

LA DINÁMICA SOCIAL DEL DESPRECIO:  
HACIA UNA UBICACIÓN DE UNA TEORÍA  
CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Quien emprenda hoy el intento de ubicación de la «Teoría Crítica» se expone fácilmente a la sospecha de un desconocimiento nostálgico de la situación actual del pensamiento filosófico; pues en su sentido original, es decir, en cuanto empresa planteada interdisciplinariamente de un diagnóstico crítico de la realidad social, hace mucho que esta tradición ya no existe. Si en lo que sigue, no obstante, emprendo un intento en este sentido, no puede estar vinculado con la intención de sondear las condiciones de una reanimación de la vieja tradición de Frankfurt. Ni creo que el programa original de investigación merezca un desarrollo continuado e ininterrumpido, ni estoy convencido de que se pueda investigar sin más la realidad, que se ha tornado compleja y cambiante rápidamente, en el marco de una única teoría, aunque esté planteada de manera interdisciplinar. Por consiguiente, la expresión «Teoría Crítica de la sociedad» no debe ser entendida en lo que sigue en el sentido del programa original de la Escuela de Frankfurt. Pero, por otro lado, con esa expresión se quiere dar a entender más que la referencia a cualquier forma de teoría social en tanto que someta su objeto a una revisión o a un diagnóstico crítico, porque esto vale obviamente para cualquier forma de teoría sociológica de la sociedad que merezca realmente su nombre —es decir, vale para Weber de la misma forma que para Marx, para Durkheim de la misma forma que para Tönnies—. Más bien, por «Teoría Crítica de la sociedad» debe entenderse aquí solamente aquel modo de pensamiento de la teoría social que comparte una cierta forma de crítica normativa con el programa original de la Escuela de Frankfurt y tal vez incluso con la tradición del hegelianismo de izquierdas en su conjunto. Esto es, una forma que al mismo tiempo es capaz de proporcionar información sobre aquella instancia precientífica en la que su propio punto de vista

crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral. Como primer paso quiero recordar, solo brevemente, este legado del hegelianismo de izquierdas en la Teoría Crítica, porque creo que es el único elemento teórico que aún hoy puede funcionar en el sentido de una señal de identidad, de una premisa indispensable de la vieja tradición. En virtud de su forma específica de crítica, la teoría social de la Escuela de Frankfurt se diferencia de todas las demás corrientes y orientaciones de la crítica social. Solo después de esa reminiscencia metódica puedo empezar a esbozar la situación en la cual se encuentra la Teoría Crítica de la sociedad en la actualidad. Lo realizaré de manera que bosqueje paulatinamente y en una delimitación cuidadosa respecto a la teoría de la comunicación habermasiana, el supuesto básico de un enfoque que es capaz de satisfacer los requerimientos metódicos de la vieja tradición; el núcleo de este planteamiento consiste en un despliegue de aquel estado de cosas social afirmado en el título de mi contribución: la «dinámica social del desprecio».

## I. CRÍTICA Y PRÁCTICA PRECIENTÍFICA

El punto de partida metódico de la Teoría, que Horkheimer intenta encaminar a principios de los años treinta, está determinado por un problema que se debe a la adopción de un legado del hegelianismo de izquierdas. Entre los discípulos de la izquierda de Hegel, es decir, desde Karl Marx hasta Georg Lukács, resultaba una evidencia que la teoría de la sociedad solo podría someter a su objeto a una crítica en la medida en que fuera capaz de redescubrir en él un elemento de su propio punto de vista crítico en cuanto realidad social; por ello, aquellos teóricos necesitaban siempre un diagnóstico de la sociedad que fuera capaz de sacar a luz un momento de trascendencia intramundana. Horkheimer tiene presente la tarea así esbozada cuando, en sus famosos artículos tempranos, determina la particularidad de la Teoría Crítica mediante lo que caracteriza como la «vertiente intelectual del proceso histórico de la emancipación»<sup>1</sup>; es decir que, para ser capaz de un rendimiento de ese estilo, la teoría tiene que poder reflexionar tanto sobre su surgimiento en una experiencia precientífica

1. M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie» (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Fráncfort d. M., 1988, p. 189 [trad. cast. *Teoría tradicional, teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990]; sobre la noción de crítica de Horkheimer, cf. G.-W. Küsters, *Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers*, Fráncfort d. M., 1980; contribuciones interesantes se encuentran ahora en la compilación de S. Beuhabib, W. Bonß y J. McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge, Mass., 1993.

