural ven en las tendencias descritas sólo los efectos secundarios corregibles de un proceso de democratización que por lo demás debe defenderse resueltamente, Nietzsche percibe la vida social de su época como profundamente trastornada. El estado de ánimo nihilista –que ha sobrevenido al mundo moderno porque toda orientación por valores positivos hacia la vida se encuentra ya bajo reserva reflexiva– para él no es un mero fenómeno marginal dentro de un proceso social intacto en su conjunto, sino la expresión sintomática de una patología cultural.<sup>26</sup> Así, también el diagnóstico de Nietzsche sobre su actualidad se convierte en un elemento de formación central en la evolución de la filosofía social moderna.

Ciertamente, la perspectiva específica con que Nietzsche observa el mundo social conduce tanto a un importante enriquecimiento como a una diferencia típica ante los enfoques desarrollados con anterioridad en la filosofía social. A diferencia de Hegel o Marx, Nietzsche no está propiamente interesado en los fenómenos sociales de su tiempo; por el contrario, en sus obras los recoge como al pasar, para aducirlos como evidencias ejemplares de un trastorno cuyo origen y punto de gravedad se encuentran únicamente en el ámbito de las orientaciones culturales del hombre. Este cambio de perspectiva le proporciona el impulso para una forma de examinar la historia que rompe con las premisas tanto

<sup>26</sup> Remito, a manera de ejemplo, sólo a: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich, Berlín y Nueva York, 1980 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996]. De la bibliografía sobre Nietzsche son especialmente importantes con respecto a la problemática aquí analizada: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978, sobre todo la 2ª parte [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008]; Karl Brose, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990.

del floreciente historicismo como de la idea idealista de progreso: porque de los sistemas de interpretación culturales del pasado Nietzsche debe tratar de perfilar precisamente aquellos contenidos intelectuales que prepararon el terreno para la patología espiritual del presente. En el camino teórico que de esta manera quedaba abierto Nietzsche produjo el programa de un análisis genealógico de la historia de la cultura. Este programa ha sido hasta la fecha un modelo metodológico para el propósito de un diagnóstico social-filosófico de la época, como lo demuestran en especial los estudios de Michel Foucault, y en cierto modo también los análisis de Horkheimer y Adorno.

Por otra parte, desde el principio no queda claro en la empresa de Nietzsche qué pauta de evaluación se emplea para justificar de alguna manera el enjuiciamiento crítico de la cultura moderna. Naturalmente, tanto en el caso de Nietzsche como en el de sus antecesores, son en primer lugar las condiciones de una vida buena las que constituyen la esencia del ideal con que una forma de vida cultural tiene que medirse en términos éticos; y al igual que el factor que se consideró condición previa para lograr una forma satisfactoria de la autorrealización humana para Rousseau era la relación totalmente inalterada consigo mismo, para Hegel era la moralidad vivida de modo comunal y para Marx, la objetivación en el trabajo, esta condición constituyó para Nietzsche la existencia, vigorizadora para la acción, de un horizonte de valores positivos hacia la vida. Pero a diferencia de las primeras tres propuestas —con las que Nietzsche comparte hasta cierto punto el hecho de partir de consideraciones antropológicas— su ideal no está pensado para que se aplique a todas las personas sin distinción alguna. Lo que él considera la esencia de una vida buena es válido sólo para ese pequeño círculo de gente que por sus talentos especiales dispone de una capacidad privilegiada de asumir una actitud positiva hacia la vida. Con esta restricción elitista entra en la tradición de la filosofía social un particularismo ético que antes le había sido totalmente ajeno: el ideal de la vida buena que sirve de pauta para determinar las patologías sociales ya no necesaria-

mente tiene que ajustarse a las necesidades de todos los hombres, sino que su propósito puede ser el de expresar únicamente los intereses de un grupo parcial. No obstante, con ello se advertía por primera vez que también los ideales de vida de Rousseau, Hegel o Marx podían no ser tan universalistas como la teoría de cada uno de ellos lo había pretendido. Cualquier universalismo ético —así lo manifestó de golpe el enfoque de Nietzsche— podía ocultar una convicción de valores que no era sino la expresión de una visión particular del mundo. El siglo que había comenzado tan convencido de sí mismo con la crítica del mundo moderno de Hegel termina por ende con una filosofía social que contiene ya dispuestos todos los problemas con que se enfrentaría el siguiente siglo.

## 2. ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LA FILOSOFÍA SOCIAL DESPUÉS DEL SURGIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA

Así como la filosofía social del siglo XIX dependió mucho de la crítica a la cultura de Rousseau, en las postrimerías del mismo siglo se encontró totalmente hechizada por la constelación intelectual de Marx y Nietzsche. Apenas se encuentra en ella un problema o un tema que no haya surgido de una asimilación de la tensión entre estos dos pensadores. Ciertamente, el centro de gravedad de dicha discusión intelectual ya abandonó el lugar de su génesis y se trasladó a otro campo: ya no es la filosofía o alguna de sus áreas marginales extraacadémicas donde se tratan en términos teóricos las patologías del mundo moderno, sino la naciente sociología. Por un momento breve, la filosofía social —como sucedería con frecuencia en su historia posterior— recibe sus impulsos decisivos de una ciencia empírica.

Ciertamente justo en ese momento la sociología se ofrece en especial medida para el desarrollo de la filosofía social porque, a diferencia de su evolución posterior, se orienta todavía con total naturalidad por una problemática ética. Los fundadores de esta nueva ciencia están sin excepción profundamente convencidos de

que la sociedad moderna se encuentra amenazada por una concunción moral que tendrá que conducir a distorsiones masivas en la reproducción social: con la transición institucional del orden social tradicional al moderno —éste es el diagnóstico generalizado—, la estructura social de valores perdió aquella fuerza de configuración ética que antes permitía al individuo que interpretara su vida significativamente con relación a una meta social. La sociología puede concebirse como respuesta a la patología así generada porque al unísono es entendida, aún de ninguna manera especializada, como una empresa “de la ciencia moral” o “cultural”: su misión —que ni Tönnies ni Simmel, ni Weber ni Durkheim jamás pusieron en duda— será contribuir, al explicar su génesis, a eliminar la crisis ética en la práctica. Si bien hasta este punto el programa de la primera generación de sociólogos es todavía comparable con la meta que también Hegel se había propuesto en su filosofía, se distingue de dicha meta tan sólo esencialmente por las determinaciones que sirven de apoyo para caracterizar el peligro inminente: el proceso que está estallando en la crisis ética de la actualidad ya no se caracteriza por un crecimiento de la atomización y disociación, sino por una pérdida de orientaciones morales en general.

En este cuadro de diagnóstico de la época se plasmaron —por vías que a partir de la perspectiva actual ya no son fáciles de reconstruir— las influencias teóricas tanto de Nietzsche como de Marx. Todos los sociólogos mencionados, con excepción de Durkheim —para quien, sin embargo, Bergson puede haber jugado un papel semejante—, fueron impregnados en su juventud de manera duradera por el diagnóstico del nihilismo de Nietzsche; de éste tuvieron que deducir la idea de que con la descomposición de los órdenes objetivos de valores habían desaparecido también aquellas metas éticas mediante las cuales los sujetos podían orientar su vida de manera significativa.<sup>27</sup> Pero al mismo tiempo la teoría econó-

<sup>27</sup> Véase de modo ejemplar acerca de la influencia de Nietzsche sobre Simmel: Klaus Lichtblau, “Das Pathos der Distanz — Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel”, en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg*

mica de Marx había influido de manera determinante en esta primera generación de sociólogos académicos; a través de una generalización de su análisis del capitalismo pudo aprenderse en qué grado el nuevo modo de economía condujo a una forma de relaciones humanas que se basaba, en lugar de vínculos personales, en consideraciones de racionalidad instrumental.<sup>28</sup> De esta manera, finalmente se requería sólo de un pequeño paso —combinar ambos complejos de representación en un solo patrón de explicación— para llegar a la tesis que en el umbral del siglo xx dominaría el diagnóstico sociológico de la época: las causas institucionales de la creciente falta de orientación ética, es decir, del nihilismo, se encontraban en la implantación de la economía capitalista de lucro. De una u otra forma, esta afirmación constituía la esencia de los diferentes patrones de interpretación a los que se recurría para explicar la transición al orden social moderno: ya sea que Simmel hablara de la objetivación de las relaciones personales, que Tönnies mostrara la disolución de los vínculos de comunidad sociales,

*Simmel und die Moderne*, Fráncfort del Meno, 1984, pp. 231 y ss.; acerca de la influencia sobre Max Weber, véase sobre todo Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, 1987, cap. 4, pp. 167 y ss. [trad. esp.: “El problema central de Max Weber”, en *Revista de Estudios Políticos*, vol. 33, 1983]; además Detlev J. K. Peukert, “‘Die letzten Menschen’. Beobachtungen zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers”, en *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 4, 12, 1986, pp. 425 y ss.; finalmente, acerca de la influencia sobre Tönnies, véase Jürgen Zander, “Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches ‘Geburt der Tragödie’ als ‘Impuls zu Tönnies’ ‘Gemeinschaft und Gesellschaft’”, en Lars Clausen y Franz Urban (eds.), *Ankunft bei Tönnies*, Kiel, 1981, pp. 185 y ss.

<sup>28</sup> La gran influencia de Marx en Weber es indiscutida; sigue siendo excelente Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, en *Sämtliche Schriften*, t. 5, Stuttgart, 1988, pp. 324 y ss.; además véase Anthony Giddens, “Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Fráncfort del Meno, 1973, pp. 65 y ss.; sobre la recepción de Marx por Tönnies, véase Günther Rudolph, “Ferdinand Tönnies und die Lehre von Karl Marx. Annäherung und Vorbehalt”, en Lars Clausen y Carsten Schlüter (eds.), *Hundert Jahre ‘Gemeinschaft und Gesellschaft’*. *Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, 1991, pp. 301 y ss.

que Weber dirigiera la atención al desencantamiento radical del mundo o que, finalmente, Durkheim analizara el surgimiento de formas de solidaridad orgánica: siempre se decía que se trataba del proceso histórico que, junto con el establecimiento del nuevo orden económico, había conducido a un vaciamiento moral del mundo de vida social.<sup>29</sup>

La reorientación de la filosofía social hacia las premisas de la naciente sociología conllevó, por supuesto, algunas consecuencias que afectaron sobre todo el estatus metodológico de la valoración de patologías sociales. Ninguno de los cuatro científicos titubeó en designar el proceso de cambio descrito como una "fatalidad" (Weber) o una "anomia" (Durkheim) en el sentido de que con él las condiciones de una vida atinada entre los hombres corrían el peligro de ser minadas. Pero por dos razones, que tienen que ver con el propósito y el resultado de sus propias investigaciones, ellos habían de percatarse de los problemas teóricos que implicaba tal caracterización con mucha mayor claridad que, por ejemplo, Hegel o Marx. Por un lado, ya que debido a la vinculación con la sociología intervenía también la obligación de la verificación empírica, se aclaró totalmente el estrecho nexo que la filosofía social había venido manteniendo con la filosofía de la historia: desde Rousseau, la afirmación de que una forma actual de la praxis humana debía considerarse alienada y, por ende, "patológica", siempre se había presentado como el último eslabón en una argumentación que se refería al curso de la historia humana en su conjunto. No obstante, por su inserción en un marco de filosofía de la historia, el carácter evaluador del diagnóstico de alienación pudo per-

<sup>29</sup> Véase, en orden, Georg Simmel, *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, t. 6, Fráncfort del Meno, 1989 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003]; Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, 1979; Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1, Tübinga, 1972, pp. 17 y ss. [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003]; Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Fráncfort del Meno, 1988 [trad. esp.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982].

manecer totalmente oculto detrás de su componente de significación descriptivo: el hecho de que con el señalamiento de una patología social se hacía una evaluación de las metas de vida humanas había sido escondido, por así decirlo, entre los elementos narrativos de la teoría. Sin embargo, esta cubierta en términos de filosofía de la historia tuvo que desaparecer —proceso iniciado por Nietzsche— en el momento en que la filosofía social se hizo dependiente de la investigación sociológica en tal grado que quedaba sujeta a un control empírico permanente. Pues con la presión de verificar las afirmaciones históricas con el material histórico mismo, se tenían que separar de ahí en adelante todos los elementos de teoría no descriptivos, de modo que su carácter evaluador podía quedar abiertamente de manifiesto. Quien pretendía seguir hablando del surgimiento de una desgracia o patología sociales debía fundamentar de alguna manera en qué sentido se justificaba la pauta de su evaluación.

En este punto los sociólogos tenían que toparse con un obstáculo metodológico que no había podido presentarse como tal sino por los resultados de sus propias investigaciones. Pues si al proseguir el diagnóstico cultural de Nietzsche se tenía que partir de la idea de que la sociedad se encontraba en un estado nihilista de discrecionalidad ética, difícilmente podía haber, a la inversa, alguna posibilidad justificada de reclamar validez objetiva para la propia pauta de evaluación; cualquier distinción de metas humanas determinadas, requerida al hacer un diagnóstico de las patologías sociales, tenía que considerarse, por el contrario, una determinación ética que era tan arbitraria como cualquier otra. Nadie estuvo más consciente que Max Weber de la dificultad inmanente que resultaba de ello para el propósito social-filosófico de la sociología. Como Weber compartía el análisis cultural de Nietzsche hasta llegar a la consecuencia de conceder la relatividad de cualquier juicio de valor, se vio obligado, por un lado, a prohibir metodológicamente a las ciencias que tomaran cualquier clase de posición evaluadora; pero, por otro lado, él mismo, en sus escritos sobre sociología de la religión, se presentó demasiado como un

diagnosticador de su época como para no estar consciente también de lo poco útil que podía ser para la sociología una prohibición general de cualquier juicio de valor. Weber no supo liberarse de esta situación ambigua sino presentando con la categoría de "vinculación valorativa" una interpretación de las ciencias que de golpe sumaba toda la dimensión de valoración ética a sus condiciones transcendentales: ningún ámbito de objetos podrá explorarse científicamente —se dice, conjugando a Nietzsche y a Kant— sino en la medida en que reciba una significación específica concreta a la luz de determinados valores. Con ello podía entenderse como la ausencia de juicios de valor sólo la exhortación de darse cuenta minuciosamente de las propias vinculaciones valorativas, sin que haya quedado claro cómo podía justificarse la validez misma de éstas.<sup>30</sup>

Menos ambiciosas en su propósito metodológico pero de la misma manera indefinidas eran las propuestas de solución que pudieron encontrarse en los contemporáneos de Weber con respecto al problema descrito: Tönnies y Durkheim se atuvieron también toda su vida al propósito de objetividad de la sociología, pero sin por ello sentirse en absoluto impedidos de señalar de modo normativo ciertas formas atinadas de socialización humana; y Simmel, no obstante su comprensión por el carácter empírico de la disciplina, utilizó una vez más las figuras mentales propias de la filosofía de la historia para justificar su discurso sobre lo "trágico" de la evolución social.<sup>31</sup> Por ende, por muy diversos que hayan sido

<sup>30</sup> Con respecto a la crítica de Nietzsche a la ciencia y la epistemología de Weber, véase Georg Stauth, "Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur", en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort del Meno, 1994, pp. 167 y ss.; sobre la concepción de la vinculación con valores, véase en especial Guy Oakes, "Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre", en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, op. cit., pp. 146 y ss.

<sup>31</sup> En Tönnies es el carácter evaluador del lenguaje que en *Gemeinschaft und Gesellschaft* denota la tendencia de distinguir entre procesos de evolución normales y patológicos; para Durkheim, véanse los esfuerzos de justificar una

los enfoques de solución ofrecidos, ninguno logró vencer realmente la dificultad surgida: enterados por Nietzsche del problema del relativismo ético, ninguno de ellos logró conciliar el propósito de objetividad científica con la meta de un diagnóstico crítico de la época sino pagando el precio de cierto dilema. La filosofía social —así lo manifestaron estas discrepancias internas— había caído en una crisis metodológica, de la que no era fácil escapar: por un lado, debido a su propio propósito, no podía desistir de distinguir normativamente ciertas formas de vida del hombre porque sólo de esta manera era posible obtener criterios para determinar eventuales patologías sociales; por otro lado, ya se había demostrado, gracias a Nietzsche, que cualquier ideal de vida de esa índole tenía que despertar la sospecha de no expresar sino una visión particular del mundo y de poseer por ende una validez meramente relativa. ¿Cómo era posible, entonces, continuar persiguiendo la meta de determinar y discutir las evoluciones sociales desatinadas cuando ya no se podía disponer para ello de pautas evaluativas universales?

No en último lugar, era esta pregunta la que condujo de modo paulatino a que la filosofía social volviera al camino de su disciplina original. Por cierto, los extremadamente productivos años de fundación de la sociología habían producido una serie de patrones de interpretación que eran capaces de explicar las patologías sociales del capitalismo en expansión de manera tan concluyente y al mismo tiempo tan empírica que también en las décadas siguientes habrían de perder muy poco de su potencial estimulante; en el ámbito de habla alemana la tesis de racionalización de Weber incluso se convertiría en un punto de referencia central de todos los desarrollos en la filosofía social, al igual que en Francia la sociolo-

distinción equiparable en Émile Durkheim, *Die Regel der soziologischen Methode*, Darmstadt y Neuwied, 1961, pp. 141 y 142 [trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986]; con respecto a Simmel, véase Georg Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", en *Das individuelle Gesetz*, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 116 y ss. [trad. esp.: *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003].

gía de la religión de Durkheim. Pero las nuevas tendencias que se formaron retomando estos patrones de interpretación sociológicos otra vez se consumaron, por lo pronto, en gran parte dentro del marco habitual de la filosofía. Parecía que sólo ella disponía todavía de los recursos metodológicos que permitían oponer al creciente desafío del relativismo ético algo que prometía brindar un soporte en premisas universalistas. Sin embargo, en el lapso histórico que se abrió con el fin de la Primera Guerra Mundial, había únicamente dos posturas filosóficas que entraban en consideración para una tarea semejante. Por un lado, con la antropología filosófica se había implantado una escuela teórica que, incluyendo investigaciones empíricas, pretendía resolver la siguiente cuestión, ya latente en las obras de Rousseau, Herder y Humboldt: cuáles eran las propiedades universales que distinguían al hombre de los seres vivos animales.<sup>32</sup> Por otro lado, se había desarrollado—seguramente despertado también por las inseguridades provocadas por la Guerra Mundial— un nuevo interés por un pensamiento de filosofía de la historia que se había considerado superado desde hacía mucho por el historicismo. Las figuras de argumentación propias de la antropología y de la filosofía de la historia tuvieron, como se ha visto, desde siempre un papel importante dentro de la filosofía social; pero fue sólo en la década de 1920 que se formaron corrientes teóricas que trataban de apoyarse explícitamente, ya sea en una o en la otra de las dos formas de pensamiento, para poder regresar al terreno seguro de las premisas universalistas.

En Rousseau, las determinaciones antropológicas y la filosofía negativa de la historia siguieron relacionándose mutuamente de manera equilibrada en una cadena única de argumentación:

<sup>32</sup> Acerca de la tradición alemana de la antropología filosófica, véase a manera de resumen: Axel Honneth y Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Fráncfort del Meno, 1980; además, Karl-Siegbert Rehberg, "Philosophische Anthropologie und die 'Soziologisierung' des Wissens vom Menschen", en Rainer Lepsius (ed.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, vol. especial núm. 23 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1981, pp. 160 y ss.

partiendo de un esbozo de la naturaleza presocial del hombre, se pretendía demostrar cómo el proceso de socialización necesariamente conduce a una desnaturalización que acaba en una lucha de todos contra todos por el prestigio. Hegel abandonó ya ese equilibrio metodológico a favor del segundo elemento, haciendo de la historia humana un medio del progreso: en él, la filosofía de la historia predomina sobre la antropología, porque las verdaderas propiedades del hombre ya no se sitúan en el inicio natural, sino en el fin histórico. Finalmente, a principios del siglo xx ambas formas de pensamiento ya se han separado tanto que se enfrentan como alternativas exclusivas cuya diferencia se mide por la posición distinta que ocupa la universalidad humana: mientras que la antropología filosófica pretende obtener un concepto general de la forma de vida del hombre remontándose a su situación inicial natural, la filosofía de la historia lo toma de un estado final de la evolución humana, concebido como meta necesaria.<sup>33</sup> Ambos modelos se prestan en particular medida para superar la crisis que surge porque con ellos parece sobrar cualquier referencia a normas éticas en general y puede evitarse de antemano el peligro del relativismo: allí donde la filosofía social se conecta con la primera forma de pensamiento para poder obtener criterios generales de una determinación de las patologías sociales, sólo depende de una descripción lo suficientemente compleja de la situación humana inicial; allí donde, por el contrario, intenta conectar—persiguiendo el mismo fin— con la segunda forma de pensamiento, no se requiere más que una anticipación descriptiva del estado social en que la historia humana encontrará con necesidad su conclusión. Los dos libros en que estas dos formas opuestas de filosofía social se han plasmado de manera ejemplar se publican con sólo un año de diferencia: Georg Lukács publica en 1923 su *Historia y conciencia de clase*, y en 1924 sigue el estudio importante pero olvidado

<sup>33</sup> Véase, entre otros, Odo Marquard, "Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie", en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, 1973, pp. 13 y ss.

durante mucho tiempo de Helmuth Plessner *Die Grenzen der Gemeinschaft* [Los límites de la comunidad].<sup>34</sup>

Estas dos obras representan los polos opuestos en el espectro de la filosofía social de aquel entonces, no sólo por la forma de argumentación en que se basan, sino también por su propósito temático. En su estudio Plessner se centra en el análisis de una patología social que se funda –dice– no en el proceso mismo de evolución de la industrialización capitalista, sino sólo en los resultados de una política dirigida contra ella. Pues de acuerdo con su convicción, la protesta antiburguesa de los bandos tanto derechista como izquierdista condujo ya a cambios sociales que reemplazaron la esfera del espacio público liberal anteriormente conquistada por nuevas formas de constituir una comunidad. Sin embargo, su observación crítica no se convierte en un elemento de la filosofía social sino porque él le añade la tesis de que el cambio estructural iniciado políticamente es incompatible con las condiciones de formación de la identidad humana en su conjunto: con el regreso al tipo de interacción de la comunidad, dice Plessner, se violan las condiciones previas elementales que permiten que el hombre sea capaz de realizarse sin coerción.<sup>35</sup> Ya el joven Lukács habría podido protestar de modo enérgico en este punto, porque incluso sus escritos premarxistas estuvieron profundamente impregnados por la convicción de que la patología de la era moderna capitalista consiste precisamente en la destrucción de las posibilidades sociales de formar comunidades.<sup>36</sup> Pero recién en la compilación de ensayos titulada *Historia y conciencia de clases* sus intuiciones tempranas

<sup>34</sup> Georg Lukács, *op. cit.*; Helmuth Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de Günther Dux, Odo Marquard y Elisabeth Ströker, t. v, Fráncfort del Meno, 1981, pp. 7 y ss.

<sup>35</sup> Sobre el contexto social-filosófico del texto de Plessner, véase Joachim Fischer, "Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre", en *Politisches Denken*, Jahrbuch, 1992, Stuttgart, 1993, pp. 53 y ss.

<sup>36</sup> Intenté resumir las intuiciones social-filosóficas del Lukács premarxista en Axel Honneth, "Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk", en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 9 y ss.

de orientación romántica adquieren la forma sistemática que permite percibir en ellas una crítica anticipada al diagnóstico social de Plessner: en la sociedad capitalista –dice la tesis a la que Lukács llegó mediante una conjugación ingeniosa de Marx y Weber– la "cosificación" posee una "realidad inmediata [...] para todo hombre vivo"<sup>37</sup> en un grado tal que las condiciones de una realización libre de sí mismo para todos se encuentran totalmente destruidas. Lo que se manifiesta con ello en el nivel material de ambos proyectos como una oposición entre la crítica a la comunidad y la crítica a la cosificación se vuelve a reflejar en el nivel metodológico con la diferencia entre el procedimiento de fundamentación antropológica y el perteneciente a la filosofía de la historia. Si bien con estas alternativas la dirección de la crítica de la filosofía social no queda estrictamente determinada, ellas dejan entrever con bastante claridad las opciones de las que podrá disponer la crítica en general bajo la premisa de plantear metas universalistas.

Para asegurarse de que su crítica diagnóstica de la época quede libre de toda sospecha de contener una preferencia de valores meramente subjetiva, Plessner la apoya en una concepción antropológica sobre la constitución de la identidad en el hombre. El punto de partida de su deducción –que sigue impresionando hasta hoy en día– lo constituye un hallazgo que él había encontrado ya en el contexto de sus estudios sobre la organización de los sentidos humanos:<sup>38</sup> resultó que, a diferencia de los animales, los seres humanos pueden volver a asumir ante sus propias actividades una perspectiva "excéntrica", por lo que están obligados a vivir constantemente desde el interior de su cuerpo y, al mismo tiempo, disponer de éste como de un mero ente físico. Ahora, si se examina esta situación híbrida con respecto a lo que revela sobre la relación individual consigo mismo, resultan ya las primeras consecuencias

<sup>37</sup> Georg Lukács, *op. cit.*, p. 385.

<sup>38</sup> Véase Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), en *Gesammelte Schriften*, t. III, Fráncfort del Meno, 1980, pp. 7 y ss.

a las que Plessner se refiere en su diagnóstico en términos de la filosofía social: debido a su "posicionalidad excéntrica", el hombre está tan escasamente determinado en su identidad personal que por medio de pruebas experimentales tiene que encontrar en cada oportunidad de nuevo la forma de vida individual que para él es la más adecuada. Sin embargo, el individuo sólo está en condiciones de realizar semejante autoexploración libre mientras la esfera social de un espacio público generador de distancia le permita disimular ante los demás y de esta manera ocultar sus verdaderos propósitos; pero si se destruye este espacio libre institucional y se lo reemplaza por formas de una comunidad "de sangre" o "de valores", las crecidas expectativas de autenticidad producen la presión de fijar la propia identidad en un determinado aspecto reducido. Por consiguiente, con el surgimiento de las comunidades sociales se pierde —concluye Plessner— cualquier oportunidad de una autorrealización libre de coerción. Se hace evidente que la pauta de esta crítica no se obtuvo acaso de una evaluación ética de las metas de vida humanas, sino que se fundó en un análisis de los supuestos normativos de la constitución de identidades: como patología social se considera —de manera parecida a Rousseau pero ahora en sentido puramente empírico— cualquier evolución social que se opone a las condiciones de una autorrealización libre de coerción. No obstante, Plessner estaba consciente de que tal modo de fundamentación, en apariencia neutral en cuanto a valores, pronto tiene que despertar la sospecha de que también representa una visión meramente particular del mundo. Por lo tanto, en una serie de escritos metodológicos desarrolló, discutiendo sobre todo con Heidegger y con Dilthey, una propuesta acerca de cómo en un proceso de corrección recíproca entre la hipótesis empírica original y las preferencias de valor implícitas podrá lograrse un punto de vista lo más libre posible de cualquier vínculo de valor particular.<sup>39</sup> Por muy controver-

<sup>39</sup> Un artículo publicado un poco más tarde (en 1931) es de especial claridad y expresividad: Helmuth Plessner, "Macht und menschliche Natur", en *Gesammelte Schriften*, t. v, Fráncfort del Meno, 1980, pp. 135 y ss.

tido que sea el producto real de dichas consideraciones desde la perspectiva actual, con ellas Plessner mantuvo su empresa de filosofía social al menos abierta para la posibilidad de ser refutada por medio de objeciones de orientación empírica. Si comparamos su propuesta con la vía metodológica que Lukács escogió en su filosofía social, se hará evidente toda la diferencia: mientras que con Plessner el análisis de las patologías sociales permanece científicamente controlable, con Lukács queda totalmente exento de cualquier forma de verificación general. La fundamentación del diagnóstico de la época en términos de la filosofía de la historia tiene necesariamente la consecuencia de trasladar la pauta de la crítica a un futuro que ya no es susceptible de falsificación alguna.

También Lukács pretende que su crítica social-filosófica se entienda como una empresa que no depende de ninguna evaluación ética, considerando incluso la referencia misma a tales valores como un síntoma de la patología social de la que se trata crear conciencia. La presión de cálculo que ejerce el intercambio capitalista de mercancías —así interpreta Lukács a Marx, apoyándose en Max Weber— desencadena un proceso de racionalización que va transformando todos los fenómenos en objetos de disposición económica: trátense de sujetos humanos y sus relaciones intersubjetivas, de procesos naturales orgánicos y sus productos, todos adoptan la forma de objeto de meras cosas en el sentido de que parecen perder su viveza totalmente incalculable; y también aquello que en el pensamiento moderno se comprende como un "hecho" empírico o un "valor" ético se debe, al fin y al cabo, sólo a una abstracción semejante del carácter procesal de toda realidad. Ahora bien, no es que Lukács pretenda criticar esta evolución social como una patología, es decir, como un proceso de "cosificación", oponiéndole las condiciones de vida naturales del hombre; por el contrario, la pauta de su crítica se encuentra dispuesta en la perspectiva que puede atribuirse a la clase del proletariado para aquel momento futuro en que ésta se habrá percatado a sí misma como sujeto de todo el proceso histórico: el hecho de que la vida social del presente es dominada por una abstracción falsa no

puede concebirse sino a partir de aquel punto de vista, desde el cual en el acto de liberación alguna vez se mirará hacia el pasado.

En esta argumentación se conjugan tantos supuestos más o menos problemáticos que aquí es imposible considerarlos de modo adecuado. Lo decisivo es únicamente el hecho de que Lukács no quiere que su construcción se entienda como un pronóstico empírico, sino como la predicción de una necesidad objetiva: no puede pensarse ningún señalamiento de circunstancias históricas, ningún argumento sociológico, que permita poner en duda que el momento anticipado de tal ruptura de toda cosificación ocurrirá en efecto en el futuro. El motivo que lleva a Lukács a tal construcción metafísica de la historia es, en principio, el mismo que hizo que Plessner se remitiera a supuestos antropológicos: ambos buscan mantener libre de todo componente normativo la pauta que permita determinar las patologías sociales, con el fin de evitar el peligro de un relativismo ético. Pero el camino que Lukács tomó con este fin conduce directamente en la dirección opuesta: el criterio en que él basa su filosofía social está fundado de manera tan unilateral en una construcción teleológica de la historia que se sustrae permanentemente a toda verificación y que tiene que reclamar, por ende, validez absoluta. Una vez que esto se haya comprendido como legado insostenible de una filosofía metafísica de la historia, la importancia de la crítica de Lukács a la cosificación habrá quedado arruinada; por muy grandes que hayan sido sus efectos en las décadas siguientes, no pudo mantenerse vigente hasta nuestros días.

No obstante, para el desarrollo posterior de la filosofía social en las décadas de 1920 y 1930, es válido señalar que ésta sigue en su metodología en gran parte las opciones que se habían abierto con la alternativa de procedimientos de fundamentación relativos a la antropología y la filosofía de la historia. Muchos de los intentos de aquel entonces de investigar las patologías sociales de la época presuponen como pauta de evaluación crítica una determinación empírica del modo de vida natural del hombre. Éstos incluyen no sólo los enfoques que surgen directamente de la corriente teórica de la antropología filosófica, sino también diversas empresas que

se hacen guiar por un entendimiento muy distinto de la naturaleza humana. En este sentido, el estudio de Freud sobre *El malestar en la cultura*<sup>40</sup> procuró que surgiera dentro del psicoanálisis una forma de diagnóstico social-filosófico de la época que también tiene un carácter antropológico; la línea de los autores que se apoyan en conocimientos psicoanalíticos sobre la estructura de las pulsiones humanas para demostrar las consecuencias deformadoras de la sociedad capitalista de lucro irá desde Erich Fromm hasta Alexander Mitscherlich, pasando por Herbert Marcuse.<sup>41</sup> En Francia es el gran estudio de Durkheim sobre la religión el que estimula la formación de una filosofía social fundada antropológicamente; radicalizado por Georges Bataille en términos de una teoría del capitalismo,<sup>42</sup> su análisis de las funciones sociales de lo sagrado se convertirá más adelante en el punto de orientación teórica del círculo que se reúne en el Collège de Sociologie.<sup>43</sup> Finalmente, en Estados Unidos, pueden considerarse como testimonios equiparables de esta tradición de filosofía social los estudios diagnósticos de la época en los que John Dewey critica las imperfecciones y parcialidades de la era moderna capitalista sobre una base pragmatista.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, vol. xiv, Fráncfort del Meno, 1948, pp. 419 y ss. [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976].

<sup>41</sup> De los autores mencionados, véanse sobre todo las obras siguientes: Erich Fromm, *Die Angst vor der Freiheit*, Stuttgart, 1983 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1989]; Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, 1979 [trad. esp.: *Eros y la civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968]; Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, en *Gesammelte Schriften*, t. III, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 7 y ss.

<sup>42</sup> Georges Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus*. *Die Souveränität*, Múnich, 1978 [trad. esp.: *La estructura psicológica del fascismo*, en *Obras escogidas*, Barcelona, Barral, 1974].

<sup>43</sup> Véase Denis Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, París, 1979.

<sup>44</sup> Véase, por ejemplo, John Dewey, *The Public and its Problems*, en *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale y Edwardsville, 1988, pp. 235 y ss. [trad. esp.: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004]; respecto a ese período en la evolución de la teoría de Dewey, véase Robert Westbrook, *John Dewey and the American Democracy*, Ithaca y Londres, 1991, 3ª parte, pp. 231 y ss.

A estos diferentes enfoques de un diagnóstico de la actualidad fundada en la antropología se oponen –aunque en menor medida– los intentos orientados por la filosofía de la historia. La construcción marxista que Lukács escogió para poder evaluar la época histórica desde la perspectiva anticipada de una humanidad liberada en el futuro fue sólo una entre muchas; en aquella época encontró mayor atención y un efecto más intenso una obra tan cuestionable pero también orientada por la filosofía de la historia como *La decadencia de Occidente*.<sup>45</sup> Spengler parte, como es bien sabido, de la tesis totalmente especulativa de que la historia universal se realiza en forma de una repetición cíclica de épocas, en las cuales las culturas de mayor desarrollo que impregnan la época respectiva pasan, en analogía con la vida humana, por una sucesión de vigoroso ascenso, gradual maduración y final decadencia; insertada en este rígido esquema, para él la cultura europea se encuentra desde el siglo anterior en la fase de envejecimiento que avanza con rapidez, de modo que sus formas de vida y producciones, sus prácticas políticas y creaciones artísticas sólo pueden considerarse como la expresión de una civilización decadente. El éxito espectacular que Spengler logró en aquel entonces con su crítica de la cultura se explica desde el punto de vista actual sólo por el ánimo derrotista que dominaba ya gran parte de la burguesía debido a la inminente crisis económica y la inestabilidad política. En términos de filosofía de la historia, la afirmación de que Europa era arrastrada hacia el punto culminante de su decadencia cultural podía hacer comprensible en tales circunstancias la propia situación, y a la vez despertar esperanzas de que comenzaría una nueva y vigorosa época. Sólo pocos años separan el apogeo del entusiasmo por Spengler del momento histórico en que los países europeos son invadidos por el fascismo alemán. Con él se produce un cambio sustancial, si bien no de la orientación metodológica, sí del tema de la filosofía social.

<sup>45</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1923 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 2007].

Antes de que se produzcan dichos cambios violentos, el campo de percepción de la filosofía social está en gran parte determinado todavía por los patrones de interpretación que los fundadores de la sociología habían desarrollado en el umbral del siglo xx. Por lo tanto, en el centro de los diagnósticos de la actualidad respectiva, los cuales varían notablemente en lo demás, están por regla general –dejando de lado a pensadores únicos como Helmuth Plessner– aquellos perjuicios a la autorrealización humana que, según se afirma, van asociados al proceso de modernización capitalista. Trátese de la cosificación o de la pérdida de comunidad, del empobrecimiento cultural o del crecimiento de las agresiones: el punto de referencia social del análisis es siempre la presión unilateral de racionalización ejercida por el modo de economía capitalista. Sin embargo, con la llegada al poder de los nacionalsocialistas en Alemania y la extensión del terror en la Unión Soviética, del que se supo poco a poco, inicia un cambio profundo en esta imagen diagnóstica de la época: paulatinamente se va centrando la atención en aquella convergencia que parece reinar entre el despotismo fascista y el sistema de poder estalinista. Pronto se vuelve difícil encontrar una teoría con una sensibilidad social-filosófica que no viera la médula de todas las patologías sociales de la sociedad moderna en la facilitación del totalitarismo. Por ende, el modo de economía capitalista pasa a un segundo plano como magnitud de influjo determinante; en lugar de éste, se va ubicando en el centro la relación con el mundo en su conjunto que caracteriza la Edad Moderna. Pero no es que este cambio de perspectiva duradero conduzca acaso a una reorientación metodológica de la filosofía social: los dos libros que probablemente hayan analizado con mayor intensidad la convergencia histórica entre el fascismo y el estalinismo –la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, y el estudio de Hannah Arendt sobre el totalitarismo–<sup>46</sup> se apoyan de nuevo en el procedimiento de fundamentación basado en la antropología o en la filosofía de la historia.

<sup>46</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ámsterdam, 1947 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998]; Hannah

Cuando el Instituto de Investigaciones Sociales de Fráncfort inicia sus trabajos a principios de la década de 1930 bajo la dirección de Max Horkheimer, el marco común de orientación está en gran parte todavía impregnado por esperanzas de progreso propias de la filosofía de la historia. Al igual que por Lukács, pero con un enfoque empírico, el capitalismo es concebido, en conexión con Marx, como una relación de cosificación social que algún día encontrará su fin en la resistencia revolucionaria del proletariado. Si bien la cooperación interdisciplinaria en el Instituto se ocupa de responder la irritante pregunta acerca de cómo pudo ocurrir contra toda expectativa racional la integración social de la clase obrera, hay escasas dudas, pese a las diferencias existentes entre los integrantes, sobre la esperanza de una revolución emancipadora. Diez años más tarde, la perspectiva relativa a la filosofía de la historia cambió de modo sustancial entre el grupo de investigadores que, por las condiciones en Alemania, había terminado en el exilio estadounidense. Con la impresión de que el fascismo y el estalinismo han venido a formar una unidad totalitaria, se han desvanecido todas las esperanzas de un cambio revolucionario, dando lugar a un pesimismo crítico a la cultura.<sup>47</sup> La obra en que esta nueva perspectiva encontró su expresión imperecedera es la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita en común por Horkheimer y Adorno; con ella se llega al umbral en la historia de la filosofía social en que la posibilidad del totalitarismo se ha convertido en el tema que domina todo.

El grado en que el horizonte intelectual del pensamiento de Horkheimer y Adorno ha cambiado se manifiesta ya en el hecho de que ellos desean seguir las causas de la condición totalitaria hasta los inicios de la historia humana: la patología social que se revela en el sistema de dominación fascista es tan profunda que no

Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Fráncfort del Meno, 1958 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2002].

<sup>47</sup> Respecto a este proceso de cambio intrateórico en general, véase Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort del Meno, 1978, parte A.

se explica adecuadamente si no se la comprende como consecuencia de una evolución desacertada de todo el proceso de la civilización. No por nada esta idea dominante se parece formalmente a la premisa que Rousseau siguió ya en su crítica a la cultura: también en su caso, lo que originalmente motivó el recurso al estado natural fue la convicción de que la alienación actualmente percibida indica un trastorno muy remoto del comportamiento humano. Además hay coincidencias claras entre ambos enfoques con respecto a la cuestión del carácter metodológico que debe tener la exposición de los orígenes de la civilización. Así como Rousseau no explica si su esbozo del estado natural debe comprenderse como ficticio o empírico, tampoco Horkheimer y Adorno aclaran cómo quieren que se entiendan sus digresiones a la historia humana temprana; aunque el texto contiene, por un lado, una serie de alusiones ocultas a resultados de investigaciones etnológicas y antropológicas, en sus conclusiones es, por otro lado, tan parcial y desproporcionado que al final quedan muchos indicios de una exposición de carácter meramente ficticio. Si hasta este punto se comparten las convergencias metodológicas, resalta aún más claramente la diferencia material entre los dos enfoques. Mientras que Rousseau establece el inicio de la evolución desacertada en la comunicación interhumana, Horkheimer y Adorno lo fijan ya en el primer acto de una disposición racional sobre procesos naturales. Invirtiendo directamente la interpretación positiva que hasta entonces prevalecía en la tradición marxista, ambos pensadores perciben en el trabajo humano sólo el elemento que sirve a la dominación instrumental: en el esfuerzo del trabajo el sujeto va formando la capacidad de controlar racionalmente sus impulsos naturales, y por medio de la actividad del trabajo se reduce a su vez el entorno natural a un mero campo de intervención para los fines humanos.<sup>48</sup> Ahora, am-

<sup>48</sup> Resumiendo este aspecto, Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort del Meno, 1985, cap. 2, pp. 43 y ss. [trad. esp.: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009].

bos supuestos permiten una interpretación en la que el proceso de civilización puede reducirse de manera no menos unilateral a una lógica de creciente descomposición que en la crítica de Rousseau a la cultura: el primer acto de dominación instrumental con que el hombre aprende a sostenerse ante la naturaleza continúa paso a paso en el disciplinamiento de su vida de pulsiones, en el empobrecimiento de su facultad sensible y en la formación de relaciones sociales de dominación. Allí donde con Rousseau, al término del proceso de decadencia, reinaba la lucha incontrolada de todos contra todos por el prestigio, en Horkheimer y Adorno este proceso deriva finalmente en la dominación despótica totalitaria de la actualidad; en ésta, la espiral histórica de la creciente cosificación alcanza su punto culminante porque crea dentro de la sociedad una nueva forma de relación con la naturaleza en que los individuos, psíquicamente vaciados por completo, están a merced de las grandes organizaciones que operan con racionalidad instrumental —tan indefensos como lo fueron en la prehistoria ante las fuerzas indomables de la naturaleza—.

La explicación en términos de filosofía de la historia que Horkheimer y Adorno dan de esta manera sobre el surgimiento del totalitarismo moderno sigue evidentemente una apropiación marxista de la tesis de Weber sobre la racionalización:<sup>49</sup> se pretende que incluso la dominación despótica de los sistemas de poder petrificados por el totalitarismo pueda comprenderse como una materialización social del proceso cognitivo que atraviesa la historia humana desde sus inicios en forma de un crecimiento metódico de los conocimientos de disposición. Sin embargo, el precio que se paga por semejante concentración en la lógica de evolución de la razón instrumental son dos restricciones del campo visual teórico que tienen un efecto perjudicial para el diagnóstico del totalitarismo. Por un lado, quedan fuera del proceso histórico de nacimiento todos aque-

<sup>49</sup> Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1, Fráncfort del Meno, 1981, cap. iv [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

llos factores activos que no están en una relación más o menos directa con el proceso de la racionalización técnica; por más que Horkheimer y Adorno incluyan, por ejemplo, la evolución de los medios de comunicación masiva, por más que se esfuercen precisamente por tener en cuenta también las disposiciones de la conducta psíquica: el análisis de dichos procesos no se realiza sino con la condición limitante de que en cada uno sólo pueden percibirse otras concreciones más de una razón que se ha vuelta totalitaria.

Sin embargo, en lo que respecta a la tarea de la filosofía social, la segunda desventaja es de importancia aún mayor: como la dominación totalitaria es considerada el punto culminante de un proceso de racionalización que se remonta hasta la historia temprana de la especie humana, se pierde, después de todo, su posición especial dentro de la civilización. Lo que constituye una forma de patología social ya no es la realidad social del totalitarismo mismo, sino el proceso de civilización en su conjunto. Como ya sucedió con Rousseau, Horkheimer y Adorno experimentan la presión de extender de manera ilimitada la sospecha de patología: en la medida en que el proceso histórico sólo se comprende siguiendo el patrón de intensificación de un trastorno existente desde la historia temprana, ya no se pueden destacar aquellos avances de ampliación de las libertades jurídicas, de democratización de las decisiones políticas o de apertura de márgenes de acción individuales que permiten identificar las patologías sociales como evoluciones desahortadas históricamente ubicadas.<sup>50</sup> Parece como si hubiera sido precisamente este punto débil de la *Dialéctica de la Ilustración* el que Hannah Arendt tuvo en mente al elaborar su propio análisis del totalitarismo, porque allí el surgimiento de la dominación despótica totalitaria es comprendido precisamente como consecuencia de una patología social que no pudo formarse sino en medio de las sociedades modernas.

<sup>50</sup> Véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, 1985, cap. v, pp. 130 y ss. [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991].

En el análisis del totalitarismo por Hannah Arendt se encuentra dispuesto un tipo de filosofía social que con el diagnóstico que el joven Hegel hace de su época comparte la tendencia de presentar los fundamentos jurídicos de la crítica en gran parte sólo en la forma encubierta de una idealización histórica. Pues Hannah Arendt estuvo convencida durante toda su vida de que las deformaciones del mundo social se manifiestan en evoluciones que amenazan con destruir las condiciones comunicativas previas de una discusión pública de asuntos políticos. Pero en lugar de cimentar esta idea básica de modo tal que hubiera quedado comprobable por evidencias empíricas, la trató de justificar una y otra vez por la vía de una descripción idealizadora de la antigua polis. Si de las partes de su obra que sirven al fin así descrito quitamos a la postre todas las referencias históricas, resaltan las afirmaciones antropológicas en las que su diagnóstico social-filosófico se apoya esencialmente: por toda su naturaleza, los sujetos humanos dependen de que sean percibidos y aprobados en una esfera pública porque sólo de esta manera pueden adquirir el grado de estabilidad psíquica y seguridad de sí mismos que necesitan para resolver sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto individual sólo está en condiciones de experimentarse a sí mismo como un ser libre cuando aprende a comprometerse de manera activa en la discusión pública de los asuntos políticos. Ambos supuestos permiten sacar la conclusión sistemática que Hannah Arendt expresa algunas veces a través de la descripción –de carácter normativo– de la antigua polis, y otras veces mediante la rehabilitación filosófica del concepto de praxis aristotélico: la libertad individual y la praxis pública están tan entrelazadas en el hombre que sólo la existencia de la esfera social del espacio público le abre la oportunidad de llevar una vida atinada.

Es el ideal de sociedad derivado de esta tesis que Hannah Arendt utiliza al mismo tiempo como pauta para poder comprender el sistema de dominación social del totalitarismo como una patología social. En este contexto procede en dos pasos, no en el sentido temporal del orden de sus obras, sino en el sentido sistemático de la estructura de su filosofía social: para la sociedad in-

dustrial de la era moderna se afirma primero una tendencia general de alienación del mundo; en el segundo paso, se comprende el sistema de dominación totalitaria como la configuración particular y la consumación de dicha sociedad. Hannah Arendt presentó un análisis de las conductas sociales que constituyen la esencia de la alienación moderna del mundo en un estudio que en alemán se publicó con el título de *Vita activa*: su tesis es que, bajo la condición de una progresiva industrialización, las formas de actividad técnica del fabricar y del trabajar llegan a predominar socialmente en un grado tal que amenazan con suprimir por completo la praxis generadora de libertad de la deliberación y comunicación públicas; pero como de esta manera se reduce precisamente aquella esfera de acción en que el individuo puede crear una relación de confianza consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo entero, el triunfo de la técnica conlleva necesariamente la intensificación de una alienación universal.<sup>51</sup>

Hannah Arendt cree que son estos procesos de evolución los que prepararon el terreno sociocultural para la imposición del totalitarismo. En su amplio estudio sobre los *Elementos y orígenes de la dominación total* ella demuestra que en la dominación despótica del nacionalsocialismo se abusa de la pérdida de mundo que experimenta el hombre moderno, con el fin de movilizar las masas: los individuos –privados de cualquier interacción significativa por el vaciamiento del espacio público, en gran parte abandonados a sí mismos e inseguros de su propia identidad– ya no encuentran una forma de organización adecuada de sus intereses sino en los movimientos totalitarios. No obstante, dichas organizaciones de masas pueden obtener estabilidad sólo cuando desarrollan al mismo tiempo una ideología colectiva que conduce todas las agresiones hacia afuera y las centra en un enemigo externo, para crear en el interior una sensación de amenaza y de responsa-

<sup>51</sup> Especialmente clarificador al respecto es George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa (NY), 1984, cap. 5, pp. 149 y ss.; acerca del análisis del totalitarismo, véase cap. 2, pp. 52 y ss.

bilidad comunes. De esta manera surge finalmente esa enfermedad fatal y mortal en la que los movimientos totalitarios no pueden sostener su dominación sino concretando paso a paso sus propias ideologías en la práctica de liquidación masiva.