como sobre su uso en una práctica futura. Pero a diferencia de Lukács, Horkheimer tiene claro que, con este punto de partida, no solo plantea una pretensión metodológica, sino que llama también a la cooperación reglada con los diferentes campos de investigación de las ciencias sociales: pues la Teoría Crítica solo puede afirmar su propia relación con una dimensión precientífica si rinde cuentas, en forma de un análisis sociológico, sobre el estado de conciencia y disposición a la emancipación de la población. La relación específica en la que Horkheimer ha puesto mutuamente teoría y práctica en la estela del hegelianismo de izquierdas presupone una determinación de las fuerzas motrices sociales que instan, en el proceso histórico, desde sí mismas, a la crítica y a la superación de las formas establecidas de dominio; por ello, la Teoría Crítica depende en su núcleo más íntimo, independientemente de cuáles pudieran ser sus coincidencias con otras formas de crítica social, de las determinaciones cuasisociológicas de un interés emancipatorio en la realidad social misma<sup>2</sup>.

Ahora bien, una serie de investigaciones en el campo de la historia de la teoría ha podido mostrar entretanto que los medios explicativos de la filosofía social del Instituto de Frankfurt no eran suficientes para trasladar esta finalidad pretenciosa a la práctica investigadora: Horkheimer queda ligado en sus comienzos a una filosofía marxista de la historia que solo podía admitir un interés precientífico por la emancipación social en aquella clase singular del proletariado<sup>3</sup>; Adorno había convertido muy pronto la crítica del fetichismo de Marx en punto de partida de su crítica de la sociedad que no podía ver ningún trazo de una trascendencia intramundana en la cultura cotidiana social<sup>4</sup>; y solo de los investigadores al margen del instituto, es decir, de Walter Benjamin o también de Otto Kirchheimer, hubieran podido provenir quizás los impulsos teóricos para buscar otro acceso, más productivo, a los potenciales de emancipación de la realidad cotidiana social<sup>5</sup>. Pero de este modo Horkheimer y su círculo quedaron ligados, en conjunto, a un funcionalismo marxista que les inducía a suponer un curso circular tan cerrado de dominio capitalista y de manipulación cultural dentro de la realidad social, que ya no quedaba espacio

2. Con respecto a eso, H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort d. M., 1978, parte A.

3. Cf. S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, 1986, pp. 147 ss.

4. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Fráncfort d. M. 1981, vol. 1, cap. IV, 2. [trad. cast. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010, pp. 417-453].

5. Cf., como síntesis, A. Honneth, «Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., <sup>2</sup>1999, pp. 25 ss.

en ella para una zona de crítica práctico-moral. El problema que está condicionado de ese modo, esto es, el dilema de, por un lado, depender respecto a la teoría de una instancia precientífica de emancipación, pero cuya existencia, por otro lado, ya no se puede mostrar empíricamente, este problema, digo, para la tradición teórica fundamentada gracias a Horkheimer, se tenía que agravar en la medida en que las esperanzas de transformación, nutridas antes por la práctica, pierden plausibilidad y fuerza persuasiva: con la victoria del fascismo y la imposición definitiva del estalinismo se desvanecía toda esperanza de dar un apoyo objetivo a la perspectiva crítica de la teoría mediante una instancia precientífica, ya fuera por un movimiento social o por un interés existente. El cambio repentino de la Teoría Crítica hacia el negativismo histórico-filosófico de Adorno señala finalmente el punto histórico en el que quedó paralizada por completo la empresa de una verificación histórico-social de la crítica; en las reflexiones de *Dialéctica de la Ilustración* queda solo la experiencia del arte moderno como único lugar en el que se puede realizar algo así como una trascendencia intramundana<sup>6</sup>.

A su regreso del exilio a la República Federal de Alemania, Horkheimer y Adorno no hicieron modificaciones esenciales en las premisas empíricas de su empresa crítica. Aunque se puede discutir si ambos pensadores efectivamente mantuvieron sin correcciones el planteamiento de *Dialéctica de la Ilustración* hasta el fin de sus vidas, resulta probablemente indiscutible el hecho de que ambos no quisieron creer en una posibilidad intramundana de la emancipación: *Dialéctica negativa* lo muestra en el caso Adorno y en el de Horkheimer lo indica su vuelco ulterior hacia el pesimismo filosófico de Schopenhauer<sup>7</sup>. Sea como fuere en detalle, con la orientación fundamental negativista de sus escritos posteriores, Horkheimer y Adorno dejaron un problema que desde entonces tiene que ser el principio de cada intento de reanudar la Teoría Crítica. Es decir, en tanto se deba conservar el modelo de crítica del hegelianismo de izquierdas, se tiene que crear siempre de nuevo un acceso teórico hacia aquella esfera social en la que puede estar anclado precientíficamente un interés por la emancipación. Hoy no se puede proseguir de ningún

6. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort d. M., 1969 [trad. cast. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2009].

7. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort d. M., 1966 [trad. cast. *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2005]; M. Horkheimer, «Pessimismus heute» (1971), en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Fráncfort d. M., 1985 [trad. cast. fragmentaria, «Pesimismo hoy», en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 123-129]. Acerca de la Teoría Crítica de la posguerra, cf., en conjunto, R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1986, cap. 6.

modo la Teoría Crítica sin la prueba, llevada a cabo sea como sea, de que a la perspectiva crítica le corresponde una necesidad o un movimiento dentro de la realidad social; porque ya no se puede distinguir de otras formas de la crítica social por una superioridad en la fuerza explicativa sociológica o en el modo de argumentación filosófico, sino solo y únicamente por el intento, no abandonado, de dar a los criterios de la crítica un apoyo objetivo en la práctica precientífica. Sin embargo, dado que esta esfera ha sido enterrada en el curso de la historia de la Teoría Crítica, hoy tiene que ser sacada a la luz mediante un trabajo conceptual laborioso. Veo el problema clave de una actualización de la teoría social crítica en la tarea de alumbrar [*erschließen*] categorialmente la realidad social, de tal modo que en ella aparezca de nuevo un momento de trascendencia intramundana. En este sentido la pregunta sobre cómo se ha reaccionado hoy fundamentalmente frente a este problema, puede servir, por el momento, de guía teórica, mediante la cual se pueda orientar el intento hacia una ubicación de la Teoría Crítica.

## II. CAMINOS ALTERNATIVOS PARA LA RENOVACIÓN DE LA TRADICIÓN

En cuanto al planteamiento del problema esbozado se pueden diferenciar, sin gran esfuerzo, dos actitudes de respuesta contrapuestas. En la primera de estas dos corrientes se radicaliza un paso más la crítica social negativista que Adorno practicaba en sus escritos posteriores, pronosticando una autodesintegración del núcleo social de la sociedad en conjunto. Los fenómenos que, con ello, han sido puestos a la vista son el crecimiento de sistemas megatécnicos totalmente fuera de control, la autonomización del gobierno del sistema frente al mundo de la vida social y, por último, el rápido avance del vaciamiento de la personalidad humana. Aunque la enumeración de estas tendencias de desarrollo evoca recuerdos de aquel tipo de diagnóstico contemporáneo que fue desarrollado antaño por autores conservadores como Arnold Gehlen, hoy se encuentra sobre todo en círculos teóricos que intentan remitirse al legado negativista de Adorno. En el espacio germanoparlante ocupan un lugar destacado los escritos de Stefan Breuer, mientras que en el ámbito internacional no pocas veces son los partidarios del posestructuralismo francés los que ponen en el centro de su diagnóstico social aquellos fenómenos sociales<sup>8</sup>. Del mismo modo, la imagen teórica del mundo de

8. Cf., a título de ejemplo: S. Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburgo, 1992; M. Foucault, *Überwachen*

vida social, que es producida en estas diferentes variantes de una crítica social negativista, está constantemente marcada por una tendencia a la deshumanización: en el caso de Breuer es la creencia cuasirreligiosa en la omnipotencia de la tecnología y de la ciencia, en el caso del Foucault intermedio es la reacción pasiva frente a la estrategia de los aparatos de poder y en el caso de Baudrillard es finalmente la tendencia propagada en masa hacia la simple simulación, lo que convierte hoy día a los hombres en meros objetos de un poder del sistema que se reproduce autopoieticamente. Pero si se piensa la realidad social de esta forma, las consecuencias teóricas relacionadas con nuestro problema son claras: cada forma de crítica que intente situarse dentro de la realidad social misma tiene que ser considerada como imposible porque aquella ya no está constituida en absoluto de tal manera que se puedan encontrar en ella desviaciones sociales o incluso intereses o actitudes emancipatorias. Con la radicalización de la crítica de la cosificación del Adorno tardío se retira definitivamente la base teórico-social de aquel esfuerzo de nombrar, a pesar de todo, un momento de trascendencia intramundana para proporcionar un apoyo social a la crítica. El intento de entrar en una relación reflexiva con la práctica precientífica habría llegado a su fin con esta forma de teoría crítica de la sociedad.