Comparado con el enfoque de explicación que Horkheimer y Adorno elaboraron en términos de la filosofía de la historia, este análisis del totalitarismo es modesto en su pretensión de crítica de la razón, pobre en cuanto a diferenciaciones psicológicas y hasta ingenuo con respecto al modo de obrar de los medios modernos de comunicación masiva. Pero en lo que concierne a la posibilidad social de la dominación totalitaria y a su nacimiento de las conexiones de una patología social, a la propuesta de Hannah Arendt le corresponde un potencial de interpretación mucho mayor: la tesis de que con la expansión de las realizaciones de actividades técnicas se reduce la esfera de la acción que garantiza la libertad —lo cual implica al mismo tiempo una descomposición del espacio público político, de modo que al final la dominación totalitaria ya no encuentra límites— no sólo está referida de manera sustancialmente más plástica a procesos de la historia real que todas las reflexiones que se encuentran en la *Dialéctica de la Ilustración*; con esta tesis la atención se dirige también en particular a una evolución social desacertada que conservaría explosividad y actualidad para las sociedades modernas incluso en los tiempos en que el nacionalsocialismo ya estaba liquidado y el aparato de dominación estalinista había perdido en gran parte sus rasgos terroristas. Por lo tanto, no es propiamente sorprendente que fuera la teoría de Hannah Arendt y no, por ejemplo, la *Dialéctica de la Ilustración*, la que, en las décadas de 1950 y 1960, diera a la filosofía social los impulsos más importantes. Difícilmente se encuentra algún autor de los que en aquel momento intentaron dar una interpretación filosófica de la época que no haya sido influido de alguna manera por sus obras: sea el concepto de la discusión libre de dominación en Habermas, la idea de la praxis revolucionaria en Cornelius Castoriadis o la de un espacio público garantizador de libertad en Charles Taylor: siempre se encuentra al principio del

análisis crítico el diagnóstico, obtenido con Hannah Arendt, de que el predominio de las ejecuciones de actividades instrumentales amenaza con liquidar el ámbito de la acción comunicativa.

### 3. FORMAS DE FUNDAMENTAR UN DIAGNÓSTICO DE PATOLOGÍAS SOCIALES: SOBRE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Cuando en las décadas de 1960 y 1970 empieza a formarse con las obras de Habermas, Taylor o Castoriadis una nueva forma de filosofía social que debe impulsos sustanciales a la obra de Hannah Arendt, por supuesto, las condiciones políticas no son las únicas que han cambiado sustancialmente. Con el creciente influjo de la filosofía analítica del lenguaje han crecido también las exigencias metodológicas que se plantean a la fundamentación de enunciados filosóficos, incluso en campos más bien apartados. Este desenvolvimiento no deja de afectar también la discusión que en aquellos tiempos se lleva a cabo en la filosofía social; temporalmente las deliberaciones se centran también en esta disciplina, en especial en el problema de cómo pueden justificarse metodológicamente los enunciados sobre patologías sociales. Por lo tanto, antes de extender la descripción histórica hasta el presente, resumiremos en forma de una retrospectiva sistemática el concepto de filosofía social trazado con anterioridad; pues sólo de esta manera puede apreciarse en qué tienen que consistir hoy en día los problemas centrales de fundamentación de dicha disciplina, considerando su propósito cognitivo particular.

La época del surgimiento de aquella empresa que desde la actualidad podemos denominar “filosofía social” sugiere considerarla como lugarteniente de un problema filosófico que en un comienzo había sido eliminado del pensamiento moderno por dificultades metodológicas. Hobbes renuncia consecuentemente a la tradición clásica de la filosofía política que se remonta a Aristóteles, abandonando la exaltada pretensión cognitiva de ésta y centrándose en una sola cuestión: él ya no se ocupa del problema de

cómo una comunidad podrá garantizar al mismo tiempo la vida buena y la vida justa de sus integrantes, sino únicamente de cómo estará en condiciones de instaurar un orden susceptible de encontrar el consentimiento general. Con esta reducción de la problemática ya se perfila dentro de la filosofía política la separación entre la moral y la ética que Kant fundamentó más adelante de modo oficial para la filosofía de la moral: sólo los problemas que se refieren a la justicia del actuar social serán susceptibles de resolverse por la filosofía, mientras que las condiciones de la vida buena son tan inaccesibles para una determinación universal que tienen que quedar excluidas del marco de aquélla. Por el contrario, la posición que Rousseau defiende en sus obras críticas de la cultura es que la cuestión ética, al menos con respecto a la convivencia social, no puede pasarse simplemente por alto sino que sólo debe tomar una forma diferente bajo los presupuestos de la ilustración científica. Naturalmente, él no quiere –como tampoco antes Hobbes ni después Kant– hacer revivir meramente la perspectiva de la tradición aristotélica, de modo que habría que entender al Estado como la meta de la autorrealización humana, establecida de antemano; pero a la inversa, sí desea examinar la organización de la vida social bajo el criterio de si tiene las cualidades y contiene las condiciones que faciliten llevar una vida atinada entre los hombres. Son dos modificaciones teóricas que permitieron a Rousseau hacer dicha transformación de la cuestión ética: por un lado, el punto de vista aristotélico es radicalizado en tanto que ya no se habla de los fines de la autorrealización humana que ha establecido la naturaleza, sino de sus condiciones de facilitación universales; y además ya no será el Estado sino la sociedad, que apenas se está separando de forma gradual de éste, la que se examinará con respecto a las condiciones previas que están a disposición del ejercicio de la vida humana. De esta forma nace la filosofía social como lugarteniente de una perspectiva ética en el nuevo horizonte de la sociedad que se está constituyendo.

Sin embargo, con esta mirada hacia las condiciones de su génesis, la estructura y función de la filosofía social no está definida sino en sus principios. Lo que constituye la inquietud central de

esta nueva disciplina se muestra en su totalidad sólo al considerar otro momento peculiar que se observa en la crítica de la cultura de Rousseau, pero aún más claramente en los proyectos de sus sucesores. En ningún caso –trátase de Marx o Nietzsche, de Plessner o Hannah Arendt– la filosofía social aparece como una doctrina positiva; siempre se trata en primer lugar y ante todo de la crítica a un estado social percibido como alienado o carente de sentido, cosificado o incluso enfermo. La conexión de esta intención crítica con la perspectiva anteriormente desarrollada de una ética de concepción formal se reconoce en el concepto al que la filosofía social se ajusta de manera más o menos directa desde el principio. De una “patología” de la vida social puede hablarse, conforme al sentido, sólo cuando existen ciertos supuestos de cómo deben ser las condiciones de la autorrealización humana.

Tanto el concepto de “diagnóstico” como el de “patología” –ambos estrechamente ligados al interés cognitivo de la filosofía social– provienen del ámbito de la medicina. Con “diagnóstico” se entiende aquí, en primer lugar, la aprehensión y determinación exacta de una enfermedad que ha atacado al organismo humano. Como pauta con la que se miden tales fenómenos anormales sirve una idea clínica de salud que con frecuencia, para simplificar el asunto, se ajusta a la mera capacidad de funcionamiento del cuerpo.<sup>52</sup> De manera complementaria a este concepto de “diagnóstico” funciona el de “patología”. Mientras que al principio ésta designó sólo la doctrina de las enfermedades, hoy en día denomina sobre todo los estados anormales mismos.<sup>53</sup> Una patología representa,

<sup>52</sup> Acerca de la historia de este concepto, véase Fridolf Kudlien, “Diagnose”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, 1971-2007, pp. 162 y ss.; respecto de la problemática, véase Georg Lohmann, “Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen”, en Hinrich Fink-Eitel y Georg Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort del Meno, 1993, pp. 266 y ss.

<sup>53</sup> Sobre la historia del concepto, véase de manera análoga P. Probst, “Pathologie”, *IV*ª parte, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, 1971-2007, pp. 187 y ss.; respecto de la problemática, véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., pp. 226 y ss., especialmente pp. 226-232.

por ende, exactamente la evolución orgánica desacertada que se pretende descubrir o determinar en el diagnóstico. Incluso la transferencia de ambos conceptos al ámbito de los trastornos psíquicos se topa con grandes dificultades, porque hasta la fecha en la investigación clínica apenas se detectan valores claros de normalidad para la vida psíquica del hombre; por lo tanto, en la psicología médica y en el psicoanálisis hay en la actualidad una amplia discusión en torno a la pregunta de cómo podría formularse un concepto inequívoco o al menos plausible de salud psíquica.<sup>54</sup> Se reconoce cuánto más difícil habrá de ser la posterior extensión de esos dos conceptos al campo de los fenómenos sociales tan sólo por el hecho de que en este caso ya no debe ser el individuo concreto el que constituye el punto de referencia. Para poder hablar de una patología social que sea accesible a un diagnóstico como en la medicina, se requiere una idea de normalidad referida a la vida social en su conjunto. Los inmensos problemas que se asocian a tal pretensión quedaron de manifiesto con el fracaso de aquellos enfoques de las ciencias sociales que querían determinar los requerimientos funcionales de las sociedades sólo a través de la observación externa: puesto que aquello que en los contextos sociales se considera como meta de evolución o como normalidad siempre está culturalmente definido también las funciones o sus trastornos respectivos pueden determinarse sólo con referencia hermenéutica a la autocomprensión interna de las sociedades.<sup>55</sup> En este sentido, una posibilidad defensiva de hablar de patologías de lo social consiste en un con-

<sup>54</sup> Desde la perspectiva filosófica, Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1987, pp. 53 y ss. [trad. esp.: *Problemas de la ética*, Madrid, Crítica, 1988]; desde la perspectiva psicoanalítica, L. Kubie, "The fundamental distinction between normality and neurosis", en *Symptom and Neurosis. Selected Papers*, ed. de H. J. Schlesinger, Nueva York, 1978.

<sup>55</sup> Véase Jürgen Habermas, "Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften", en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1982, pp. 89 y ss., especialmente pp. 183 y ss. [trad. esp.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2007]; respecto de la dificultad de determinar una pauta para las patologías sociales, véase Klaus Eder, *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 30 y ss.

cepto culturalista de normalidad; de acuerdo con éste, podemos limitarnos a una descripción empírica de aquello que una cultura dada considera como trastorno. Pero como eso no es suficiente para los fines de la filosofía social, ésta tomó desde el principio otro camino que va en dirección hacia una ética formal: en este caso tienen que considerarse como suma de normalidad de una sociedad, en dependencia de la cultura, las condiciones que permiten a sus integrantes una forma no distorsionada de autorrealización.

Antes de seguir analizando las dificultades que presenta esta alternativa cabe aclarar brevemente en qué medida con ella queda en verdad determinada de manera adecuada la dirección que la evolución de la filosofía social tomó después de Rousseau. Como se ha visto, con los enfoques presentados siempre se trata de intentos de hacer una crítica de ciertos estados sociales que se perciben como carentes de sentido, cosificados o hasta enfermos. Lo que se considera un inconveniente social, por ende, no se ubica simplemente en el nivel de la infracción a los principios de la justicia; por el contrario, se pretende criticar los trastornos que comparten con las enfermedades psíquicas la propiedad de limitar o deformar las posibilidades de vida que se presuponen como "normales" o "sanas". A esta meta de la filosofía social le sirven conceptos que con respecto al nivel de la vida social designan exactamente lo mismo que aquello a que se refiere el concepto de "patología" con relación a la psique individual: éstos son, en la primera fase que analizamos, categorías tales como "división", "cosificación", "alienación" o bien "nihilismo"; poco después del nacimiento de la sociología se agregan conceptos de mayor impregnación empírica, como "pérdida de comunidad", "desencanto", "despersonalización" y "comercialización"; finalmente, en tiempos recientes, Sartre utiliza incluso directamente, persiguiendo la misma meta, el concepto de "neurosis colectiva".<sup>56</sup> Si ahora examinamos qué tienen en común

<sup>56</sup> Jean-Paul Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857*, 5 vols., Reinbek, Hamburgo, 1977, especialmente vol. 5 [trad. esp.: *El idiota de la familia. Gustave Flaubert*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975].

las ideas de normalidad social a las que todos estos conceptos remiten de manera indirecta, tendremos que elegir un punto de referencia muy abstracto para no excluir algunos de ellos: por ejemplo, no todos los estados ideales que se presuponen implícitamente se caracterizan por la existencia de una forma de totalidad, sólo pocos se distinguen por cierto tipo de naturalidad, y otros parecen estar dotados de un grado mayor de intensidad o cercanía sociales. Más allá de cómo se hagan las determinaciones en concreto, se hallan en un nivel de concreción en que no se encuentra ninguna propiedad que sea en igual grado típica para todos los conceptos enlistados. De lo contrario, semejante comunidad se perfila si tomamos como punto de referencia, no el cómo de los diferentes estados ideales, sino su por-mor-de; pues los diversos conceptos negativos remiten indirectamente sin excepción a ciertas condiciones sociales que –se dice– se caracterizan por facilitar a los individuos una vida más plena o mejor, en pocas palabras: una vida atinada. Es en este sentido que una idea ética de normalidad social, ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización, representa la pauta con que se miden las patologías sociales.

Esta concepción ética de trasfondo es formal en el sentido de que se pretende resaltar en términos normativos sólo las condiciones sociales previas de la autorrealización humana mas no sus metas mismas. Es verdad que hay en Hegel y Marx ciertas tendencias hacia un perfeccionismo ético que conducen a que se le preestablezca al hombre, siguiendo el ejemplo aristotélico, un *telos* determinado. De la misma manera, tampoco Nietzsche y Hannah Arendt están exentos de la tentación de enfocar metas muy específicas al tratar de describir modos atinados de ejecución de la vida humana. Pero también estas tendencias opuestas pueden entenderse, interpretándolas con benevolencia, en el sentido de que en la forma ambigua de plantear metas sólo buscan hacer enunciados sobre las condiciones sociales requeridas para que los hombres puedan llegar a realizarse a sí mismos. Por tanto, el trabajo no alienado no necesariamente significa para Marx una meta ética del hombre, sino que posiblemente representa sólo la condición

previa imprescindible que le permite desarrollar una relación satisfactoria consigo mismo;<sup>57</sup> y en el mismo sentido puede afirmarse, por ejemplo, con respecto a Hannah Arendt que ella distinguió en términos éticos el esfuerzo mostrado en la praxis de la formación democrática de voluntades, sobre todo porque éste facilita a los individuos un conocimiento de su propia libertad. El error de semejantes enfoques no consiste en que hayan preestablecido determinadas metas a la vida humana y que con ello se hayan entregado a un perfeccionismo imposible de fundamentar, sino en la inclinación de considerar como condiciones universales de la autorrealización humana formas de actividad tales cuya alta estimación se debe con frecuencia sólo a ideales de vida eminentemente selectivos y, en la mayoría de los casos, condicionados por la época. Si bien no por las intenciones individuales, pero seguramente sí por su disposición metodológica, la filosofía social se encuentra arraigada desde su nacimiento en una perspectiva ética con la cual se ligan sólo pretensiones formales referentes a una explicación del "bien".

Sin duda, esta tesis tendrá que comprobarse aún en otras dos peculiaridades que resaltaron en el esbozo anterior sobre la evolución de la filosofía social. Por un lado, no queda del todo claro cómo habrán de remontarse los diversos proyectos a un solo fundamento ético habiendo producido ideas muy distintas sobre la normalidad social. Incluso la síntesis de los conceptos clave de la filosofía social arrojó que el espectro de los ideales normativos comprende desde modelos radicalmente individualistas hasta más bien comunitaristas: mientras que Rousseau o Plessner consideran normal una forma de vida social que crea la mayor distancia posible entre los sujetos, para Hegel, Durkheim o Hannah Arendt sucede lo contrario, en tanto ven la condición previa de la normalidad social en la existencia de vínculos intensos de comunidad. Para entender de un modo adecuado estas diferencias conviene

<sup>57</sup> Véase, por ejemplo, Andreas Wildt, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Hagen, 1987.

recordar una vez más con precisión la estructura formal de los diagnósticos de filosofía social. El punto de referencia de todos los intentos aquí descritos en la obtención de una pauta para la normalidad de las relaciones sociales está constituido por las condiciones de vida sociales del sujeto individual: siempre se aprecian como atinadas, ideales o "sanas" aquellas formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no desfigurada de sí mismo. Por ende, el concepto formal del bien que subyace como pauta crítica a la filosofía social está en cierta medida dirigido al bienestar del individuo en cuanto éste recae en el marco de posibilidad de la sociedad. Con la pregunta por el alcance de tal competencia de lo social se perfilan diferencias fundamentales entre esos enfoques: dependiendo del grado de influjo que se considera que posee la vida social sobre el bienestar individual, el pretendido estado ideal tendrá que adoptar rasgos o más bien individualistas o más bien colectivistas. Al definirse así los dos extremos del espectro de las posibles soluciones, todas las demás diferencias se determinan por las condiciones previas concretas que en lo particular se consideran necesarias para la autorrealización; en esto tiene una importancia central establecer si lo que supuestamente posibilita al individuo una vida atinada dentro de la sociedad es, por ejemplo, una forma comunitaria de moralidad o un espacio público generador de distancia, el trabajo no alienado o el trato mimético con la naturaleza. En resumen, puede decirse, por lo tanto, que la determinación de las patologías sociales en la filosofía social siempre se lleva a cabo considerando las condiciones sociales que podrán proveer al individuo la realización de sí mismo; el hecho de que, sin embargo, al comparar los enfoques aparezca todo un espectro de pautas de evaluación muy diversas, no tiene que ver con las diferencias existentes de la perspectiva de ética formal, sino del concepto de autorrealización personal en que se basa cada enfoque.

En esta última observación ya se está anunciando la otra peculiaridad que resalta en la historia de la filosofía social; ella nos lleva al ámbito de los problemas metodológicos en los que hoy en

día se centra principalmente la discusión. Al analizar con mayor detalle cómo se han establecido en los diferentes enfoques las condiciones sociales de la autorrealización, resulta que para ello se recurrió principalmente a dos figuras de pensamiento opuestas: lo que el hombre necesita de la sociedad para lograr una vida atinada se habría de mostrar recurriendo a su situación natural original o anticipando su conocimiento en un futuro esperable. La primera opción se perfila ya en términos metodológicos con Rousseau y alcanza su forma ejemplar en la tradición alemana de la antropología filosófica; la segunda opción es preparada por Hegel y encuentra su forma paradigmática, por así decirlo, en la obra *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Sin embargo, cabe considerar que estas dos alternativas no reciben sino después de la intervención de Nietzsche la función metodológica que en gran parte estamos asociando hoy en día con ellas. Tanto Rousseau como Hegel —aunque el primero habría podido desengañarse ya por medio de Vico y el segundo por medio Herder—<sup>58</sup> están aún tan seguros del carácter coetáneo de todas las culturas humanas que no dudan seriamente del contenido universalista de los enunciados filosóficos; por eso parten con toda naturalidad del supuesto de que sus ideas sobre las condiciones previas de la libertad personal deben aplicarse a toda persona sin distinción alguna. Pero después de que Nietzsche sacara de la existencia de un pluralismo de las culturas la consecuencia radical de su perspectivismo, la filosofía social ya no pudo seguir con semejante seguridad de sí misma. A partir de entonces fue necesario defender en términos metodológicos, como ya vimos, cualquier enunciado sobre supuestas propiedades humanas o regularidades sociales frente al reproche de que éstas dependían de la cultura. Es así que surge la situación teórica en que las figuras de pensamiento antropológicas o pro-

<sup>58</sup> Respecto de la fundamentación del pluralismo cultural por parte de Vico y Herder, véase Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, 1980 [trad. esp.: *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000].

pias de la filosofía de la historia se encargan de un modo explícito de justificar la pretensión de universalidad de los diagnósticos de filosofía social: recurriendo a la naturaleza del hombre o anticipando, pues, su saber futuro, se mostrará que en efecto la vida individual depende, más allá de todas las barreras culturales, de las condiciones sociales previas que como esencia de un ideal social constituyen la pauta de la crítica.

A partir de ahí hay un camino de la duda que paso a paso se viene radicalizando, el cual conduce hasta el umbral de la discusión que determina la situación actual de la filosofía social. No tomó mucho tiempo llegar a comprender la argumentación de *Historia y conciencia de clase* como una construcción que compartía con cualquier forma de filosofía de la historia la partida de una convicción valorativa que en sí no estaba fundamentada. Pues la evolución histórica podía ser referida de modo teleológico a una meta única sólo porque antes se adoptó tácitamente una perspectiva normativa que permitía integrar el material heterogéneo en un todo significativo y susceptible de una presentación narrativa.<sup>59</sup> Y lo que era válido para la filosofía de la historia pronto podía evidenciarse que era fundado también para la antropología filosófica: ¿por qué sus determinaciones empíricas iniciales no se habrían efectuado de la misma manera, tan sólo proyectando las premisas valorativas no reflexionadas de una cultura determinada hacia la dotación natural del hombre? Bajo la presión de estas preguntas la discusión tuvo que centrarse pronto en el problema metodológico de si acaso cualquier diagnóstico de filosofía social no se funda en última instancia en un juicio ético sobre la condición que debe considerarse idónea para la autorrealización humana; pero entonces ya no habría ningún recurso externo que permitiera proteger el intento de determinar patologías sociales contra la objeción de no ser otra cosa más que la expresión discrecional de una

<sup>59</sup> Véase, por ejemplo, Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Fráncfort del Meno, 1974; Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Fráncfort del Meno, 1972.

perspectiva dependiente de cierta cultura. Pero antes de alcanzar este último escalón de problematización, la filosofía social volvió a retomarse en la década de 1960 sobre la base de supuestos fundamentales antropológicos: con respecto a Hannah Arendt, ya se evidenció que ella basaba su crítica del mundo industrial en premisas en las que se afirmaba una dependencia natural del hombre de prácticas de libertad comunicativa; en el mismo lapso, Arnold Gehlen desarrolló un diagnóstico de su época, de tinte conservador, que se basaba de manera focalizada en los resultados de su obra principal antropológica;<sup>60</sup> y finalmente, también Habermas parte primero de determinaciones empíricas de una condición de intereses invariable del hombre para proveer de un fundamento universalista a su crítica a la tecnificación del mundo social.<sup>61</sup>

Los diferentes enfoques tienen en común la convicción fundamental de que la aceleración del crecimiento industrial amenaza un requerimiento funcional de la sociedad que forma parte de las condiciones previas profundamente arraigadas de toda vida humana. Pero según el tipo de interpretación de dichas condiciones invariables, tanto el carácter del proceso que se considera la causa como también la apariencia de la patología social cambian. Para Hannah Arendt, la extensión constantemente creciente de ejecuciones de acción técnicas tenía como consecuencia que, con la praxis intersubjetiva de autocomprensión política de los sujetos, se destruye también su confianza en el mundo; en cambio, para Arnold Gehlen —quien en este aspecto anticipa ya la crítica de la cultura desarrollada por Daniel Bell—,<sup>62</sup> la vehemente industrialización va de la mano con un crecimiento de los estímulos al con-

<sup>60</sup> Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbek, Hamburgo, 1957; éste se apoya en Arnold Gehlen, *Der Mensch und seine Stellung in der Welt*, Fráncfort del Meno, 1991.

<sup>61</sup> Jürgen Habermas, "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 48 y ss. [trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 2009].

<sup>62</sup> Daniel Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Wandel*, Fráncfort del Meno, 1976.

sumo, los cuales al final le exigen al hombre un esfuerzo tan excesivo que se daña la estabilidad vital de las instituciones; para Habermas, por su parte, el proceso de tecnificación significa una independización de los sistemas de acción de racionalidad instrumental, reduciendo la esfera de entendimiento comunicativa de la que depende en forma elemental la reproducción de la especie humana. Si añadimos a esta serie de proyectos de diagnóstico de la época los enfoques antropológicos que en aquel entonces elaboraron Agnes Heller y György Márkus,<sup>63</sup> como continuación de la ontología social del Lukács tardío, podemos hablar respecto de la década de 1960 de un amplio consenso en cuanto a los fundamentos metodológicos de la filosofía social: son muy escasos los intentos de analizar las patologías sociales de la época que no partan de alguna manera de las condiciones naturales iniciales del hombre. Por lo tanto, debe de haber sido un desafío mucho mayor el hecho de que al mismo tiempo en las obras de Michel Foucault empieza a perfilarse el proyecto de una filosofía social que comparte con Nietzsche no sólo la concentración en los fenómenos del poder, sino la pasión contra el universalismo. Por muy incomprensible que resulte la justificación metodológica de la que Foucault provee a su crítica de la sociedad disciplinaria, tanto más convencen los argumentos que presenta contra cualquier concepto general y ahistórico del hombre.

Al igual que la filosofía social de Nietzsche, también la de Foucault en gran parte consiste sólo de análisis históricos que pretenden revelar el nexo interno entre determinadas clases del saber humano, los correspondientes patrones de disciplinamiento social y, finalmente, las formas de la conducción individual de vida. En la medida en que Foucault abandona sus comienzos dedicados a la historia de la ciencia, cada vez más se va perfilando como cen-

<sup>63</sup> Agnes Heller, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, ed. de Hans Joas, Fráncfort del Meno, 1978; György Márkus, "Der Begriff des menschlichen Wesens in der Philosophie des jungen Marx", en A. Hegedus et al., *Die neue Linke in Ungarn*, t. 2, Berlín, 1976, pp. 41 y ss.

tro de sus estudios la estructura de las relaciones de poder modernas: en cierta coincidencia con Max Weber, por un lado, y con Adorno, por el otro, Foucault está convencido de que las sociedades desarrolladas de la era moderna pueden mantenerse sólo porque una densa red de instituciones de control procura un creciente disciplinamiento del cuerpo humano, obligando al mismo tiempo a los sujetos a que organicen su vida con racionalidad instrumental, y suprimiendo cualquier forma de resistencia desde sus inicios.<sup>64</sup> Ciertamente no queda claro en este diagnóstico de la época en qué sentido los procesos descritos de aumento de poder representan formas de un trastorno social; pues cualquier índole de saber o conocimiento tiene que concebirse, según Foucault, en una conexión tan estrecha con las respectivas relaciones de poder existentes que para él ya no puede darse una perspectiva trascendente que permita determinar ciertos procesos sociales como desviaciones de un ideal. Sin duda, de las obras tardías que intentan trazar una estética de la existencia utilizando el ejemplo de prácticas de vida de la Antigüedad<sup>65</sup> pueden desprenderse ciertas evidencias de un concepto trascendente de autorrealización humana que en retrospectiva puede entenderse también como pauta de su diagnóstico de las relaciones de poder modernas; pero en general los criterios normativos de dicha autorrealización permanecen tan poco claros y además tan ensombrecidos por el perspectivismo

<sup>64</sup> Véase de modo ejemplar: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Fráncfort del Meno, 1976 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004]. Sobre la relación entre Foucault y Adorno, véase Axel Honneth, "Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne", en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 2000 [trad. esp.: "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad", en este volumen, pp. 125-149]; acerca de la relación entre Foucault y Weber, véanse mis reflexiones en Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fráncfort del Meno, 1994, pp. 61 y ss.

<sup>65</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, t. III: *Die Sorge um sich*, Fráncfort del Meno, 1986 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, t. III: *La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991]; una interpretación integradora es proporcionada, por ejemplo, por Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburgo, 1989.

cognoscitivo que el rumbo normativo de la crítica del poder de Foucault con frecuencia no puede deducirse de sus obras mismas sino sólo de sus declaraciones político-periodísticas. No obstante, es precisamente ese perspectivismo —es decir, la tesis de que la verdad de las pretensiones cognoscitivas se miden única y exclusivamente por el grado de su implantación social— el que hizo que Foucault impulsara todo un movimiento filosófico. El círculo de los teóricos abarca hoy en día desde Richard Rorty hasta Judith Butler, quienes, continuando sus pensamientos, defienden la tesis de que en todas las normas que trascienden su contexto y, con mayor razón, en cualquier referencia a alguna naturaleza del hombre no debe verse sino una mera construcción ligada al poder.<sup>66</sup>

Si en virtud de su interés cognoscitivo la filosofía social —así se plantea, por tanto, en la actualidad el problema— depende, por un lado, de pautas generales para la normalidad de la vida social cuya validez, por otro lado, ya no puede comprobarse meramente de manera indirecta mediante una antropología antepuesta, entonces su existencia futura depende por completo de la posibilidad de fundamentar una ética formal. Desde Rousseau hasta Plessner y Hannah Arendt, pasando por Hegel y Marx, la filosofía social siempre fue impregnada por figuras de pensamiento de la antropología o de la filosofía de la historia, de las cuales los criterios éticos para las patologías sociales derivaron sin transición alguna, al punto que no eran reconocibles como tales; sin embargo, esa cubierta de la filosofía social se encuentra ya en estado de completa destrucción —preparada muy consecuentemente por Nietzsche y finalmente otra vez intensificada de modo dramático para nuestra actualidad por Foucault—, de modo que su núcleo ético está a la vista. En este sentido, el futuro de la filosofía social depende hoy en general de la posibilidad de justificar de manera convincente

<sup>66</sup> Richard Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, 1991 [trad. esp.: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996]; Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Fráncfort del Meno, 1991 [trad. esp.: *El género en disputa*, México, Paidós, 2001].

los juicios éticos que se emitan sobre las necesarias condiciones previas de la vida humana. Son tres las alternativas que parecen ofrecerse por el momento para resolver la tarea así descrita.

La primera alternativa de justificar el tipo de juicio ético que la filosofía social requiere consiste en el intento de proceduralizar la ética. En las obras recientes de Habermas se perfila ya la idea de considerar la aclaración de cuestiones éticas como tarea de discursos prácticos, de la misma manera que esto antes se juzgaba posible sólo para cuestiones de justicia.<sup>67</sup> Lo que debe considerarse como “normal” o “ideal” con respecto a una forma de vida social se evidenciaría sólo en la medida en que los integrantes mismos de la sociedad logaran, en una formación de voluntades democráticamente organizada, un consenso sobre la conveniencia de determinadas evoluciones sociales. Es cierto que para los discursos éticos de esta índole tendrían que regir condiciones de validez diferentes —más limitadas— a las de los discursos prácticos del tipo tradicional, porque aquéllos dependen de la condición previa de una comunidad limitada de valores; pero en principio parece ser posible y prometedor vincular la resolución de cuestiones éticas con un procedimiento concebido de manera específica.<sup>68</sup> Sin embargo, la desventaja de esta alternativa consistiría evidentemente en el hecho de que con ella la filosofía social como empresa teórica se disolviera a sí misma, por así decirlo; pues su competencia de interpretación se transferiría por completo a los interesados mismos, quienes como miembros de una sociedad concreta deciden por sí solos sobre lo que en su forma de vida social debe considerarse “patológico”.

Como si quisiera prevenir esta desautorización de la filosofía social, en la obra de Habermas se encuentra dispuesta otra estrategia de fundamentación que hoy en día debe considerarse una se-

<sup>67</sup> Jürgen Habermas, “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 100 y ss. [trad. esp.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000].

<sup>68</sup> Véase como propuesta, por ejemplo, Henry S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, 1994.

gunda alternativa de justificación de los juicios éticos. Pues en la *Teoría de la acción comunicativa* se confía en la capacidad que tiene la misma teoría de la sociedad para indicar el umbral crítico, más allá del cual la penetración de imperativos sistémicos en el mundo de vida social tiene que considerarse como patología social; los argumentos con que allí se justifica la distinción entre “normal” y “patológico” proceden de una antropología poco pronunciada y sólo formal, en el sentido de que están fundados en una pragmática universal que busca comprobar una forma originaria de la praxis de discurso humana como condición previa necesaria para la reproducción social.<sup>69</sup> Por lo tanto, una segunda alternativa de fundamentar los juicios éticos consiste en la actualidad en el proyecto de una antropología lo más discreta posible, la cual reconstruye sólo unas cuantas pero elementales condiciones de la vida humana; muestras de ello en los últimos años se encuentran, por ejemplo, en las obras recientes de Martha Nussbaum<sup>70</sup> y sobre todo en los análisis muy ambiciosos de Charles Taylor.<sup>71</sup> Probablemente, sus estudios sobre el mundo moderno pueden comprenderse, al lado de las obras de Habermas y Foucault, como la tercera gran aportación actual a una filosofía social de la actualidad. Aunque en su antropología filosófica Taylor parte de la tesis de que el hombre es un ser que se interpreta a sí mismo y cuyas formas de vida y posibilidades de existencia se miden, por lo tanto, por los respecti-

<sup>69</sup> Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.

<sup>70</sup> Véase, por ejemplo, Martha C. Nussbaum, “Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus”, en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, 1993, pp. 323 y ss.; en sentido crítico al respecto, Christiane Scherer, “Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 5, 1993, pp. 905 y ss.

<sup>71</sup> Véase, por ejemplo, Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, 1992 [trad. esp.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994], y *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Fráncfort del Meno, 1994 [trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006], respectivamente.

vos sistemas de interpretación generados, no quiere que los juicios éticos sobre las patologías sociales dependan por completo de las respectivas interpretaciones históricamente dadas; por el contrario, la posibilidad de expresarse a sí mismo de manera no forzada y productiva debe estar ligada a la presuposición de una serie de condiciones sociales que pueden entenderse como elementos centrales de una ética formal. Por lo tanto, la pauta de evaluación que permitiera un diagnóstico de patologías sociales resultaría para Taylor de una antropología formal que esboza las condiciones generales de una expresión no forzada de los ideales de vida humana. No obstante, incluso en la obra misma de Taylor, esta alternativa antropológica entra en conflicto con otra estrategia de fundamentación que en su conjunto puede entenderse hoy en día como una tercera justificación de la filosofía social.<sup>72</sup>

Taylor se apoya en su obra *Fuentes del yo* en cierto modo en una fundamentación históricamente relativizada de la ética:<sup>73</sup> pues sólo a través de la reflexión hermenéutica retrospectiva sobre los valores éticos mediante los cuales la era moderna se conduce en su autocomprensión cultural se conocería qué evoluciones sociales se concibirán como patologías sociales. Es esta tercera forma de fundamentación la que mejor armoniza con los propósitos de Foucault: la pauta de evaluación con que la filosofía social diagnóstica y discute las patologías sociales posee sólo una validez históricamente limitada en tanto no puede ser aplicada sino a la época histórica cuyas decisiones éticas previas tiene que adoptar de manera necesaria. Esta forma de fundamentación históricamente relativa no pondría en duda la empresa de la filosofía social en su totalidad; por el contrario, se entendería en el futuro como una instancia de reflexión en cuyo marco se podrían discutir los

<sup>72</sup> Sobre esta discrepancia, véase Holger Steinfath, “Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern ‘The Ethics of Authenticity’ und ‘The Politics of Recognition’”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 3, 1993, pp. 433 y ss.

<sup>73</sup> Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, op. cit.

trastornos sociales sobre la base de valores históricamente dados y sus correspondientes ideales de vida. Pero se arruinaría la pretensión clásica de la filosofía social de juzgar con un propósito que trasciende el contexto ciertas evoluciones de la vida social como patologías. En consecuencia, en la forma que acabamos de exponer, su supervivencia en una representación histórica dependerá del éxito que permitirá justificar en el futuro la pretensión de una antropología poco pronunciada y formal.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Fráncfort del Meno, 1958 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2002].
- BATAILLE, Georges, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, Múnich, 1978 [trad. esp.: *La estructura psicológica del fascismo*, en *Obras escogidas*, Barcelona, Barral, 1974].
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Fráncfort del Meno, 1972.
- BELL, Daniel, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Fráncfort del Meno, 1976.
- BERKING, Helmut, *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlín, 1984.
- BERLIN, Isaiah, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, 1980 [trad. esp.: *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000].
- BROSE, Karl, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990.
- BUTLER, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Fráncfort del Meno, 1991 [trad. esp.: *El género en disputa*, México, Paidós, 2001].
- DANTO, Arthur C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Fráncfort del Meno, 1974.
- DELLAVALLE, Sergio, "Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis", en Andreas Arndt, Karol Bal y Henning Ottmann (eds.), *Hegel-Jahrbuch 1993/94*, Berlín, 1995.

- DENT, Nicholas J. H., *A Rousseau Dictionary*, Oxford, 1992.
- DEWEY, John, *The Public and its Problems*, en *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale y Edwardsville, 1988 [trad. esp.: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004].
- DIEMER, Alwin e Ivo Frenzel (eds.), *Philosophie. Fischer Lexikon*, Fráncfort del Meno, 1967.
- DUBIEL, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort del Meno, 1978, parte A.
- DURKHEIM, Emile, *Die Regel der soziologischen Methode*, Darmstadt y Neuwied, 1961 [trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].
- , *Über soziale Arbeitsteilung*, Fráncfort del Meno, 1988 [trad. esp.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982].
- EDER, Klaus, *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Fráncfort del Meno, 1985.
- FEINBERG, Joel, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (NJ), 1973.
- FIGAL, Günter, "Rekonstruktion der menschlichen Natur. Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus 'Zweitem Discours'", en *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 29, 1989, pp. 24-38.
- FINK-EITEL, Hinrich, *Foucault zur Einführung*, Hamburgo, 1989.
- FISCHER, Joachim, "Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre", en *Politisches Denken*, Jahrbuch, 1992; Stuttgart, 1993.
- FORSCHNER, Maximilian, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt, 1989.
- FOUCAULT, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Fráncfort del Meno, 1976 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004].
- , *Sexualität und Wahrheit*, t. III: *Die Sorge um sich*, Fráncfort del Meno, 1986 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, t. III: *La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991].
- FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, vol. XIV, Fráncfort del Meno, 1948 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976].

- FROMM, Erich, *Die Angst vor der Freiheit*, Stuttgart, 1983 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1989].
- GEHLEN, Arnold, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbek, Hamburg, 1957.
- , *Der Mensch und seine Stellung in der Welt*, Fráncfort del Meno, 1991.
- GIDDENS, Anthony, "Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus", en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Fráncfort del Meno, 1973.
- GRAHAM, Gordon, *Contemporary Social Philosophy*, Oxford, 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied y Berlín, 1962.
- , "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort del Meno, 1968 [trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986].
- , *Theorie und Praxis*, Fráncfort del Meno, 1971 [trad. esp.: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987].
- , *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].
- , "Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften", en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1982 [trad. esp.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2007].
- , "Überlegungen zur Kommunikationspathologie", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1984 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001].
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, 1985 [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991].
- , "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, 1991 [trad. esp.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000].

- HELLER, Agnes, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, ed. de Hans Joas, Fráncfort del Meno, 1978.
- HENNIS, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, 1987 [trad. esp.: "El problema central de Max Weber", en *Revista de Estudios Políticos*, vol. 33, 1983].
- HOBBS, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Fráncfort del Meno, 1984 [trad. esp.: *Leviatán, o materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].
- HOLLIER, Denis (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, París, 1979.
- HONNETH, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort del Meno, 1985 [trad. esp.: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009].
- , "Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk", en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 21990.
- , *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fráncfort del Meno, 1994.
- , "Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne", en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 21999 [trad. esp.: "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad", en este volumen, pp. 125-149].
- , *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's "Philosophy of Right"*, Assen, 2000.
- HONNETH, Axel y Urs Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Fráncfort del Meno, 1980.
- HONNETH, Axel y Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Fráncfort del Meno, 1980.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ámsterdam, 1947 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998].
- HUGHES, H. Stuart, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Nueva York, 1977 [trad.

- esp.: *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid, Aguilar, 1972].
- KATEB, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa (NY), 1984.
- KUBIE, L., "The fundamental distinction between normality and neurosis", en *Symptom and Neurosis. Selected Papers*, ed. de H. J. Schlesinger, Nueva York, 1978.
- KUDLIEN, Fridolf, "Diagnose", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1971-2007, vol. 2.
- LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Fráncfort del Meno, Berlín y Viena, 1980.
- LICHTBLAU, Klaus, "'Das Pathos der Distanz' - Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Fráncfort del Meno, 1984.
- LOHMANN, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort del Meno, 1991.
- , "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", en Hinrich Fink-Eitel y Georg Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort del Meno, 1993.
- LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978 [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008].
- , "Max Weber und Karl Marx", en *Sämtliche Schriften*, t. 5, Stuttgart, 1988.
- LUKÁCS, Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en *Werke. Frühschriften*, t. 2, Neuwied y Berlín, 1968 [trad. esp.: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969].
- MARCUSE, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, 1979 [trad. esp.: *Eros y la civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968].
- MÁRKUS, György, "Der Begriff des menschlichen Wesens in der Philosophie des jungen Marx", en A. Hegedus et al., *Die neue Linke in Ungarn*, t. 2, Berlín, 1976.

- MARQUARD, Odo, "Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie", en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, 1973.
- MARSHALL, Thomas H., *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1992 [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998].
- MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en *Marx/Engels Werke (MEW)*, Ergänzungsband I, Berlín, 1956-1968 [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004].
- MILL, John Stuart, *Über die Freiheit*, Stuttgart, 1974 [trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970].
- MITSCHERLICH, Alexander, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, en *Gesammelte Schriften*, t. III, Fráncfort del Meno, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, München, Berlín y Nueva York, 1980 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996].
- NUSSBAUM, Martha C., "Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, 1993.
- OAKES, Guy, "Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre", en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort del Meno, 1994.
- PEUKERT, Detlev J. K., "'Die letzten Menschen'. Beobachtungen zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers", en *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 4, 12, 1986.
- PLESSNER, Helmuth, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhetologie des Geistes*, en *Gesammelte Schriften*, t. III, Fráncfort del Meno, 1923-1980.
- , "Macht und menschliche Natur", en *Gesammelte Schriften*, t. v, Fráncfort del Meno, 1931-1980.

- , *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de Günther Dux, Odo Marquard y Elisabeth Ströker, t. v, Fráncfort del Meno, 1981.
- PROBST, P., "Pathologie", IVª parte, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1971-2007, vol. 7.
- REHBERG, Karl-Siegbert, "Philosophische Anthropologie und die 'Soziologisierung' des Wissens vom Menschen", en Rainer Lepsius (ed.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, vol. especial núm. 23 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1981.
- RICHARDSON, Henry S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, 1994.
- RORTY, Richard, *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, 1991 [trad. esp.: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996].
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, 1981.
- RUDOLPH, Günther, "Ferdinand Tönnies und die Lehre von Karl Marx. Annäherung und Vorbehalt", en Lars Clausen y Carsten Schlüter (eds.), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft". Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857*, 5 vols., Reinbek, Hamburgo, 1977 [trad. esp.: *El idiota de la familia. Gustave Flaubert*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975].
- SCHERER, Christiane, "Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 5, 1993.
- SIMMEL, Georg, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", en *Das individuelle Gesetz*, Fráncfort del Meno, 1968 [trad. esp.: *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003].
- , *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, t. 6, Fráncfort del Meno, 1989 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003].

- SPAEMANN, Robert, *Rousseau-Bürger ohne Vaterland*, Múnich, 1980.
- SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1923 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 2007].
- STAROBINSKI, Jean, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, Múnich, 1983 [trad. esp.: *Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983].
- STAUTH, Georg, "Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur", en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort del Meno, 1994.
- STEINFATH, Holger, "Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern 'The Ethics of Authenticity' und 'The Politics of Recognition'", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 3, 1993.
- TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979 [trad. esp.: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].
- , *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, 1992 [trad. esp.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994].
- , *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Fráncfort del Meno, 1994 [trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006].
- THEUNISSEN, Michael, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlín y Nueva York, 1982.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, 1987 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].
- TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, 1979.
- TUGENDHAT, Ernst, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1987 [trad. esp.: *Problemas de la ética*, Madrid, Crítica, 1988].
- WEBER, Max, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1, Tu-

- binga, 1972 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- WESTBROOK, Robert, *John Dewey and the American Democracy*, Ithaca y Londres, 1991, 3ª parte.
- WILDT, Andreas, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Hagen, 1987.
- ZANDER, Jürgen, "Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches 'Geburt der Tragödie' als 'Impuls zu Tönnies' 'Gemeinschaft und Gesellschaft'", en Lars Clausen y Franz Urban (eds.), *Ankunft bei Tönnies*, Kiel, 1981.

## II. FOUCAULT Y ADORNO. DOS FORMAS DE UNA CRÍTICA A LA MODERNIDAD\*

ADEMÁS DE LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*, la obra principal de la Teoría Crítica sobre la filosofía de la historia, difícilmente se encuentre un intento más radical de desenmascarar la Ilustración europea que la obra de Michel Foucault sobre la teoría del poder. Dicha obra no es inferior al escrito de Adorno y Horkheimer ni en el carácter resuelto de sus juicios ni en el *pathos* de su negativismo. Al igual que la *Dialéctica de la Ilustración*, también la crítica de Foucault a la era moderna tiene en su centro la experiencia de un crecimiento inaudito del poder y de la violencia: viendo la historia de la emancipación humana, "la salida del hombre de su incapacidad por culpa propia", arrojada a la corriente de un proceso único de extensión del poder. En ambos casos se le quita al proceso de civilización el velo con que la fe en el progreso y el optimismo de Ilustración lo taparon, nombrando sin ilusión alguna el "destino del cuerpo". Los actos silenciosos de esclavización y mutilación del cuerpo humano, en los cuales Adorno y Horkheimer perciben la "historia subterránea de Europa", Foucault los reconoce en los disciplinamientos cotidianos del cuerpo, en su adiestramiento perfecto; el verdadero rostro de la historia humana parece revelarse también para él mucho más en la violencia hecha piedra de la celda carcelaria, en la ejercitación ritual en los patios de los cuarteles y en los mudos actos de violencia de la cotidiana vida escolar que en las declaraciones morales de actos constitucionales y en los elocuentes testimonios de la historia de la filosofía. Racionalizar la

\* Este ensayo fue publicado originalmente en Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 73-92.

## VI. LA DINÁMICA SOCIAL DEL DESPRECIO. PARA DETERMINAR LA POSICIÓN DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD\*

QUIEN HOY INTENTA determinar la posición de la "Teoría Crítica" se expone fácilmente a la sospecha de desconocer con nostalgia la situación actual del pensamiento filosófico; porque hace mucho que esa tradición dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social. A continuación emprenderé de todas maneras ese intento; por consiguiente, éste no puede ir unido al propósito de explorar las condiciones de la vieja tradición teórica de Fráncfort para resucitar. Tampoco creo que el programa de investigación original merezca seguir siendo desarrollado sin ruptura alguna, ni estoy convencido de que la realidad, que se ha vuelto compleja y está cambiando rápidamente, pueda estudiarse sin más ni menos en el marco de una teoría única, aunque ésta tenga un enfoque interdisciplinario. Por lo tanto, "Teoría Crítica de la sociedad" no se utilizará a continuación en el sentido del programa original de la Escuela de Fráncfort. Por otra parte, este término denominará algo más que cualquier forma de teoría social que someta su objeto a una revisión o diagnóstico crítico, porque esto corresponde de manera casi natural a toda clase de teoría sociológica de la sociedad que realmente merezca su nombre: es decir, tanto a Weber y a Marx como a Durkheim y a Tönnies.

\* Texto de mi cátedra inaugural en el Otto-Suhr-Institut de la Freie Universität Berlin, dictada en noviembre de 1993; una primera versión se publicó en *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 22 (1), 1994, pp. 78-93 y posteriormente en mi *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 88-109.

Aquí, con “Teoría Crítica de la sociedad” nos referiremos más bien sólo a aquella clase de reflexión teórica sobre la sociedad que con el programa original de la Escuela de Fráncfort y tal vez con la tradición de la izquierda hegeliana en su conjunto comparte una determinada forma de crítica normativa: a saber, una crítica normativa tal que al mismo tiempo es capaz de informar sobre la instancia precientífica en que se encuentra arraigado de modo extrateórico su propio punto de vista crítico en cuanto interés empírico o experiencia moral. En el primer paso recordaré sólo brevemente dicho componente de la Teoría Crítica heredado de la izquierda hegeliana, por considerarlo el único elemento teórico que hoy puede seguir fungiendo en el sentido de una característica de identidad, de una premisa irrenunciable de la vieja tradición. La teoría social de la tradición de Fráncfort se distingue de todas las otras corrientes o vertientes de crítica social por su forma específica de crítica. Sólo después de haber hecho este recordatorio metodológico podré comenzar a esbozar la situación en que la Teoría Crítica de la sociedad se encuentra en la actualidad. Esto lo haré –delimitando con prudencia mi posición con respecto a la teoría de la comunicación de Habermas– al trazar paso por paso los supuestos fundamentales de un enfoque que pueda satisfacer los requerimientos metodológicos de la teoría original; la esencia de este enfoque consiste en el desarrollo de la circunstancia social que se afirma en el título de mi contribución: la “dinámica social del desprecio”.

### 1. LA CRÍTICA Y LA PRAXIS PRECIENTÍFICA

El punto de partida metodológico de la teoría que Horkheimer trató de encaminar a principios de los años treinta se determina por un problema que se debe a la adopción de un legado de la izquierda hegeliana. Entre los discípulos izquierdistas de Hegel, es decir, desde Marx hasta Georg Lukács, se sobrentendió que la teoría de la sociedad debía someter su objeto a una crítica sólo en la medida en que ella fuera capaz de redescubrir en él como reali-

dad social un elemento de su perspectiva crítica propia; por eso, dichos teóricos requerían siempre de un diagnóstico de la sociedad que estuviera en condiciones de revelar un momento de la trascendencia intramundana. Horkheimer se refiere a la tarea así descrita cuando en uno de sus famosos ensayos tempranos define la particularidad de la Teoría Crítica caracterizándola como la “parte intelectual del proceso histórico de emancipación”;<sup>1</sup> porque para ser capaz de semejante esfuerzo la teoría debe tener en cuenta, en cada momento, tanto su origen en una experiencia precientífica como su aplicación en una futura praxis. No obstante, Horkheimer está consciente –a diferencia de Lukács– de que con tal determinación inicial no sólo plantea una exigencia metodológica, sino que exhorta también a la cooperación regulada con las diferentes ciencias sociales, porque la Teoría Crítica no puede sostener su referencia propia a una dimensión precientífica de emancipación social sino dando cuenta, en forma de un análisis sociológico, del estado de conciencia de la población o la disposición de ésta de emanciparse. La relación específica en que Horkheimer puso la teoría y la práctica, continuando el izquierdismo hegeliano, presupone una definición de las fuerzas motrices sociales que en el proceso histórico puján por sí mismas hacia la crítica y superación de las formas establecidas de dominación; por ello, la Teoría Crítica depende en su esencia intrínseca –al no importar sus posibles coincidencias con otras formas de crítica social– de la determinación casi sociológica de un interés emancipador dentro de la realidad social misma.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie” (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Fráncfort del Meno, 1988, p. 189 [trad. esp.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990]; sobre el concepto de crítica de Horkheimer, véase Gerd-Walter Küsters, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Fráncfort del Meno, 1980; contribuciones interesantes se encuentran en la compilación de artículos de Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß y John McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge (MA), 1993.

<sup>2</sup> Al respecto, véase Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort del Meno, 1978, parte A.

Mientras tanto, una serie de estudios relativos a la historia de la teoría han podido demostrar que los recursos de explicación social-filosóficos que desarrolló el Instituto de Fráncfort no bastaron para realizar científicamente esta ambiciosa meta: Horkheimer permanece en sus inicios ligado a una filosofía marxista de la historia que no podía admitir sino únicamente en la clase del proletariado un interés precientífico por la emancipación social;<sup>3</sup> Adorno había convertido desde temprano de manera tan determinante la crítica del fetichismo de Marx en el punto de partida de su crítica de la sociedad que ya no podía detectar ni una huella de trascendencia intramundana en la cultura social cotidiana;<sup>4</sup> y sólo los colaboradores marginales del Instituto, es decir, Walter Benjamin o bien Otto Kirchheimer, podrían haber proveído los impulsos teóricos para buscar otro acceso más productivo a los potenciales de emancipación de la realidad social cotidiana.<sup>5</sup> De esta forma, Horkheimer y su círculo en general permanecieron ligados a un funcionalismo marxista que los indujo a suponer dentro de la realidad social un ciclo de dominación capitalista y manipulación cultural tan cerrado que en él ya no había margen para una zona de crítica práctico-moral. El problema así causado –a saber: el de la aporía de depender, por una parte, de una instancia precientífica de emancipación cuya existencia, por otra parte, no podía ser comprobada empíricamente– tenía que agudizarse para la tradición de teoría fundada por Horkheimer aún más en la medida que las esperanzas de cambio alguna vez abrigadas en la práctica habían de perder su plausibilidad y poder de convicción:

<sup>3</sup> Véase Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, 1986, pp. 147 y ss. [trad. esp.: *Crítica, norma y utopía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

<sup>4</sup> Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1, Fráncfort del Meno, 1981, cap. iv, 2 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

<sup>5</sup> Véase a manera de resumen Axel Honneth, "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie eines Denktradition", en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 1999, pp. 25 y ss.

con la victoria del fascismo y la imposición definitiva del estalinismo se había desvanecido cualquier posibilidad de proveer la perspectiva crítica de la teoría de un soporte objetivo en una instancia precientífica, ya sea en un movimiento social o en un interés existente. La conversión de la Teoría Crítica en el negativismo de Adorno en términos de la teoría de la historia marca finalmente el punto histórico en que la empresa de un reaseguro histórico-social de la crítica queda paralizada por completo; en las reflexiones de la *Dialéctica de la Ilustración* queda la experiencia del arte moderno como único lugar donde puede realizarse algo así como una trascendencia intramundana.<sup>6</sup>

De regreso en la República Federal de Alemania, después del exilio, Horkheimer y Adorno ya no hicieron cambios sustanciales en estas premisas empíricas de su empresa crítica. Si bien puede discutirse si efectivamente ambos pensadores sostuvieron sin corrección alguna el enfoque de la *Dialéctica de la Ilustración* hasta el fin de sus vidas, probablemente no se puede cuestionar la circunstancia de que ambos ya no quisieron creer en una posibilidad intramundana de emancipación: en Adorno, esto lo indica la *Dialéctica negativa*; en Horkheimer, su reorientación tardía hacia el pesimismo filosófico de Schopenhauer.<sup>7</sup> Sean como fueren los detalles, con la orientación fundamental negativista de sus obras tardías, Horkheimer y Adorno dejaron un problema que desde entonces tiene que estar en el inicio de cualquier intento de reconectar con la Teoría Crítica: porque mientras se pretenda conservar después de todo el modelo de crítica de la izquierda hegeliana, tendrá que volver a crearse un acceso teórico a aquella esfera social donde un interés por la emancipación puede estar arraigado en

<sup>6</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998].

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno, 1966 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2006]; Max Horkheimer, "Pessimismus heute" (1971), en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fráncfort del Meno, 1985. Sobre la Teoría Crítica de la época de la posguerra, véase, en general, Rolf Wiggershaus *Die Fráncforter Schule*, Múnich, 1986, cap. 6.

términos precientíficos. Hoy ya no es posible de ninguna manera continuar la Teoría Crítica sin demostrar de la forma que sea que dentro de la realidad social hay una necesidad o un movimiento que se ajusta a la perspectiva crítica; pues ésta se distingue de otros enfoques de crítica social, ya no por una superioridad del contenido sociológico explicativo o del procedimiento de fundamentación filosófica, sino única y exclusivamente por el propósito no abandonado de proveer las pautas de crítica de un soporte objetivo en la praxis precientífica. Pero como esta esfera fue enterada a lo largo de la historia de la Teoría Crítica, se tiene que volver a desenterrar hoy en día en un arduo trabajo conceptual; por eso yo considero que el problema clave para actualizar la Teoría Crítica de la sociedad es la tarea de explorar en términos categoriales la realidad social de manera tal que en ella vuelva a aparecer un momento de la trascendencia intramundana. En este sentido, la pregunta de cómo se está reaccionando en la actualidad principalmente a dicho problema podrá servir como hilo rector teórico por el que podrá orientarse por el momento el intento de determinar la posición de la Teoría Crítica.

## 2. CAMINOS ALTERNATIVOS DE RENOVAR LA TRADICIÓN

Con respecto de la problemática planteada con anterioridad podemos distinguir hoy en día sin gran dificultad dos actitudes de respuesta opuestas. En la primera de estas dos corrientes, la crítica social negativista que Adorno practicó en sus obras tardías se radicaliza aún con otro giro adicional al pronosticarse una autodisolución del núcleo social de la sociedad en general; los fenómenos que con ello se enfocan son el aumento de sistemas técnicos grandes que ha quedado totalmente fuera de control, la independización del control de los sistemas ante el mundo de vida social y, finalmente, el vaciamiento de la personalidad humana que avanza rapidísimo. Si bien la enumeración de tales tendencias evolutivas recuerda la índole de diagnósticos de su época que alguna vez de-

sarrollaron autores conservadores como Arnold Gehlen, ésta se encuentra en la actualidad principalmente en ciertos círculos teóricos que tratan de apoyarse en el legado negativista de Adorno; esta corriente es representada en el ámbito de habla alemana en primer lugar por las obras de Stefan Breuer, mientras que en el marco internacional no pocas veces son los seguidores del postestructuralismo francés los que ponen aquellos fenómenos sociales en el centro de sus diagnósticos de la sociedad.<sup>8</sup> La imagen teórica que estas diferentes variantes de una crítica social negativista producen sobre el mundo de vida social está siempre impregnada del mismo modo por una tendencia de deshumanización: en Breuer, es la fe casi religiosa en la omnipotencia de la tecnología y la ciencia; en el Foucault intermedio, la reacción pasiva a la estrategia de los aparatos de poder, y finalmente, en Baudrillard, la muy difundida propensión a la mera simulación, lo cual hoy en día hace de los hombres en su conjunto meros objetos de un poder de sistema que se reproduce de modo autopoietico. Sin embargo, si la realidad social es pensada así, es obvio cuáles son las consecuencias teóricas para nuestro problema que derivan de ello: cualquier forma de crítica que trata de localizarse a sí misma dentro de la realidad social tiene que ser considerada como imposible tan sólo porque ya no es de una cualidad tal que en ella puedan encontrarse desviaciones sociales o hasta intereses o actitudes emancipadores. La radicalización de la crítica de cosificación del Adorno tardío sustrae definitivamente la base de teoría social a cualquier esfuerzo de denominar todavía un momento intramundano de trascendencia para proveer con él la crítica de un soporte social; el intento de entrar en una relación reflexiva con la praxis precientífica habría llegado a su fin con esta forma de una Teoría Crítica de la sociedad.

<sup>8</sup> Véase de modo ejemplar Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburgo, 1992; Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Fráncfort del Meno, 1976 [trad. esp.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976]; sobre la relación entre Adorno y Foucault, véase el artículo correspondiente en este volumen, pp. 125-149.

No obstante, la segunda corriente teórica en que la tradición de la Teoría Crítica encuentra hoy en día su continuación pone de manifiesto que éste no necesariamente tiene que ser el caso; pues la teoría de la comunicación de Habermas —a la que, por supuesto, me refiero— representa un movimiento opuesto a las teorías sociales negativistas precisamente en el sentido en que no fue sino ella la que volvió a abrir el acceso a una esfera emancipadora del actuar. La estructuración de la teoría del actuar comunicativo puede entenderse como la realización del intento de recuperar los recursos categoriales que permiten revivir hoy la idea de Horkheimer de una crítica social: en función de ello, en el primer paso está el cambio del paradigma marxista de producción por el paradigma del actuar comunicativo, en cuyo marco se quiere hacer patente que las condiciones del progreso social no se encuentran dispuestas en el trabajo social, sino en la interacción social; de ahí, el siguiente paso lleva al desarrollo de una pragmática lingüística que habrá de aclarar cuáles son en detalle los presupuestos normativos que constituyen el potencial de racionalidad del actuar comunicativo; y en esta base se apoya finalmente, en un tercer paso, el proyecto de una teoría de la sociedad que sigue el proceso de racionalización del actuar comunicativo hasta llegar al punto histórico donde éste conduce a la formación de medios de control social.<sup>9</sup> Es bien sabido que Habermas hace desembocar su teoría de la sociedad en una tesis de un diagnóstico de su época, según la cual hoy ha aumentado el poder de los sistemas que se controlan a sí mismos en un grado tal que éstos se convierten en un peligro para los desempeños comunicativos del mundo de vida: bajo el influjo del poder destructor con que en la actualidad los medios de control, como el dinero y el poder burocrático, penetran en la cultura cotidiana, el potencial humano de la comunicación lingüística empieza a disolverse.<sup>10</sup> Al parecer, con este cuadro de una colonización del mundo de vida, la teoría de la sociedad de Ha-

bermas acaba coincidiendo con aquella crítica social pesimista que encontramos en las corrientes negativistas que buscan revivir la Teoría Crítica: ambos enfoques tienen en común la idea diagnóstica de su época de que la independización de poderes sistémicos puede conducir en la actualidad a una disolución del núcleo social de la sociedad. Sin embargo, la diferencia entera y determinante consiste en el hecho de que Habermas puede proveer un concepto sistemático de lo que actualmente se encuentra amenazado por la dominación de los sistemas; allí donde en los enfoques teóricos negativistas prevalecen las premisas no aclaradas de una antropología apenas articulada, está en su enfoque una teoría del lenguaje que puede demostrar de manera convincente que el potencial amenazado del hombre lo constituye su capacidad del entendimiento comunicativo. A diferencia de todas las otras variantes, la nueva versión de la Teoría Crítica por parte de Habermas contiene un concepto que está en condiciones de exponer la estructura de esa praxis de acción amenazada con ser destruida por las criticadas tendencias de evolución de la sociedad.

A partir de allí es fácil de apreciar que la teoría de la comunicación de Habermas cumple en su estructura formal con los requerimientos que Horkheimer planteó en su programa original para una crítica social: al igual que éste en el trabajo social, aquél posee en el entendimiento comunicativo una esfera precientífica de emancipación en que la crítica puede apoyarse para demostrar su punto de vista normativo dentro de la realidad social. No obstante, la comparación con el modelo de crítica de Horkheimer evidencia al mismo tiempo en la teoría de Habermas un problema que quiero tomar como punto de partida para mis reflexiones siguientes; éste tiene que ver con la pregunta de cómo puede determinarse con mayor precisión el nexo reflexivo que, según se dice, existe entre la praxis precientífica y la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer formuló su programa, tenía aún en mente, muy en el sentido de la tradición marxista, un proletariado que ya debía haber adquirido un sentimiento por la injusticia del capitalismo en el proceso de producción; su idea era que la teoría no tenía más que articular

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.

<sup>10</sup> Véase *ibid.*, t. II, cap. VIII.

sistemáticamente en el nivel reflexivo estas experiencias morales, estas sensaciones de injusticia, para proveer un soporte objetivo a su crítica. Ahora bien, hoy en día sabemos –y Horkheimer podía saberlo al contemplarlo con sobriedad– que las clases sociales no adquieren experiencias como lo hace un sujeto individual, y menos aún tienen un interés objetivo común; y en general se nos ha perdido con mucha razón la idea de que existan intereses o experiencias emancipadores atribuibles a un grupo de personas que no comparten más que la situación socioeconómica. ¿Pero qué es lo que hoy en la construcción de la teoría podrá reemplazar aquellas experiencias morales de las que todavía Horkheimer –que en este punto era totalmente discípulo de Georg Lukács– vio dotada a la clase obrera en su conjunto? La Teoría Crítica debe creerse capaz –como en nuestra retrospectiva nos dimos cuenta– de denominar las experiencias y actitudes empíricas que en términos precientíficos ya proporcionan un indicador de que sus criterios normativos no carecen de algún soporte en la realidad. ¿Qué experiencias de índole sistemática y –me permito preguntar– qué fenómenos en general cumplen en la teoría de Habermas la función, antes de toda reflexión científica, de dar un testimonio cotidiano en favor de la congruencia de la crítica? Tengo la sospecha de que en este punto se abre una brecha en la teoría del actuar comunicativo que no es de procedencia casual, sino de carácter sistemático.

### 3. PRAXIS PRECIENTÍFICA Y EXPERIENCIAS MORALES

Al cambiar la Teoría Crítica del paradigma de la producción al paradigma de la comunicación, Habermas abrió la perspectiva hacia una esfera social que cumple con todas las condiciones previas para sostener una trascendencia intramundana; porque en el actuar comunicativo los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas normativas cuyo incumplimiento puede convertirse siempre de nuevo en fuente de reclamaciones morales que van más allá de las respectivas formas de dominación establecidas. Lo que para Horkheimer

eran las relaciones de producción capitalistas que imponen límites injustificados al desenvolvimiento de la capacidad de trabajo humana, para Habermas son las relaciones de comunicación sociales que limitan de manera no justificable el potencial emancipador de la comunicación intersubjetiva. Ahora bien, Habermas deduce las justificaciones normativas concretas que contiene el proceso de interacción social apoyándose en su concepción de una pragmática universal; según ésta, las reglas lingüísticas en que se basa el actuar comunicativo tienen un carácter normativo en tanto establecen al mismo tiempo las condiciones previas de una comunicación libre de dominación entre los hombres.<sup>11</sup> Al considerar estas condiciones dispuestas en el lenguaje como el núcleo normativo estructuralmente dispuesto en la comunicación interhumana, se perfila con mayor exactitud la perspectiva crítica que se encuentra insertada en la teoría de la sociedad de Habermas: para ella se trata de analizar las restricciones sociales y cognitivas que oponen límites a una libre aplicación de aquellas reglas lingüísticas. Habermas tomó con su giro hacia la pragmática universal un camino que conduce a equiparar el potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación. Por grandes que sean las ventajas que pueden unirse a semejante versión del paradigma del lenguaje, también son graves las desventajas que se asocian internamente a ella. Una primera dificultad ya se manifiesta, pues, cuando nos planteamos en el sentido de Horkheimer la pregunta de qué experiencias morales corresponderían a este criterio crítico dentro de la realidad social.

Para Habermas, la instancia precientífica que proporciona a su perspectiva normativa un soporte social en la realidad tiene que ser aquel proceso social que hace que las reglas lingüísticas de comunicación se desenvuelvan; en la “teoría de la acción comuni-

<sup>11</sup> Véase especialmente Jürgen Habermas, “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 53 y ss. [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008].

cativa" este proceso es denominado racionalización comunicativa del mundo de vida. Sin embargo, este proceso es típicamente un suceso del cual, de acuerdo con Marx, puede decirse que se realiza a espaldas de los sujetos participantes; su transcurso no es soportado por intenciones individuales ni está dado de modo intuitivo en la conciencia del individuo. El proceso emancipador en que Habermas arraiga socialmente la perspectiva normativa de su Teoría Crítica no se plasma en absoluto como tal en las experiencias morales de los sujetos participantes,<sup>12</sup> porque éstos experimentan un detrimento de lo que podemos considerar sus expectativas morales, su "moral point of view", no como una restricción a las reglas lingüísticas dominadas intuitivamente, sino como una violación a reclamaciones de identidad adquiridas por la socialización. Es posible que un proceso de racionalización comunicativa del mundo de vida se haya realizado o se realice históricamente, pero de ninguna manera se refleja como un hecho moral en las experiencias de los sujetos humanos. Por eso no puede encontrarse dentro de la realidad social un elemento que corresponda a la instancia precientífica a la que remite de modo reflexivo la perspectiva normativa de Habermas; su concepción no apunta hacia la idea de ayudar a que una experiencia existente de injusticia social se exprese, como fue el caso de la teoría de Horkheimer —ésta influida, sin embargo, por una ilusión que era también destructiva—.

Sólo la idea de desarrollar el paradigma de comunicación creado por Habermas en mayor medida en dirección a sus presupuestos relativos a la teoría de la intersubjetividad e incluso sociológicos indica una salida del dilema así descrito; dicha idea implica de manera provisional sólo la propuesta de no equiparar simplemente el potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de domina-

<sup>12</sup> Georg Lohmann hizo la misma objeción, aunque con otro matiz: véase Georg Lohmann, "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", en Hinrich Fink-Eitel (ed.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort del Meno, 1993, concretamente p. 288.

ción. En esta dirección iba ya la tesis de que las experiencias morales no se generan con la restricción de competencias lingüísticas, sino que se forman con la violación de reclamaciones de identidad adquiridas durante la socialización; pero en la misma dirección van hoy también investigaciones como las de Thomas McCarthy, quien busca proveer al paradigma de comunicación de Habermas de una versión más cercana a la experiencia, al reconstruir las condiciones normativas previas de la interacción apoyándose en la etnometodología.<sup>13</sup> Para entender mejor qué expectativas morales se encuentran insertadas en el proceso cotidiano de la comunicación social, se recomienda como primer paso conocer los estudios históricos y sociológicos que se ocupan de las acciones de resistencia de las clases sociales bajas; pues como sus integrantes no están especializados culturalmente en la articulación de experiencias morales, sus expresiones manifiestan antes de cualquier influencia filosófico-académica, por así decirlo, hacia dónde van dirigidas las expectativas normativas en la vida social cotidiana. La discusión de tales estudios aclara muy bien que lo que subyace en términos de motivación a la actitud de protesta social de las clases sociales bajas no es la orientación por principios de moral formulados de manera positiva, sino la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas; y el núcleo normativo de semejantes ideas de justicia lo constituyen una y otra vez las expectativas asociadas al respeto a la dignidad, al honor o a la integridad propios.<sup>14</sup> Al generalizar estos resultados más allá de su respectivo

<sup>13</sup> Thomas McCarthy, "Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise", en *Ideale und Illusionen, Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, 1993 [trad. esp.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992].

<sup>14</sup> Véase de modo ejemplar Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Fráncfort del Meno, 1982 [trad. esp.: *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales, 1989]; a éste me referí también en Axel Honneth, "Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft", en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort, 2000, pp. 110-129.

contexto de investigación se sugiere como conclusión considerar la condición normativa previa de todo actuar comunicativo en la adquisición de reconocimiento social: los sujetos se encuentran unos a los otros en el horizonte de la expectativa recíproca de recibir reconocimiento como personas morales y por su desempeño social. Si la tesis así señalada es plausible, resulta como otra consecuencia más una referencia a aquellos sucesos que en la vida social cotidiana se perciben como injusticia moral: tales casos se presentan siempre a los afectados cuando no reciben, contrario a sus expectativas, un reconocimiento que consideraron merecido. A las experiencias morales que los sujetos humanos hacen típicamente en semejantes situaciones las denominaré sentimientos de desprecio social.

Con estas reflexiones hemos llegado ya a un punto donde se perfilan los primeros contornos de una alternativa a la versión del paradigma de comunicación relativa a la teoría lingüística. Su punto de partida está constituido por la reflexión de que los presupuestos normativos de la interacción social no pueden aprehenderse en toda su dimensión si se establecen únicamente en las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación; más bien debe considerarse ante todo el hecho de que la suposición del reconocimiento social es la que los sujetos asocian con el establecimiento de relaciones comunicativas en cuanto a expectativas normativas. Si ampliamos de esta manera el paradigma de comunicación más allá del marco de la teoría lingüística, se manifestará además en qué medida cualquier lesión de los presupuestos normativos de la interacción habrá de plasmarse de manera directa en los sentimientos morales de los participantes: pues como la experiencia del reconocimiento social representa una condición de la que depende la evolución de la identidad del hombre en general, su ausencia, es decir, el desprecio, conlleva necesariamente la sensación de una inminente pérdida de personalidad. En este caso existe, entonces, a diferencia de Habermas, un nexo estrecho entre las vulneraciones cometidas a las suposiciones normativas de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos hacen en sus comunicaciones cotidianas: cuando se vulne-

ran aquellas condiciones al negársele a una persona el merecido reconocimiento, el afectado reaccionará en general con sentimientos morales que acompañan la experiencia de desprecio, es decir, con pena, rabia o indignación. Así, un paradigma de comunicación no concebido en términos de la teoría lingüística sino del reconocimiento finalmente podrá llenar también el hueco teórico que Habermas dejó al seguir desarrollando el programa de Horkheimer: pues aquellas sensaciones de injusticia que van unidas a las formas estructurales del desprecio representan un hecho precientífico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su propia perspectiva teórica.

Ahora bien, la reflexión que acabo de resumir contiene tantos presupuestos no aclarados que de ninguna manera podré fundamentarla aquí. Intenté justificar aquella parte de mis exposiciones que se refiere a las condiciones comunicativas previas de una atinada evolución de identidad del hombre en un libro que reconstruye el modelo de reconocimiento del joven Hegel apoyándose en la teoría de George H. Mead; en él se encuentra también la diferenciación entre tres patrones del reconocimiento recíproco que considero necesaria pero que he tocado sólo de paso.<sup>15</sup> Otra parte de mis reflexiones, a saber, donde afirmo que la expectativa de reconocimiento social forma parte de la estructura del actuar comunicativo, probablemente en este momento no la puedo justificar aún con todas sus consecuencias, ya que esto significaría resolver la difícil tarea de reemplazar la pragmática universal de Habermas por una concepción antropológica que pudiera explicar los presupuestos normativos de la interacción social en toda su dimensión. Sin embargo, con respecto a la pregunta por la situación en que se encuentra hoy la Teoría Crítica, hay también otros criterios que son de mayor importancia. Pues si en primer lugar se

<sup>15</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno, 1992, sobre todo el cap. 5 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

pretende analizar las relaciones sociales bajo el aspecto de qué formas estructurales de desprecio ellas producen, tendrá que cambiar ante el enfoque de Habermas también la perspectiva crítica del diagnóstico de la época: en el centro ya no deberán estar las tensiones entre el sistema y el mundo de vida, sino las causas sociales responsables de la vulneración sistemática de las condiciones del reconocimiento. La atención del análisis diagnóstico de la época deberá transferirse de la independización de los sistemas a la distorsión y lesión de las relaciones de reconocimiento sociales. Esto conducirá frente a Habermas, como veremos, también a una revaloración del papel que la experiencia del trabajo desempeñará en el marco categorial de una Teoría Crítica.

#### 4. PATOLOGÍAS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

En la tradición de la Escuela de Fráncfort se formó la tendencia de suponer como la “distorsión” decisiva de las sociedades modernas el hecho de que la razón instrumental ha llegado a predominar sobre otras formas del actuar y saber: todos los fenómenos de la realidad social que puedan parecer “patológicos” son interpretados como efectos de una independización de ciertas actitudes sociales ligadas a la meta de dominar la naturaleza. Esta misma tendencia continúa todavía con Habermas en tanto él hace desembocar el proyecto de su *Teoría de la acción comunicativa* en un diagnóstico de la época que parte del peligro de una “colonización” del mundo de vida por parte de sistemas organizados con racionalidad instrumental; de nuevo se considera la tendencia de una creciente dominación de las orientaciones instrumentales como la “distorsión” que presuntamente amenaza el nexo de vida de nuestra sociedad, aunque su surgimiento ya no es explicado simplemente con el fin de dominar la naturaleza, sino con el aumento de la racionalidad organizacional. Finalmente, apenas se necesita mencionar que por supuesto también las teorías sociales negativistas que siguen a Adorno están fijadas en un cuadro de diagnósticos de la época en

que un tipo determinado de razón instrumental ha crecido en la tecnología, la ciencia y los sistemas de control al punto de formar un poder que amenaza la vida. Como característico de todos estos enfoques de un diagnóstico crítico de la época tiene que considerarse el hecho de que las patologías o anomalías sociales siempre se miden sólo con el estado que marca la evolución de la racionalidad humana; en este caso pueden considerarse desviaciones de un ideal que debe presuponerse en términos categoriales como pauta de una forma “sana” o intacta de la sociedad únicamente las parcialidades que se ejecutan en las orientaciones cognitivas del hombre. Semejante perspectiva conlleva en consecuencia –como otro legado más del hegelianismo de izquierda– una reducción del diagnóstico de la época en términos de la teoría de la racionalidad, porque todas las patologías sociales que no afecten el nivel de evolución de la racionalidad humana ya no entrarán en consideración. En la tradición de la Escuela de Fráncfort necesariamente estará ausente cualquier sensibilidad para un diagnóstico de la época acerca de las distorsiones de la vida social que, por ejemplo, Durkheim tenía en mente al estudiar el proceso de individualización, porque éstas se realizan como la disolución de una fuerza de cohesión social que sólo guarda una relación muy indirecta con los cambios de la racionalidad humana.<sup>16</sup>

Con los supuestos que he desarrollado en mi intento de determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad, no puede ser útil conformarse con una perspectiva tan reducida de las distorsiones y patologías de nuestra sociedad, pues ¿cómo se evidenciarán las evoluciones desacertadas de la vida social que tienen que ver con las condiciones estructurales del reconocimiento recíproco cuando sólo se dispone de criterios para medir las desviaciones que se refieren al estado de la racionalidad humana? Cuando el paradigma de comunicación ya no se concibe únicamente en el sentido

<sup>16</sup> Sobre el problema de determinar las patologías sociales, véase Axel Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en este mismo volumen, pp. 51-124.

de una concepción de la comunicación racional sino de una concepción de las condiciones de reconocimiento, tampoco el diagnóstico crítico de la época debe ser reducido al estrecho esquema de una teoría de la racionalidad, porque como criterio de lo que debe considerarse un trastorno o una evolución desacertada de la vida social ya no pueden servir a las condiciones racionales de la comunicación libre de dominación, sino que se tiene que recurrir a las condiciones previas intersubjetivas del desarrollo de la identidad humana en general. Dichas condiciones previas se encuentran en las formas de comunicación sociales en las que el individuo crece, alcanza una identidad social y finalmente tiene que aprender a concebirse como integrante –igual y a la vez singular– de una sociedad. Si estas formas de comunicación son de una cualidad tal que no proveen el grado necesario de reconocimiento para poder cumplir con esas diversas tareas de identidad, esto debe considerarse un indicador de la evolución desacertada de una sociedad. Por ende, el diagnóstico de la época se centra en las patologías de reconocimiento cuando el paradigma de comunicación ya no es concebido en términos de la teoría lingüística sino de la teoría del reconocimiento; los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad tienen que construirse en consecuencia de tal forma que permitan captar desfiguraciones o deficiencias en la estructura social de reconocimiento, mientras que el proceso de la racionalización social pierde su importancia central.

No obstante, estas reflexiones dejan aún totalmente indeterminada la relación que aquellas patologías de reconocimiento guardan con la estructura social de una sociedad dada. Si se quiere que el modelo de una Teoría Crítica esbozado hasta ahora sea capaz de brindar un análisis de la actualidad que sea más que meramente normativo, deberá poder mostrar sobre todo las causas de estructura social que son responsables de la respectiva distorsión en la estructura de reconocimiento social, porque sólo entonces podrá determinarse si existe un nexo sistemático entre ciertas experiencias de desprecio y la evolución estructural de la sociedad en general. Aquí tendré que limitarme a unas pocas ob-

servaciones que sobre todo pretenden cumplir la función de preparar un último paso de distanciamiento a la versión del paradigma de comunicación que desarrolló Habermas. Remitiéndome al joven Hegel, he distinguido, como ya mencioné, entre tres formas de reconocimiento social que pueden considerarse condiciones comunicativas de una formación atinada de identidad: el afecto emocional en las relaciones sociales íntimas como el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico como un miembro de una sociedad que es moralmente responsable de sus acciones y, finalmente, la valoración social del desempeño y las capacidades individuales. La pregunta por el estado de la estructura de reconocimiento de una sociedad determinada no puede contestarse sino con estudios que analicen el estado empírico que guardan las concreciones institucionales de cada uno de estos tres patrones de reconocimiento. Esto requeriría para nuestra sociedad estudios, primero, sobre las prácticas de socialización, las formas de familia y las relaciones de amistad; segundo, sobre el contenido y la cultura de aplicación del derecho positivo y, finalmente, sobre los patrones fácticos de la valoración social. Con respecto a esta última dimensión del reconocimiento, no sólo se puede suponer sino afirmar con bastante seguridad, basándose en estudios equiparables, que la valoración social de una persona se mide en gran parte por la aportación que ella hace a la sociedad en forma de un trabajo formalmente organizado. Las relaciones de reconocimiento se entrelazan en lo que atañe a la valoración social en gran medida con la distribución y organización del trabajo social. Esto exige que dentro del programa aquí desarrollado de una Teoría Crítica se dé mayor importancia a la categoría del trabajo de la que la teoría de la acción comunicativa le otorga.

##### 5. TRABAJO Y RECONOCIMIENTO

Incluso una breve revisión de los estudios que se ocupan de las consecuencias psíquicas del desempleo arrojará sin riesgo de equivo-

carse que a la experiencia del trabajo le debe corresponder un lugar central en el concepto que se está perfilando, pues la oportunidad de realizar un trabajo económicamente remunerado y, por ende, socialmente regulado, va unida aún hoy en día a la adquisición de aquella forma de reconocimiento que he denominado valoración social. Por otro lado, esta revaloración de la experiencia laboral no debe conducir a que se vuelva a abandonar el nivel que Habermas estableció hace ya veinte años con su depuración categorial del concepto de trabajo, porque en la tradición marxista, e incluso todavía con Horkheimer, el trabajo social fue elevado en términos de la filosofía de la historia para ser un factor educativo en un grado tal que sólo el antídoto de un concepto de trabajo lo más escueto y purificado posible de implicaciones normativas podrá proteger contra el peligro de semejante formación de ilusiones. De estas tendencias contrarias surge la pregunta de hasta qué umbral el concepto de trabajo podrá ser neutralizado sin perder al mismo tiempo el significado de ser una fuente central de experiencias morales; pues, por un lado, el proceso del trabajo social como tal ya no debe ser elevado –como ocurre todavía en la tradición del marxismo occidental– a un proceso de formación de conciencia emancipadora; por otro lado, en el aspecto categorial debe permanecer insertado en las relaciones de experiencia morales en un grado tal que su importancia para la obtención de reconocimiento social no pueda perderse de vista.<sup>17</sup>

Es cierto que en la teoría social reciente de Habermas ya no desempeña un papel sistemático el concepto de la “acción instru-

<sup>17</sup> Véanse mis reflexiones en Axel Honneth, “Arbeit und instrumentales Handeln”, en Axel Honneth y Urs Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Fráncfort del Meno, 1980. Las objeciones de Habermas (Jürgen Habermas, “Replik auf Einwände” [1980], en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1984, pp. 475 y ss.; al respecto, véanse pp. 475 y 476, n. 14 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001]) me parecen justas en lo que atañe a las cuestiones normativas de la organización del trabajo; no obstante, su respuesta no me parece verdaderamente instructiva con respecto al problema de cómo debe ser el contenido descriptivo de un concepto del trabajo que cumpla todavía con la tarea de un registro crítico de las relaciones laborales existentes.

mental” en el que él había conducido el concepto marxista del trabajo; las diferenciaciones centrales que él hace hoy en día en la praxis del hombre ya no se orientan por las diferencias en la respectiva parte opuesta, es decir, en la naturaleza o el co-sujeto, sino en las diferencias en la coordinación de acciones que principalmente son pensadas como teleológicas. Pero esta estrategia conceptual conduce a que la experiencia del trabajo en el marco categorial de la teoría ya no se manifiesta de ninguna manera en términos sistemáticos; así como para el concepto de Habermas de la formación de identidad personal no importan las experiencias que se adquieren en el tratamiento con la naturaleza exterior, tampoco importa para su teoría de la sociedad cómo el trabajo social se distribuye, organiza y evalúa en el caso respectivo. Pero si la formación de la identidad individual depende también de la valoración social que el trabajo propio experimenta dentro de la sociedad, entonces el concepto de trabajo no debe concebirse de tal manera que pase totalmente por alto este nexo psíquico; porque la consecuencia indeseable sería que a la teoría de la sociedad le resultarían incomprensibles e incluso invisibles todos los esfuerzos que pretenden lograr una revaloración o un rediseño de ciertos procesos de trabajo. Determinadas zonas de la crítica precientífica se perciben sólo en la medida en que son analizadas a la luz de un concepto de trabajo que incorpora de modo categorial la dependencia individual del reconocimiento social de la actividad propia.

Para el análisis ulterior de la conexión que guardan entre sí el trabajo y el reconocimiento importa en la actualidad sobre todo el debate que se está desarrollando –en conexión con el feminismo– sobre el problema del trabajo doméstico no remunerado.<sup>18</sup> En el transcurso de este debate ha quedado claro desde dos vertientes que la

<sup>18</sup> Véanse de modo ejemplar las contribuciones de Friedrich Kambartel, Angelika Krebs e Ingrid Kurz-Scherf en el contexto del tema “Zur Sozialphilosophie der Arbeit”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2/1993, pp. 237 y ss. Además, me parece una obra pionera para el análisis de la conexión entre el trabajo y el reconocimiento André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlín, 1989, secciones II y III, entre otras.

organización del trabajo social está ligada de manera muy estrecha con las respectivas normas éticas que regulan el sistema de valoración social: bajo perspectivas históricas, el hecho de que la educación de los hijos y el trabajo doméstico no hayan sido valorados como tipos de trabajo social perfectamente válidos y necesarios para la reproducción no puede explicarse sino señalando el menosprecio social a que se han visto expuestos en el marco de una cultura dominada por valores masculinos; bajo criterios psicológicos, deriva de la misma circunstancia que, con un reparto tradicional de roles, las mujeres podían contar sólo con escasas oportunidades de encontrar en la sociedad el grado de respeto social que constituye la condición necesaria para una autocomprensión positiva. De ambas sucesiones de ideas puede sacarse la conclusión de que la organización y evaluación del trabajo social desempeña un papel central para la estructura de reconocimiento de una sociedad, pues como la definición cultural de la jerarquía de las tareas de acción establece el grado de valoración social que el individuo podrá obtener por su actividad y las propiedades asociadas a ésta, las oportunidades de formación de la identidad individual a través de la experiencia del reconocimiento dependen de forma directa de la disposición y distribución social del trabajo. Sin embargo, lo que abre la perspectiva hacia esta zona precientífica de reconocimiento y desprecio no es sino un concepto de trabajo que en términos normativos es concebido todavía en forma lo suficientemente ambiciosa como para poder incorporar la dependencia de la confirmación social de los propios logros y las propiedades en general.

## 6. CONCLUSIÓN

Todas las reflexiones que he expuesto hasta ahora confluyen en la tesis de que son los múltiples esfuerzos de una lucha por el reconocimiento con los que una Teoría Crítica podrá justificar sus reclamaciones normativas: las experiencias morales que los sujetos hacen cuando son despreciadas sus reclamaciones de identidad constitu-

yen, por así decirlo, la instancia precientífica que, al señalarla, permite demostrar que una crítica de las relaciones de comunicación sociales no carece totalmente de un soporte en la realidad social.

Sin embargo, esta tesis sugiere que las sensaciones de desprecio son como tales algo moralmente bueno, a lo cual la teoría en su autojustificación social puede referirse de manera directa y sin reservas. Sin embargo, una cita demostrará la equivocación de tal suposición, la extrema ambivalencia que tales experiencias de injusticia presentan en realidad:

La mayoría de los adolescentes que se dirigieron a nosotros estaban frustrados. No tenían ninguna perspectiva para el futuro. Yo los levanté y ocasionalmente los elogí para elevar el sentimiento de su valor propio. Este reconocimiento los hizo totalmente dependientes de la comunidad que denominamos "grupo de compañeros". Este "grupo" se convierte para muchos en una especie de droga de la que ya no pueden prescindir. Como fuera del "grupo de compañeros" no reciben ningún reconocimiento, están en gran medida aislados y carecen de otros contactos sociales.<sup>19</sup>

Estas frases provienen de un libro que Ingo Hasselbach, originario de Berlín oriental, escribió sobre las experiencias que hizo en las agrupaciones del ámbito juvenil neonazi antes de abandonarlas; si bien la descripción de sus impresiones puede ser influida por el lenguaje del periodista que lo ayudó a redactar el manuscrito, evidencian con gran claridad hacia dónde puede conducir en términos políticos la experiencia de desprecio social: la valoración social puede ser buscada tanto en pequeños grupos militaristas cuyo código de honor es impregnado por la praxis de la violencia como en las arenas públicas de una sociedad democrática. La sensación de haber caído de alguna manera por las redes de reconocimiento social representa en sí una fuente de motivación extremadamente

<sup>19</sup> Ingo Hasselbach y Winfried Bonengel, *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus*, Berlín y Weimar, 1993, pp. 121 y 122.

ambivalente de rebeldía y resistencia social, ya que le falta cualquier indicador de dirección normativo que fije los caminos por los que se debe luchar contra la experiencia de desprecio y humillación. Por lo tanto, una Teoría Crítica de la sociedad que busca seguir desarrollando el paradigma de comunicación de Habermas en el sentido de una doctrina del reconocimiento no se encuentra tan bien parada como puede haber parecido hasta ahora: por cierto, ella puede hallar en la sensación masiva de desprecio social ese momento de una trascendencia intramundana que en términos precientíficos confirma que los afectados comparten sus observaciones relativas al diagnóstico de la época —ellos experimentan la realidad social de la manera en que la teoría la describe críticamente, es decir, como una realidad social que no está lo suficientemente en condiciones de generar experiencias de reconocimiento—. Pero la teoría no debe tomar ya esta comprobación precientífica como evidencia de que los interesados comparten también la dirección normativa de su crítica. En este sentido ella ya no puede concebirse —como Horkheimer todavía lo pretendía— como la mera expresión intelectual de un proceso precedente de emancipación. Por el contrario, esta teoría de la sociedad tendrá que centrar sus esfuerzos en la solución de un problema que Horkheimer, totalmente fascinado por una gran ilusión, aún no pudo ver como tal: el problema de cómo debería ser una cultura moral que provee a los interesados —los despreciados y excluidos— la fuerza individual de articular sus experiencias en el ámbito público democrático en lugar de vivirlas en las contraculturas de la violencia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno, 1966 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2006].
- BENHABIB, Seyla, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, 1986 [trad. esp.: *Crítica, norma y utopía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

- BENHABIB, Seyla, Wolfgang Bonß y John McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge (MA), 1993.
- BREUER, Stefan, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburgo, 1992.
- DUBIEL, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort del Meno, 1978.
- FOUCAULT, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Fráncfort del Meno, 1976 [trad. esp.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976].
- GORZ, André, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlín, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Fráncfort del Meno, 1981 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].
- , *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort del Meno, 1983 [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008].
- , *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1984 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001].
- HASSELBACH, Ingo y Winfried Bonengel, *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus*, Berlín y Weimar, 1993.
- HONNETH, Axel, "Arbeit und instrumentales Handeln", en Axel Honneth y Urs Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Fráncfort del Meno, 1980.
- , *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno, 1992 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].
- , *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 2019.
- , "Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft", en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort, 2000, pp. 110-129.
- HORKHEIMER, Max, "Traditionelle und kritische Theorie" (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Fráncfort del Meno, 1988 [trad.

- esp.: "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].
- , "Pessimismus heute" (1971), en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fráncfort del Meno, 1985.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998].
- KÜSTERS, Gerd-Walter, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Fráncfort del Meno, 1980.
- LOHMANN, Georg, "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", en Hinrich Fink-Eitel (ed.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort del Meno, 1993.
- MCCARTHY, Thomas, "Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise", en *Ideale und Illusionen, Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, 1993 [trad. esp.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992].
- MOORE, Barrington, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Fráncfort del Meno, 1982 [trad. esp.: *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales, 1989].
- WIGGERSHAUS, Rolf, *Die Fráncforter Schule*, Múnich, 1986.

## VII. AUTONOMÍA DESCENTRADA. CONSECUENCIAS DE LA CRÍTICA MODERNA DEL SUJETO PARA LA FILOSOFÍA MORAL\*

FUERON DOS GRANDES MOVIMIENTOS DE PENSAMIENTO en el siglo XX los que condujeron a una profunda crisis del concepto clásico del sujeto humano. Aunque ambos parten de modo crítico de la representación de la autonomía individual en términos de la teoría de la conciencia, cada uno de ellos cuenta con enfoques muy diferentes y con propósitos divergentes.<sup>1</sup> El primer movimiento intelectual que se vincula sobre todo con los descubrimientos de Freud, pero tiene ya precursores en el romanticismo alemán temprano y en Nietzsche, hace una crítica psicológica del sujeto: al demostrar la existencia de fuerzas motrices y motivos de la acción individual sustraídos de la conciencia e inconscientes, se pretende comprobar que el sujeto no puede ser transparente para sí mismo de la manera en que se afirma por la idea clásica de autonomía. Apoyándose en razones empíricas, dicha crítica duda de que pueda haber una transparencia total en los ejercicios de las acciones humanas, invalidando así la idea de

\* Este trabajo fue publicado originalmente en Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 237-251.

<sup>1</sup> En la parte introductoria de las siguientes reflexiones me apoyo en una distinción que con mucho beneficio he tomado de Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 48 y ss. [trad. esp.: *Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004]; una distinción parecida entre dos corrientes de la crítica moderna del sujeto se encuentra también en Paul Ricœur, "Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie", en *Hermeneutik und Strukturalismus*, Múnich, 1973, pp. 137 y ss. [trad. esp.: *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975].

autonomía en el sentido de la posibilidad de controlar el obrar propio. El segundo movimiento intelectual, ligado, por un lado, a los análisis del Wittgenstein tardío y, por el otro, a los de Saussure, hace una crítica del sujeto en términos de la filosofía del lenguaje: al comprobar que el discurso individual depende de un sistema de significados lingüísticos previamente dado, se pretende demostrar que el sujeto humano no puede ser constitutivo de sentido o creador de significación de la manera como lo suponía sobre todo la filosofía trascendental. Esta corriente entonces, apoyándose en recursos de la filosofía del lenguaje, duda de que pueda haber una constitución individual de sentido, negando así la idea de autonomía en el sentido de la autoría del sujeto.

Por ende, con estos dos movimientos intelectuales se destruye desde dos vertientes la idea clásica de subjetividad, ligada normativamente a la idea de autodeterminación individual: mientras que la crítica psicológica descubre fuerzas libidinosas en el interior del sujeto como algo que le es necesariamente ajeno, con la deconstrucción de la subjetividad por parte de la filosofía del lenguaje se trata del descubrimiento del hecho previo a cualquier intencionalidad, de los sistemas de significación lingüística; ambas dimensiones, tanto el inconsciente como el lenguaje, designan poderes o fuerzas que actúan en cualquier ejercicio del actuar individual sin que el sujeto jamás pueda controlarlos o siquiera comprender por completo. Esta conclusión –por mucho que ofenda al narcisismo del hombre– se encuentra en gran parte también aceptada por la filosofía; en los últimos años incluso ha sido enriquecida y profundizada en algunos momentos, porque los trabajos de investigación de Lévi-Strauss o de Foucault, por ejemplo, no pueden entenderse sino como otros pasos más hacia el descubrimiento de fuerzas ajenas o superiores al sujeto. Pero si todo esto ya no se discute y el resultado de aquella crítica a la idea clásica de autonomía –que dura ya un siglo– se nos ha hecho natural desde hace mucho tiempo, la pregunta por la crisis del sujeto ya no puede referirse a la cuestión de si tales descentramientos tienen sentido o no; el problema filosóficamente determinante es,

más bien, qué otras conclusiones tienen que sacarse del hecho de que ya no es posible comprender al sujeto humano ni como un ser totalmente transparente a sí mismo ni como dueño de sí mismo. Quiero esbozar tres posiciones de respuesta posibles –que de hecho están siendo sostenidas en la actualidad– para delimitar el terreno teórico que a continuación dará lugar a mis reflexiones:

a) La primera respuesta consiste en una radicalización de las tendencias descentradoras cuya idea se encuentra dispuesta en los dos movimientos intelectuales descritos: aquellos poderes ajenos al sujeto que el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje han encontrado son objetivados como fuerzas anónimas en un grado tal que al final tienen que aparecer como lo principalmente otro del sujeto.<sup>2</sup> Esta posición que hoy ha adoptado el postestructuralismo obliga a abandonar cualquier idea de autonomía individual, porque simplemente ya no es posible indicar de qué manera el sujeto podrá alcanzar un grado mayor de autodeterminación o de transparencia.

b) La segunda respuesta consiste en la firme conservación del ideal clásico de autonomía, reconociendo al mismo tiempo, es decir, paradójicamente, los resultados de aquellos descentramientos; al igual que en la doctrina de dos mundos de Kant, los poderes de lo inconsciente o del lenguaje, que abarcan y trascienden al sujeto, se aceptan como elementos del mundo empírico de los propios sujetos, pero se conserva sin afección alguna la idea de autonomía individual como una idea trascendental del hombre; esta posición que actualmente está surgiendo como un movimiento opuesto al postestructuralismo conduce a una separación entre la idea y la realidad del sujeto humano que convierte al concepto de autonomía individual cada vez más en una ilusión.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Como crítica a esta actitud de reacción, véase Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op. cit.

<sup>3</sup> En mi opinión, puede considerarse como ejemplo de esta posición de respuesta Luc Ferry y Alain Renaut, 68-86: *Itinéraire de l'individu*, París, 1987.

c) La tercera respuesta consiste, por último, en una reconstrucción de la subjetividad, diseñada de tal forma que en ella entran de antemano aquellos poderes abarcadores del sujeto como condiciones constitutivas de la individualización de los sujetos. La libertad personal o autodeterminación de los individuos se entiende en este caso de tal manera que no aparece como parte opuesta sino como forma determinada de organización de las fuerzas contingentes y sustraídas a cualquier control individual. Yo considero hoy en día la elaboración de un concepto de sujeto en términos de la teoría de la intersubjetividad como el camino más prometedor para esta posición, que trata de ajustar la idea de autonomía individual a las condiciones restrictivas del inconsciente y del lenguaje.

A continuación quiero trazar a grandes rasgos las supuestas características de un concepto de autonomía individual que corresponda a los conocimientos de la crítica moderna del sujeto al concebir la persona humana en términos de la teoría de la intersubjetividad; en el camino así emprendido se clarificará que al descentramiento del sujeto no tiene por qué seguir el abandono de toda idea de autonomía, sino que esta idea misma tiene que ser descentrada. Procederé de la siguiente manera: primero, distinguiré dentro del concepto de autonomía de Kant tres significados para destacar la única dimensión relevante para nuestro planteamiento. En un segundo paso, explicaré brevemente cómo debe ser un modelo del sujeto humano en términos de la teoría de la intersubjetividad que no comprende las fuerzas descentradoras del inconsciente y del lenguaje como obstáculos, sino como condiciones constitutivas de la individuación del hombre. Finalmente, quiero indicar en un tercer paso las conclusiones que resultarán de dicho descentramiento del sujeto en términos de la teoría de la intersubjetividad para nuestra idea de la autonomía individual; en esto se tratará de atenuar y reformular en tres niveles cada vez más ambiciosos la idea de autodeterminación en un grado tal que pueda conservarse como idea rectora normativa sin caer en el peligro de idealización.

## 1.

La idea normativa de la autonomía individual, tal como se formó en la historia europea de las ideas con la filosofía práctica de Kant, contuvo desde el principio una gran cantidad de estratos de significación; dependiendo de si se trataba de contextos de la teoría del derecho, de filosofía moral o de psicología social, la idea normativa de que las oportunidades del actuar autónomo de los sujetos deben ampliar o aumentarse implicaba cosas distintas. Si hoy se pretende volver a conectar con dicha idea en condiciones más difíciles respecto a la teoría, deberá aclararse previamente en qué aspecto se va a hablar de la autonomía individual del hombre. Siguiendo a Thomas E. Hill, voy a distinguir entre tres estratos de significación de este concepto, los cuales, si bien todos tienen su raíz en Kant, remiten a direcciones por completo diversas;<sup>4</sup> sucesivamente, los tres significados se formaron en el contexto de uso de la filosofía moral, de la teoría del derecho y de una teoría filosófica de la persona; y el último de dichos significados es relevante para la discusión que, siguiendo a la crítica moderna del sujeto, se refiere a la idea normativa de autonomía individual:

a) Dentro del contexto de la filosofía moral se habla de la autonomía individual principalmente en el sentido que Kant le asignó en su filosofía práctica: la voluntad humana es "autónoma" cuando es capaz de formarse un juicio moral que se caracteriza por orientarse por principios racionales y, en consecuencia, por distanciarse de las inclinaciones personales. Si observamos los pormenores de esta expresión, resultará pronto que en primer lugar Kant se refiere con "autonomía" sólo a las propiedades de personas humanas en cuanto éstas se encuentran en la situación de fundamentar juicios morales: pues es sólo entonces que el sujeto individual

<sup>4</sup> Thomas E. Hill, "The Importance of Autonomy", en *Autonomy and Selfrespect*, Cambridge, 1991, pp. 43 y ss. (citado en Gertrud Nunner Winkler [ed.], *Weibliche Moral*, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 271 y ss.).

tiene que aprender a hacer una abstracción de sus inclinaciones y preferencias personales para llegar a un juicio que contempla de manera imparcial los intereses de todos los moralmente involucrados. Por lo tanto, puede decirse que Kant no se refirió con el concepto de autonomía individual a las propiedades ideales de personas concretas e incluso quizá ni siquiera a determinadas propiedades de personas que emiten un juicio moral, sino que en lo esencial quería describir la cualidad de los juicios a los que correspondería el predicado de "morales". Pues estos juicios se distinguen por formarse en autonomía, es decir, de manera imparcial en el sentido de un distanciamiento ante toda causalidad empírica ocasionada por inclinaciones, y se orientan únicamente por principios racionales. Este primer significado de autonomía no se convierte en un problema para el debate que se está realizando actualmente en torno de la crítica moderna del sujeto sino en el momento en que está siendo proyectado como ideal normativo hacia la vida de personas humanas en su totalidad; pues entonces surge —como a veces ocurre también con Kant— la idea desorientadora e inexacta de que aquel sujeto es autónomo en grado especial, el cual sabe desprenderse "racionalmente" de todas sus inclinaciones y necesidades concretas.

b) En nuestro lenguaje cotidiano se manifiesta un segundo significado de dicho concepto en todas aquellas situaciones en que hablamos de que la autonomía individual de una persona ha sido violada por una acción determinada; en este caso, la expresión no describe las propiedades ideales de un actor moral o de un juicio moral, sino que se definen los derechos morales o jurídicos que deberían corresponder a todas las personas responsables de sus acciones. La autonomía en este sentido significa un derecho de autodeterminación que se les otorga a los sujetos humanos en un grado que no les impida tomar sus decisiones individuales a causa de influencias tanto físicas como psíquicas. Por muy complejos que sean los problemas ligados a la realización de este derecho a la autonomía individual, éstos no afectan en ninguna parte a las

cuestiones que resultan de la crítica moderna del sujeto, pues la evaluación concreta del poder de disposición que los sujetos ejercen sobre sí mismos no influye en la idea que desde Kant se ha hecho natural de que a todos les corresponde en términos morales el mismo derecho a la autodeterminación individual.

c) Es sólo con el tercer uso del concepto de autonomía individual que tocamos el de sus estratos de significación, que representa efectivamente un reto crítico a la crítica moderna del sujeto, porque finalmente podemos designar con el término de "autonomía" también en un sentido normativo la capacidad empírica de los sujetos concretos de determinar su vida en su totalidad de manera libre y sin ser forzados. Esta clase de autonomía individual no es algo a lo que de algún modo los seres humanos tengamos derecho; por el contrario, se trata de un grado de madurez psíquica que permite que los sujetos organicen su vida en una biografía singular, considerando sus inclinaciones y necesidades individuales. Incluso esta expresión está haciendo patente que, en este caso, con la idea de autonomía individual se destacan dos capacidades o propiedades cuya posibilidad en cierto modo la crítica moderna del sujeto está poniendo precisamente en duda. Pues para poder organizar su propia vida de manera libre y sin ser forzado, el sujeto individual tiene que disponer, según las percepciones clásicas, de cierto conocimiento de sus necesidades personales y poseer además un saber específico sobre el sentido que corresponde a sus acciones; es decir, se presuponen dos cualidades de la acción humana —la transparencia de las necesidades y la intencionalidad del sentido— cuya posibilidad o accesibilidad precisamente ha sido cuestionada con justa razón por la crítica moderna del sujeto. Por eso este tercer significado de autonomía individual es hoy en día el que requiere una corrección o revisión teórica para poder seguir considerándolo un ideal normativo; las capacidades personales que necesariamente son distinguidas con la idea de autonomía personal en el sentido de la autodeterminación libre de coerción deben concebirse teóricamente de tal manera que en vista del descentramiento moderno

del sujeto no aparezcan como una sobrecarga para los seres humanos. Quiero allanar el camino para tal descentramiento de la idea de autonomía presentando primero un modelo de la persona en términos de la teoría de la intersubjetividad; en el marco de este modelo, las condiciones psíquicas previas de la autonomía personal podrán reformularse de forma paulatina de tal modo que no queden expuestas al reproche de idealismo por parte del psicoanálisis o de la teoría moderna del lenguaje.

## 2.

La concepción del sujeto humano que creo que permite formular un concepto razonable de autonomía personal en la actualidad se encuentra dispuesta en una determinada tradición del intersubjetivismo; en ella se conjugan el conocimiento de la constitución intersubjetiva de la identidad del yo y el conocimiento de que a la experiencia consciente del hombre siempre se le escapa una parte de las fuerzas y los motivos que constituyen su potencial impulsor psíquico. Yo veo dispuesto el punto de partida para la concepción que concibe el sujeto humano como producto de procesos de interacción social, sin negar la existencia de una espontaneidad inconsciente, en teorías tan diversas como, por ejemplo, la psicología social de G. H. Mead o la doctrina psicoanalítica de Donald W. Winnicott; en ambos se encuentran esbozados los primeros contornos de una posición que permite comprender las fuerzas incontrolables del lenguaje y del inconsciente, no como limitante, sino como condición de la posibilidad de adquirir una autonomía personal.<sup>5</sup> Tal perspectiva

<sup>5</sup> De la parte psicoanalítica es actualmente Cornelius Castoriadis quien contribuye a desarrollar una teoría semejante de la persona: véase Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Fráncfort del Meno, 1984 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993], especialmente pp. 172 y ss.; véase al respecto Joel Whitebook, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: The Unconscious in Habermas and Castoriadis", en *Praxis International*, vol. 9, 4, 1990; con relación a una versión de seme-

requiere, sin embargo, la transferencia de todos los conceptos de la teoría clásica de la conciencia del sujeto hacia la base de una teoría de intersubjetividad ampliada por el psicoanálisis; aquí puedo hacer esto sólo con pocos conceptos clave que ojalá sean suficientes para resaltar la idea fundamental determinante.<sup>6</sup>

Para Mead no cabe duda de que el sujeto individual no puede lograr una identidad consciente sino sólo trasladándose a la perspectiva excéntrica de un otro representado de manera simbólica, desde la cual aprende a mirar a sí mismo y su actuar como participante de interacción: el concepto de "me" que representa la imagen que yo tengo de mí desde la perspectiva de mis contrapartes de comunicación debe aclarar de modo terminológico que el individuo no puede representarse a sí mismo en la conciencia sino en posición de objeto. Los concretos otros de la interacción infantil temprana se disipan en el proceso de crecimiento hacia el sistema lingüístico intersubjetivamente separado, en el cual las perspectivas dialógicas han adoptado la forma objetiva de significaciones siempre abiertas y lingüísticamente representadas, por medio de las cuales aprendo a conocer de manera consciente a mí mismo y a mi entorno: la conciencia de la realidad que me está dada no se debe a la constitución individual de sentido, sino a la participación activa en un suceso lingüístico superior que no es posible controlar de manera intencional desde ningún punto. Sin embargo, de esta parte consciente de mi ejercicio de vida tiene que quedar por principio excluida, desde el punto de vista de Mead, aquella parte de toda subjetividad que él sorpresivamente denomina "yo"; con éste se refiere, apenas distinguiéndose del "inconsciente" del psi-

jante concepto de persona, apoyado en el pragmatismo de Mead y Dewey, véase ahora Hans Joas, *Kreativität des menschlichen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1992 [trad. esp.: *Creatividad, acción y valores*, México, UAM-I, Goethe Institut, DAAD, Miguel Ángel Porrúa, 2002].

<sup>6</sup> Respecto de lo que sigue, véase también Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno, 1992, caps. 4 y 5, entre otros [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

coanálisis, a aquella instancia de la personalidad humana que es responsable de todas las reacciones de acción impulsivas y creativas sin poder entrar jamás como tal en el horizonte de la conciencia. De propósito, Mead –al igual que Winnicott– deja abierto el alcance y contenido de esta reserva inconsciente de impulsos de acción: el concepto de “yo” designa, casi en el sentido del romanticismo temprano, sólo la experiencia repentina de un aflujo de pulsiones interiores, de las cuales no se puede saber si se originan en la naturaleza presocial de los impulsos, en la imaginación creativa o en la sensibilidad moral del propio “Sí Mismo” [*Selbst*]. Pero es este inconsciente –al igual que en Winnicott– de donde emanan sin cesar las energías psíquicas que dotan a cualquier sujeto de una gran cantidad de opciones de identidad no agotadas.

Por lo tanto, este “yo” o este inconsciente no sólo precede en su actividad espontánea a la conciencia que el sujeto posee de sus contrapartes de interacción lingüísticamente representadas, sino que cada vez se remite también de nuevo, en una suerte de comentario, a las expresiones de acción mantenidas conscientes en el “me”. Entre el “yo” y el “me”, o entre la conciencia y el inconsciente, existe en la personalidad concreta una relación rica en tensiones que se parece a la relación entre interlocutores desiguales: los impulsos de acción inconscientes acompañan de manera no articulada todas nuestras ejecuciones de vida conscientes, comentando de modo afectivo, por así decirlo, las conductas actuales en forma de vivencias de disgusto o sentimientos de acuerdo. De este cambio de aflujo inconsciente y realización de vivencias consciente y mediada lingüísticamente surge en cada individuo la tensión que lo empuja hacia un proceso de individuación; porque éste, para corresponder a las exigencias afectivamente representadas de su inconsciente, tiene que tratar de extender su margen de acción social con las fuerzas de la conciencia de tal forma que pueda representarse de manera intersubjetiva como personalidad singular. No quiero ocuparme aquí de las consecuencias teóricas que resultan de este concepto propio de la teoría intersubjetiva para la génesis de la persona moral; en esto es muy importante para Mead

que el sí mismo pueda individuarse de conformidad con sus impulsos de acción internos sólo cuando en el camino hacia la idealización puede seguir estando seguro del reconocimiento de una comunidad ampliada de comunicación. Intentaré trazar, en cambio, en el paso de la conclusión, las consecuencias teóricas que resultan del intersubjetivismo, ampliado en términos psicoanalíticos, para el ideal normativo de la autonomía personal.

## 3.

En el modelo de personalidad que he trazado brevemente se conciben las fuerzas incontrolables del inconsciente y de los sucesos de significación lingüísticos como los dos polos del sujeto cuya oposición cargada de tensión produce la obligación a la individuación humana; por eso, aquellas dos fuerzas sustraídas del control consciente no representan, como sostiene con frecuencia la crítica moderna del sujeto, las barreras profundamente arraigadas, sino, por el contrario, las condiciones constitutivas para el desarrollo de la identidad del yo. Sin embargo, esta tesis resultará plausible sólo si se puede esbozar, prolongando el modelo trazado en la teoría, un concepto de autonomía personal que funcionará como punto de meta normativo de semejante proceso de individuación. Esto es lo que intentaré hacer a continuación, introduciendo en un orden secuencial las capacidades y propiedades que mentalmente tenemos que conjugar para llegar a la idea de autonomía personal ya desarrollada; así se demostrará que el intersubjetivismo ampliado por el psicoanálisis obliga a sustituir las descripciones clásicas de tales propiedades por ideas menos fuertes y, por así decirlo, descentradas. Las propiedades correspondientes pueden ser tratadas razonablemente en un orden que comprende sucesivamente las dimensiones de la relación individual con la naturaleza interior, con la vida propia en su totalidad y finalmente con el mundo social; una autodeterminación libre y sin coerción, como la que pensamos en el concepto de autonomía personal, requiere en-

tonces capacidades especiales con respecto al manejo de la naturaleza de las pulsiones, de la organización de la vida propia y de las exigencias morales del entorno. Si tomamos como base el modelo de personalidad esbozado, comparado con el ideal de autonomía clásico, tienen que resultar reducciones sistemáticas en los tres niveles: quiero afirmar que la meta clásica de la transparencia de necesidades tendrá que reemplazarse por la idea de capacidad de articulación lingüística; la idea de consistencia biográfica debería sustituirse por la de una coherencia narrativa de la vida, y finalmente, la idea de orientación por principios se complementará con el criterio de sensibilidad moral contextual. Explicaré a manera de resumen lo que entiendo por cada uno de dichos reemplazos y complementos, y así resultará como otra consecuencia más del enfoque desarrollado el hecho de que estas tres capacidades no podrán obtenerse sino por la vía de experimentar el reconocimiento:

a) La idea clásica de autonomía personal incluye como elemento fundamental la idea de una transparencia total de nuestra naturaleza de necesidades e impulsos, porque como condición previa de una determinación autónoma de la vida propia se consideraba el conocimiento de todos aquellos motivos de acción que pudieran influir en nosotros frente a decisiones importantes. Allí donde bajo el influjo del psicoanálisis el ideal de una transparencia permanente tenía que considerarse ya como una ilusión, se reemplazó por la idea de una transformación procesual del inconsciente en lenguaje; entonces sólo podía considerarse como autónoma en sentido estricto la persona que había logrado transformar íntegramente en lenguaje las porciones que antes eran inconscientes de su naturaleza de necesidades. Al suponer un depósito de impulsos creativos que estructuralmente quedan fuera del control de la conciencia, se sustrae el fundamento teórico a tales ideales de autonomía; los reemplazará la idea de articular sin temor los impulsos de acción que logran expresarse insistentemente y silenciosamente en la ejecución cotidiana de la vida. La apertura creativa pero siempre inacabable del inconsciente, siguiendo las

vías lingüísticas indicadas por nuestras reacciones afectivas, es la meta que sostiene el ideal de una autonomía descentrada con miras a la relación con la naturaleza interna: una persona autónoma en este sentido no sólo es libre de motivos psíquicos que le imponen, de manera inconsciente, reacciones de comportamiento rígidas y forzadas, sino que también está en condiciones de descubrir impulsos de acción siempre nuevos e inexplorados y de convertirlos en material de decisiones reflexionadas.<sup>7</sup> Tal facultad de articulación de necesidades libre de coerción requiere el apoyo del entorno intersubjetivo en dos aspectos: por un lado, un sujeto sólo puede centrarse de manera creativa en el empuje de sus impulsos internos cuando está tan seguro de la estabilidad del afecto por parte de concretos otros que puede estar a solas consigo mismo sin miedo;<sup>8</sup> y, por otro lado, la articulación individual de necesidades requiere el horizonte de un lenguaje intersubjetivo que por el estímulo de innovaciones poéticas se ha vuelto y se mantiene tan diferenciado y abierto a las experiencias que a través de él pueden expresarse del modo más preciso posible los impulsos de acción antes no articulados.<sup>9</sup>

b) Con respecto al segundo nivel de nuestra distinción se discute cómo un sujeto puede integrar los diferentes impulsos de acción en el ejercicio de su vida de manera tal que ésta en su totalidad merezca el predicado de "autónomo". La idea clásica de conducción autónoma de la vida contiene como elemento central el con-

<sup>7</sup> En referencia a semejante ideal de autonomía revisado con respecto a la relación individual hacia la naturaleza interna, véase Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, op. cit., especialmente pp. 172 y ss.; Cornelius Castoriadis, "The State of the Subject Today", en *Thesis Eleven*, vol. 24, 1989 [trad. esp.: "El estado del sujeto hoy", en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992]; Joel Whitebook, *The Autonomous Individual and the Decentered Self*, Misisipi, 1990.

<sup>8</sup> Véase Donald W. Winnicott, "Die Fähigkeit zum Alleinsein", en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Fráncfort del Meno, 1984, pp. 36 y ss.

<sup>9</sup> Véase Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op. cit.

cepto de que las divergentes reclamaciones de las necesidades puedan ser integradas a lo largo de una biografía en un esquema racional de jerarquización: pues como condición previa de la autonomía personal se consideraba la capacidad de organizar los impulsos y motivos que empujan desde el interior bajo una relación única de valores o significaciones de forma tal que puedan convertirse en elementos de un proyecto de vida planeado de forma lineal. La concepción de una multitud de opciones de identidad no agotadas con las que todo sujeto tiene que contar al experimentar una relación consigo mismo libre de miedo sustrae también el fundamento teórico a un ideal de autonomía semejante; si para los sujetos humanos no puede excluirse que en todo momento puedan dar dentro de sí con impulsos de acción novedosos y divergentes, es obsoleta la idea de subordinar de manera reflexionada la vida propia a una referencia significativa única; esta subordinación tendrá que reemplazarse por la idea de poder presentar su vida como un nexo coherente de modo tal que sus partes diversas aparezcan como expresión de la postura reflexionada de una y la misma persona. Tal reflexividad está ligada a la capacidad de poder fundamentar las propias decisiones de la vida desde la meta-perspectiva de evaluación de deseos e impulsos de acción: sólo si estoy en condiciones de reconsiderar y reorganizar mis necesidades primarias a la luz de valores éticos, podrá decirse que soy capaz de tomar una postura autónoma, es decir, reflexionada, ante mi vida. La capacidad de conducir la vida de modo autónomo se manifiesta entonces a través de la facultad de poder presentarla como un nexo narrativo que resulta de semejantes "meta-deseos" o evaluaciones éticas; esto, sin embargo, en el sentido de MacIntyre, no significa que todos los estadios biográficos en retrospectiva se hagan narrables como fases de realización de una meta única de vida;<sup>10</sup> esta pauta normativa debe entenderse sólo

<sup>10</sup> Acerca de esta concepción que en mi opinión es demasiado convencional, véase Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Fráncfort del Meno, 1987, cap. 15.

en el sentido de la capacidad de poder presentar las diferentes etapas de la vida como eslabones de una cadena de valoraciones intensas (Taylor).<sup>11</sup> Sin embargo, en un sentido tan atenuado, no sólo el hedonista convencido sino también el delincuente reflexivo son ejemplos de personalidades autónomas, pues dicho criterio no especifica nada sobre el contenido de las valoraciones intensas que impregnan concretamente las diferentes etapas de vida. Esto clarifica que aquí se habla de autonomía personal sin ninguna referencia a las reclamaciones morales del entorno. Sólo en el tercer nivel entra en juego la autonomía personal que mencionamos bajo criterios morales cuando tenemos en mente, no las propiedades de una persona que está meramente juzgando, sino las de una persona en la totalidad de sus ejercicios de vida.

c) De la herencia intelectual del individualismo romántico forma parte el hecho de que una persona puede considerarse "autónoma" también en caso de que sea capaz de poner su vida de manera reflexionada al servicio del cumplimiento radical de sus pulsiones propias sin tomar en consideración moral alguna a sus contrapartes de interacción. Sin embargo, ante tales modelos de conducción autónoma de vida, como los representa, por ejemplo, el hedonista consciente, se plantea enseguida la pregunta obvia de si el grado de aislamiento moral no dejará también huellas negativas en la relación individual consigo mismo; se supone que cualquier integrante de nuestras sociedades está dotado de un superyó rudimentario y de alguna forma interiorizado, cuya permanente lesión ha de conducir a sentimientos de culpabilidad moral y, con ello, a mecanismos de coacción secundarios.<sup>12</sup> Por eso parece plausible en un tercer nivel contar entre las propiedades de una persona autónoma también la capacidad de referirse de modo re-

<sup>11</sup> Véase Charles Taylor, "The Person", en Michael Carruters, Steven Colkris y Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, 1985.

<sup>12</sup> Donald W. Winnicott, "Psychoanalyse und Schuldgefühl", en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, op. cit., pp. 17 y ss.

flexionado a las reclamaciones morales de su propio entorno. En este nivel, desde Kant, forma parte del ideal clásico de autonomía la idea de orientación por principios morales: a aquella persona se la consideraba autónoma en términos morales porque guiaba su actuar por principios de moral racionales, es decir, susceptibles de ser universalizados, de tal forma que no se deja llevar, ni por inclinaciones personales ni por vínculos concretos, hacia decisiones injustas o parciales. Pero cuanto más aprendan los sujetos a familiarizarse con una multitud de opciones de identidad no agotadas dentro de sí mismos, tanto más atentamente fijarán su atención en las situaciones de emergencia y carencias concretas que otros sujetos tienen que enfrentar en su vida. Por eso, la idea normativa de la articulación creativa de necesidades obliga también a ampliar el ideal de autonomía moral por una dimensión de sensibilidad contextual rica en consecuencias en términos prácticos: como moralmente autónomo, no puede ser considerado aquel que simplemente en su actuar comunicativo se orienta estrictamente por principios universalistas, sino sólo aquel que sabe aplicar con responsabilidad dichos principios con participación afectiva y sensibilidad por las circunstancias concretas del caso particular. Así como el conocimiento de la principal incontrolabilidad del inconsciente hace necesaria una reformulación de la idea normativa de conducción autónoma de la vida, también demanda una redefinición de la autonomía moral de las personas: sólo la comprensión afectiva del hecho de que otros sujetos, por su parte, puedan verse confrontados con opciones imprevisibles de su sí mismo, y que por eso tengan que resolver problemas de decisión difíciles, proporciona a la orientación por principios el grado de sensibilidad contextual que hoy caracteriza a una persona autónoma en el aspecto moral.

Son las tres capacidades así descritas las que en conjunto determinan teóricamente cómo una idea normativa de autonomía individual puede ser sostenida aun después de las objeciones descentradas de la crítica moderna del sujeto: sólo quien es capaz de

explorar de modo creativo sus necesidades, de presentar de manera éticamente reflexionada la totalidad de su vida y de aplicar normas universalistas de modo sensible al contexto puede ser considerado una persona autónoma bajo condiciones de una no-disponibilidad de principio. Esto, sin embargo, no quiere decir que entre esos tres ejes de autonomía individual exista una relación de armonía secuencial ni menos de enriquecimiento: las diferentes capacidades no necesariamente se basan una en la otra, sino que pueden entrar incluso en tensión o conflicto entre ellas; hasta puede ser típico de nuestra época que, debido al interés individual en la autonomía personal, crezca sólo una de dichas capacidades a costa de las otras dos, de modo que se puede hablar de una autonomía unilateralizada. Tan sólo esto sugiere la conclusión teórica de que se puede hablar de autonomía individual de una persona en un sentido íntegro únicamente en caso de que en ella se encuentren reunidas las tres capacidades mencionadas.<sup>13</sup>

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYNES, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany (NY), 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Fráncfort del Meno, 1984 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993].
- , "The State of the Subject Today", en *Thesis Eleven*, vol. 24, 1989 [trad. esp.: "El estado del sujeto hoy", en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992].
- FERRY, Luc y Alain Renaut, 68-86: *Itinéraire de l'individu*, París, 1987.

<sup>13</sup> En esta dirección, véase Diana Meyers, "The Socialized Individual and the Individual Autonomy", en Eva Kittay y Diana Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa (NY), 1987, pp. 139 y ss.; Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany (NY), 1992, cap. 4, pp. 123 y ss.

- HILL, Thomas E., "The Importance of Autonomy", en *Autonomy and Selfrespect*, Cambridge, 1991.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno, 1992 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].
- JOAS, Hans, *Kreativität des menschlichen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1992 [trad. esp.: *Creatividad, acción y valores*, México, UAM-I, Goethe Institut, DAAD, Miguel Ángel Porrúa, 2002].
- KITTAY, Eva y Diana Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa (NY), 1987.
- MACINTYRE, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*, Fráncfort del Meno, 1987.
- MEYERS, Diana, "The Socialized Individual and the Individual Autonomy", en Eva Kittay y Diana Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa (NY), 1987.
- RICŒUR, Paul, "Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie", en *Hermeneutik und Strukturalismus*, Múnich, 1973 [trad. esp.: *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975].
- TAYLOR, Charles, "The Person", en Michael Carruters, Steven Colkris y Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, 1985.
- WELLMER, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Fráncfort del Meno, 1985 [trad. esp.: *Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004].
- WHITEBOOK, Joel, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: The Unconscious in Habermas and Castoriadis", en *Praxis International*, vol. 9, 4, 1990, pp. 347 y ss.
- , *The Autonomous Individual and the Decentered Self*, Misisipi, 1990.
- WINNICOTT, Donald W., *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Fráncfort del Meno, 1984.

## VIII. COMUNIDADES POSTRADICIONALES. UNA PROPUESTA CONCEPTUAL\*

QUIEN SE OCUPA HOY EN DÍA del debate entre los liberales y los comunitaristas pronto podrá constatar que la mayoría de los representantes de ambas partes parecen coincidir ya en un punto esencial: el funcionamiento de una sociedad democrática no está garantizado sin un determinado grado de vinculación común con valores superiores, es decir, sin aquello que podemos llamar una comunidad social de valores o, con un término menos cargado, una forma cultural de vida. De esta primera coincidencia resulta también un segundo punto en el que parecen converger ya en gran medida las intenciones de ambos bandos: como en el debate se trata de las condiciones culturales previas de existencia de las sociedades democráticas, el concepto de comunidad propuesto no debe ser de índole discrecional, sino que tiene que poseer un carácter normativo; un determinado grado de coherencia intersubjetiva y solidaria que sólo pueden proveer aquellas formas de comunidad social que a su vez son compatibles con los datos normativos de las sociedades liberal-democráticas y que incluso en términos culturales o éticos materializan en sí mismas sus principios. Desde esta perspectiva, son los conceptos de comunidad "liberal", "plural" o "democrática" en los que actualmente parecen coincidir los comunitaristas como Walzer y Taylor, así como los liberales como Dworkin y Rawls.<sup>1</sup> Ciertamente, detrás de este arreglo se ocultan diferencias

\* Este ensayo fue publicado originalmente en Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 328-338.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Michael Walzer, "Komunitaristische Kritik am Liberalismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Fráncfort del Meno y Nueva York,

teóricas que no se revelan sino al preguntar por los argumentos que cada una de las partes presenta en favor de la necesidad o deseabilidad de semejante forma de comunidad; pues en este contexto resulta que la idea de formar una comunidad postradicional se introduce, en uno de los casos, primordialmente bajo el aspecto de establecer las condiciones previas de existencia de una política democrática, y en el otro, sobre todo con el criterio de determinar las condiciones de libertad de los sujetos humanos. Pues los argumentos que desde la perspectiva de los liberales hablan a favor de un concepto de "liberal community" son las deficiencias funcionales que resultan cuando los principios de una sociedad justa y democrática no se han plasmado en la praxis de vida de una población también en forma de actitudes culturales: la conservación de un sistema de derechos que garantizan la libertad se asegura únicamente cuando el contenido moral de éstos constituye al mismo tiempo la médula de una forma ética de vida que los integrantes de una sociedad practican en común. En cambio, desde la perspectiva de los comunitaristas un concepto de "liberal community" se sugiere en primer lugar y sobre todo por el hecho de que los sujetos están privados de una condición para realizar sus libertades legalmente garantizadas si no comparten una forma de vida común con los otros integrantes de su sociedad: el ejercicio de los derechos de libertad liberales sólo está garantizado cuando los sujetos pueden saberse integrados en una comunidad cuyos elementos constitutivos incluyen también el apoyo recíproco a la libertad del otro. Para resumirlo en una fórmula podría decirse, por ende, que desde la perspectiva liberal son las condiciones previas culturales de existencia de las sociedades democráticas, pero, en cambio, desde la perspectiva comunitarista son las condiciones culturales de autorrealización individual las

1992; Charles Taylor, "Aneinander vorbei", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus*, op. cit.; Ronald Dworkin, "Liberal Community", en *California Law Review*, vol. 77, 1989, pp. 478 y ss.; John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1979, pp. 565 y ss. [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

que hacen necesaria la formación de una comunidad de los nexos de vida sociales. Ahora bien, por parte de los comunitaristas ha quedado en gran medida sin aclarar cómo debe entenderse que el ejercicio de la libertad individual depende de la condición intersubjetiva de una comunidad: en el caso de Michael Walzer parece ser simplemente un grado necesario de vinculación emocional; con Charles Taylor, la condición previa de una praxis intersubjetiva de asesoría y ayuda,<sup>2</sup> las cuales hacen necesario que los sujetos participen de un orden común de valores incluso en sociedades muy complejas. A continuación quiero contribuir con tres tesis a la aclaración de dicha premisa comunitarista, escogiendo un punto de partida un tanto diferente: 1) primero deseo proponer un concepto mínimo de "comunidad" concebido de tal modo que contenga la condición previa de la autorrealización humana ligada a la existencia de una praxis comunitaria de vida; 2) después quiero esbozar que un concepto de comunidad así concebido no sólo se encuentra sujeto por el lado externo a condiciones normativas, sino también por el lado interno a determinadas exigencias normativas; 3) de ello resultará finalmente un concepto de comunidad postradicional, del cual espero que demuestre su utilidad para la causa actuada entre los liberales y los comunitaristas.

#### 1.

Sorprendentemente, en el transcurso del debate que aquí nos interesa ha quedado todavía muy poco claro el concepto que en rigor debería constituir su médula categorial: pese a toda la necesidad de aclaración conceptual entre los frentes, no se discute propiamente por separado lo que pueda entenderse con el término de "comunidad" en las condiciones de las sociedades modernas. Sin duda, en

<sup>2</sup> Con respecto a Taylor, véase Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt del Meno, 1988, pp. 118 y ss.

una primera aproximación el desarrollo de la discusión sugiere entender bajo "comunidad" aquellas formas de relación social que se caracterizan por la orientación en un bien común compartido, es decir, por la referencia a valores considerados intersubjetivamente como válidos; pero en términos categoriales en el debate ha quedado en gran parte sin definir si con esta índole de orientación por valores comunes van ligados determinados patrones de interacción o se asocian incluso condiciones sentimentales específicas. La tradición de los sociólogos clásicos tampoco puede aportar mucho a una mayor aclaración, porque los conceptos de comunidad desarrollados hace cien años no sólo varían demasiado, sino que cada uno está muy unido a las concepciones particulares de los diversos autores como para aplicarse hoy en día sin ruptura alguna: el Durkheim tardío ligó la existencia de comunidades sociales a la condición previa de estados de fusión colectiva que se repetían de manera periódica;<sup>3</sup> Tönnies, por el contrario, entendió con este concepto formas de relación social en las que los sujetos pueden saberse previamente unidos porque todos experimentan la meta de la comunidad respectiva como expresión de sus inclinaciones y necesidades individuales.<sup>4</sup> En las condiciones de semejante diversidad conceptual conviene partir de un concepto mínimo de "comunidad" que contenga el campo central de determinaciones teóricas en el que coincidan los diferentes conceptos. Con la primera de estas determinaciones que se traslapan se establece en qué punto se distinguen todas las formas de comunidad de aquel patrón de relación social que tradicionalmente denominamos "comunidad": mientras que en este caso los sujetos se refieren uno al otro respetando de manera recíproca el margen de libertad legalmente fijado del otro, en aquel caso –en la comunidad– estiman al otro por las

<sup>3</sup> Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Fráncfort del Meno, 1981, especialmente pp. 571 y ss. [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992].

<sup>4</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, 1979, especialmente pp. 73 y ss.

propiedades y capacidades que le corresponden como individuo. Son patrones distintos de reconocimiento recíproco que permiten determinar las diferencias entre ambas formas de socialización:<sup>5</sup> para la integración social de una sociedad es relevante, se puede decir, que encuentren reconocimiento de modo recíproco aquellas propiedades que todos sus integrantes comparten entre sí; en cambio, para la integración social de una comunidad importa que los integrantes se estimen recíprocamente por las propiedades o capacidades que les corresponden a cada uno como determinados sujetos o grupos de personas. Ahora, estimarse recíprocamente significa mantener entre sí relaciones de solidaridad: pues brindar solidaridad a alguien quiere decir, considerarlo/a como una persona cuyas propiedades tienen valor para una praxis común de vida. Por eso, las relaciones sociales a que nos referimos al hablar de "comunidades" son siempre relaciones de solidaridad: en ellas brindo al otro más que respeto o tolerancia, al saber que mis metas de vida son facilitadas o enriquecidas por sus capacidades.

Ahora bien, si se pregunta qué es la condición intersubjetiva previa de tal forma de estimación recíproca, se revela una segunda determinación medular de "comunidad". Ésta es en gran parte idéntica al significado mínimo que dicho concepto ha adoptado en la actualidad entre los comunitaristas. El estimarse recíprocamente presupone que se comparten ciertos valores porque sólo a la luz de éstos puede manifestarse por qué las capacidades o propiedades del otro son de relevancia positiva para la praxis común de vida; por lo tanto, cualquier forma de solidaridad, entendida como estimación recíproca, depende de la condición previa de que exista un horizonte de valores compartidos intersubjetivamente.

Si establecemos el significado esencial de "comunidad" en estos dos elementos, enseguida se hace patente en qué sentido se to-

<sup>5</sup> En este aspecto me apoyo en mis reflexiones contenidas en Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1992, pp. 148 y ss. [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

can con ello determinadas condiciones previas de la autorrealización individual: sin cierto grado de seguridad sobre el valor de las propias capacidades o propiedades no es posible imaginarse el logro de una libertad individual si se quiere que ésta se entienda como un proceso en el que se realizan sin imposición alguna las metas de vida elegidas por uno mismo. Pues con respecto a semejante proceso, "sin imposición" no puede implicar simplemente la ausencia de coerción o influjo externo, sino que debe significar también la falta de bloqueos e inhibiciones internos;<sup>6</sup> sin embargo, esta segunda forma de libertad no puede entenderse sino como la confianza adquirida a través de la estima de los otros –confianza que se brinda a las propias capacidades y propiedades–. En este sentido, la libertad de autorrealización depende de la condición previa de que existan comunidades en las que los sujetos se estimen recíprocamente a la luz de metas compartidas; no obstante, ahora se plantea de manera directa la pregunta por las cualidades de semejantes formas de comunidad social bajo las condiciones normativas de la época moderna.

## 2.

Si con el término de "comunidades" se entienden patrones de integración social que permitan que los sujetos se reconozcan de forma recíproca con sus obras y capacidades porque comparten convicciones de valores comunes, entonces hay dos opciones para concebir dicho concepto en términos normativos: por un lado, se puede preguntar si los patrones de relación dentro de la comunidad coinciden con las normas morales que rigen para la sociedad en su conjunto; o, por el otro, se puede preguntar si cumplen con las exigencias aquellos patrones de relación que resultan de la evolución normativa del mismo mecanismo formador de comunidad. El pri-

<sup>6</sup> Véase Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", *op. cit.*

mer camino conduce a una versión externa de un concepto normativo de comunidad; el segundo, por el contrario, a una versión interna de ese concepto; según el camino que se tome, también cambia naturalmente nuestra idea de lo que constituye una comunidad postradicional, es decir, moderna. Hoy en día prevalecen los intentos –que, por cierto, en gran parte no son problemáticos– de elaborar un concepto normativo de comunidad de la primera manera, de modo externo; se consideran entonces como modos moralmente sostenibles de formar comunidades aquellos que coinciden con las exigencias de una moral posconvencional en tanto respetan la autonomía individual de todos los individuos: es decir que otorgan la libre adhesión y separación, no aplican la coerción física ni utilizan medios de influjo psíquico. Una forma intensificada de este modelo externo está representada por la idea –actualmente sostenida, por ejemplo, por Michael Walzer– de que las comunidades sociales poseen un carácter postradicional cuando ellas mismas materializan valores liberales, es decir, cuando se caracterizan por la orientación común por el bien de los derechos de libertad liberales.<sup>7</sup> Tal concepto normativo de comunidad no es problemático, porque las normas de una moral que en gran parte es actualmente considerada válida sólo son aplicadas a la relación particular de la comunidad y no son reformuladas con respecto a esta relación para un área específica, por así decirlo: esos criterios internos para aquello que constituye, según se afirma, una comunidad postradicional no resultan sino cuando se toma el segundo camino de delimitación normativa. Pues en este caso las normas correspondientes tienen que entenderse como exigencias a las que el mecanismo de formación de comunidades debe sujetarse, es decir, como el patrón de reconocimiento de estima recíproca: sin embargo, lo que esto implica se revela sólo cuando nos fijamos en la evolución normativa que experimentó el patrón de reconocimiento de la estima social en la transición hacia la era moderna. Pero para ello se requiere una

<sup>7</sup> Michael Walzer, "Komunitaristische Kritik am Liberalismus", *op. cit.*

breve explicación previa acerca del núcleo susceptible de ser desarrollado de esta forma de reconocimiento social.<sup>8</sup>

Es fácil ver que aquello que en cada caso establece los criterios en que se orienta la valoración social de las personas es la auto-comprensión cultural de una sociedad; porque sus capacidades y obras son enjuiciadas de manera intersubjetiva en virtud del grado en que pueden cooperar al poner en práctica los valores definidos por la cultura; por eso, dicha forma de reconocimiento recíproco depende de la condición previa de un nexo de vida social cuyos integrantes forman una comunidad de valores a raíz de su orientación por metas comunes. Pero si la valoración social se determina en cada caso por las metas éticas que predominan en una sociedad, las formas que ella puede adoptar son una magnitud históricamente variable: sus alcances sociales y el grado de su simetría dependen entonces tanto del grado de pluralización del horizonte de valores socialmente definido como del carácter de los ideales que en éste se distinguen. Cuanto más abiertas estén las metas éticas a valores diversos y su orden jerárquico haya sido reemplazado por una competencia horizontal, tanto más la valoración social podrá adoptar un rasgo individualizador y crear relaciones simétricas. Por eso se sugiere identificar las propiedades normativas de una comunidad postradicional por el cambio estructural histórico que ésta experimentó en la transición de las sociedades tradicionales hacia las modernas. Con ello voy a dar el tercer paso de mis reflexiones.

### 3.

Mientras que las metas éticas de la sociedad se conciben todavía de manera sustancial y sus correspondientes concepciones de valor están estructuradas jerárquicamente, de modo que puede ge-

<sup>8</sup> A continuación me apoyaré en Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., pp. 196 y ss.

nerarse una escala jerárquica de formas de conducta de mayor o menor valor, el grado de prestigio de una persona se mide por conceptos de honor social: la moralidad convencional de esta clase de comunidades permite estructurar verticalmente los campos de tareas sociales según su supuesta contribución a la realización de los valores centrales, de tal manera que se les pueden atribuir modos específicos de conducción de la vida cuya observación hace que el individuo obtenga el "honor" propio de su estamento social.<sup>9</sup> En este sentido, en las sociedades estructuradas por estamentos "honor" denomina el grado relativo de prestigio social que una persona puede adquirir al satisfacer de manera habitual las expectativas colectivas de comportamiento que se asocian "éticamente" con su estatus social. Cuando la valoración social está organizada según este patrón de estamentos, las formas de reconocimiento ligadas a ella adoptan el carácter de relaciones simétricas hacia adentro, pero asimétricas hacia afuera, entre miembros de estamentos culturalmente tipificados: en el interior de los grupos de estatus los sujetos pueden valorarse recíprocamente como personas que, por su situación social común, comparten propiedades y capacidades a las que corresponde en la escala social de valores un determinado grado de prestigio social; entre los grupos de estatus existen relaciones de estima jerárquicamente escalonadas que permiten que los integrantes de la sociedad valoren entre ellos, en el sujeto ajeno al propio estamento, aquellas propiedades y capacidades que en un grado predeterminado por la cultura contribuyen a realizar los valores compartidos.

Ahora bien, un proceso de devaluación de este orden tradicional se iniciará en el momento en que los pensamientos posconvencionales de la filosofía y la teoría del Estado logren tanta influencia cultural que no puedan dejar intacto el estatus de las convicciones valorativas de integración social. El hecho de que el orden social

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1976, p. 535 [trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964].

de valores había podido servir como sistema de referencia evaluativa que permitía determinar objetivamente, por así decirlo, los patrones específicos de estamento relativos a una conducta honorable tenía que ver sobre todo con la índole de su carácter de dato cognitivo: pues debía todavía su validez social al poder de convicción inquebrantado de las tradiciones religiosas o metafísicas, al estar arraigado, por lo tanto, en la autocomprensión cultural como una magnitud metasocial de referencia. Pero una vez que con ayuda de la filosofía este umbral cognoscitivo fue traspasado eficazmente y en una amplia escala, es decir, una vez que las obligaciones éticas fueron percibidas como el resultado de procesos de decisión intramundanos, tuvo que cambiar también la comprensión cotidiana del carácter del orden social de valores: privado de su base de evidencia trascendente, ya no se puede considerar como un sistema de referencia objetivo en el que las exigencias de conducta específicas del estrato social informan al mismo tiempo de manera inequívoca sobre el respectivo grado de honor social. Con el fundamento metafísico de validez, el cosmos social de valores pierde tanto su carácter de objetivo como la capacidad de fijar de una vez por todas una escala de prestigio social como normativa para la conducta. La lucha que en el umbral de la época moderna comienza a librar la burguesía contra las ideas feudales de honor propias de la nobleza es, por consiguiente, no sólo el intento colectivo de imponer principios nuevos de valor, sino también el inicio de un debate sobre el estatus de semejantes principios de valor en general; por primera vez está a disposición la cuestión de si el prestigio social de una persona debe medirse por el valor previamente definido de propiedades que se atribuyen de manera tipificante a grupos enteros. Es sólo ahora que el sujeto como una magnitud individuada en términos de la historia de vida entra en el controvertido campo de valoración social.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Con respecto de la individualización de la estima social, véase, por ejemplo, Hans Speier, "Honor and Social Structure", en *Social Order and the Risks of War*, Nueva York, 1952, pp. 36 y ss. Por supuesto es famosa la diagnosis de

La estima social adopta con este proceso de individualización un patrón que otorga a las formas de reconocimiento ligadas a ella el carácter de relaciones asimétricas entre sujetos individuados en términos de su historia de vida: ciertamente, las interpretaciones culturales que tienen que concretar en cada caso dentro del mundo de vida las metas abstractas de la sociedad siguen siendo determinadas por los intereses que los grupos sociales tienen en la revaloración de las capacidades y propiedades representadas por ellos; pero dentro de los órdenes de valores que surgieron de manera conflictiva, el prestigio social de los sujetos se mide por las obras individuales que ellos aportan a la sociedad en el marco de sus formas particulares de autorrealización. Ahora bien, a semejante patrón de organización de la valoración social se refieren ya de manera normativa las propuestas que hicieron por separado, por ejemplo, Hegel con su concepto de "moralidad" y Mead con su idea de una división democrática del trabajo, pues ambos se enfocan con sus modelos de solución en un orden social de valores en el cual las metas sociales han experimentado una interpretación tan compleja y rica que en principio cada individuo tiene la oportunidad de lograr prestigio social. Con ello se llega al umbral teórico donde se empieza a perfilar una comprensión interna de las estructuras normativas de una comunidad postradicional. Me refiero a la idea de que mediante una apertura radical del horizonte ético de valores cualquier integrante de una sociedad es puesto en condiciones de ser reconocido en sus obras y capacidades de modo tal que él mismo aprende a estimarse.

En estas condiciones, por ende, la solidaridad depende de la condición previa de que existan relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa mirarse mutuamente a la luz de valores que hacen aparecer las capacidades y propie-

Alexis de Tocqueville en *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, segunda parte, III, cap. 18 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

dades del otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de esta índole pueden y deben denominarse "solidarias", porque despiertan no sólo una tolerancia pasiva, sino un interés afectivo hacia la particularidad individual de la otra persona: pues sólo en la medida en que yo procuro activamente que sus propiedades ajenas a mí puedan desarrollarse, será posible realizar nuestras metas comunes. Tan sólo del carácter principalmente abierto de interpretación de todos los horizontes sociales de valores deriva que en este caso "simétrico" no puede significar una estima mutua del mismo grado: simplemente no es posible imaginar una meta colectiva que pudiera fijarse de manera cuantitativa de tal forma que permita realizar una comparación exacta entre el valor de las diferentes aportaciones; por el contrario, "simétrico" debe significar que cada sujeto obtiene sin escalonamientos colectivos la oportunidad de experimentarse en sus obras y capacidades propias como valioso para la sociedad. También es por eso que sólo las relaciones sociales que aquí hemos concebido con el concepto de sociedad postradicional son aptas para abrir el horizonte donde la competencia individual por la valoración social adoptará una forma libre de dolor, es decir, no perturbada por las experiencias de desprecio.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DURKHEIM, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Fráncfort del Meno, 1981 [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992].
- DWORKIN, Ronald, "Liberal Community", en *California Law Review*, vol. 77, 1989.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1992 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971

- [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].
- SPEIER, Hans, "Honor and Social Structure", en *Social Order and the Risks of War*, Nueva York, 1952.
- TAYLOR, Charles, "Der Irrtum der negativen Freiheit", en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Fráncfort del Meno, 1988.
- , "Aneinander vorbei", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1989.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, 1985 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].
- TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, 1979.
- WALZER, Michael, "Komunitaristische Kritik am Liberalismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Fráncfort del Meno y Nueva York, 1992.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1976 [trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964].