Que no tiene que ser necesariamente así, lo deja claro la segunda corriente teórica en la que la tradición de la Teoría Crítica llega hoy día a su continuación. Porque la teoría de la comunicación de Habermas, a la que naturalmente me refiero, representa un movimiento contrario a las teorías sociales negativistas, justamente en aquel sentido que ha abierto de nuevo el acceso a una esfera emancipatoria de la acción. La estructura de la teoría de la acción comunicativa se puede entender como el cumplimiento del intento de recuperar los instrumentos categoriales con cuya ayuda se puede reactivar hoy día la idea de Horkheimer de una crítica social. Para ello sirve, como primer paso, la reorientación del paradigma marxista de la producción al paradigma de la acción comunicativa, en cuyo marco debe ser evidente que la condición para el progreso social no está establecida por el trabajo social sino por la interacción social; desde aquí el paso siguiente conduce hacia el desarrollo de una pragmática del lenguaje que tiene que aclarar cuáles son las condiciones normativas, particulares, que constituyen el potencial de racionalidad

*und Strafen*, Fráncfort d. M., 1976 [trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI, 1994]; acerca de la relación de Foucault y Adorno cf. A. Honneth, «Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., 1999, pp. 73 ss.

de la acción comunicativa; y en ello se basa el tercer paso: el esbozo de una teoría de la sociedad que sigue el proceso de la racionalización de la acción comunicativa hasta aquel punto histórico en el que se desarrollan formas generalizadas de rección social<sup>9</sup>. Como es sabido, Habermas hace que su teoría de la sociedad desemboque en una tesis de diagnóstico contemporáneo, según la cual el poder de los sistemas autodirigidos ha crecido hasta el punto en que se convierte en una amenaza para las potencias comunicativas del mundo de vida: con la fuerza disgregadora con la que las formas generalizadas de rección del dinero y del poder burocrático entran en la cultura cotidiana, comienza a desintegrarse el potencial humano para el entendimiento comunicativo<sup>10</sup>. Parece que en esta imagen de una colonialización del mundo de vida, la teoría social de Habermas sí que coincide al final con aquella crítica social pesimista que hemos encontrado en las corrientes negativistas de recuperación de la Teoría Crítica: ambos enfoques se basan en la idea del diagnóstico contemporáneo de que la autonomización de poderes sistémicos, hoy día, puede provocar una disolución del núcleo social de la sociedad. Pero la diferencia total y decisiva está en que Habermas es capaz de proporcionar una noción sistemática sobre qué es lo que actualmente está amenazado por el dominio de los sistemas; allí donde en los enfoques teóricos negativistas predominan las premisas no aclaradas de una antropología apenas articulada, en su enfoque se halla una teoría del lenguaje que puede mostrar, de manera convincente, que el potencial humano en peligro es su capacidad de entendimiento comunicativo. En contraposición a todas las demás variantes, la versión nueva de Habermas de la Teoría Crítica contiene un concepto capaz de exponer la estructura de aquella práctica que está amenazada de ser destruida por las tendencias criticadas de desarrollo de la sociedad.

Desde aquí, pues, es fácil darse cuenta de que la teoría de la comunicación de Habermas satisface, en su estructura formal, las exigencias que Horkheimer había reclamado para la crítica social en su programa original: así como este tomaba el trabajo social, aquel se ocupa del entendimiento comunicativo como una esfera precientífica de emancipación a la que se puede remitir la crítica para mostrar su punto de vista normativo dentro de la realidad social. Pero la comparación con el modelo de crítica de Horkheimer hace visible, al mismo tiempo, un problema en la teoría de Habermas, que quiero convertir en el punto de partida de mis siguientes reflexiones; se refiere a la cuestión de cómo se puede de-

9. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit.

10. Cf. *ibid.*, vol. II, cap. VIII [trad. cast. cit., pp. 817-943].

finir más exactamente aquella relación reflexiva que debe haber entre la práctica precientífica y la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer formulaba su programa, tenía en mente un proletariado, en el sentido de la tradición marxista, que ya debería de haber adquirido en el proceso de producción un sentimiento de la injusticia del capitalismo. Según su idea, la teoría solo tenía que articular en un nivel reflexivo estas experiencias morales, estos sentimientos de injusticia, para dar a su crítica un apoyo objetivo. Ahora bien, sabemos hoy día —y ya Horkheimer lo hubiera podido saber con una observación desapasionada— que las clases sociales no tienen experiencias como un sujeto singular y, de ningún modo, poseen un interés objetivo, común; después de todo, se nos ha perdido, por buenas razones, la idea de que se pueden adscribir intereses o experiencias emancipatorias a un grupo de personas que solo comparten su condición socioeconómica. Pero hoy día, en la construcción de la teoría, ¿qué se puede poner en el lugar de aquellas experiencias morales con las que Horkheimer —aquí plenamente discípulo de Georg Lukács— vio dotados a los trabajadores en su conjunto? La Teoría Crítica se tiene que creer capaz, como hemos visto en la retrospectiva, de nombrar las experiencias y actitudes empíricas que ya precientíficamente representan un indicador de que sus puntos de vista normativos no están sin respaldo en la realidad. Quisiera seguir preguntando: ¿qué experiencias de tipo sistemático, e incluso, qué fenómenos en general, asumen en la teoría de Habermas el papel de testimoniar cotidianamente, antes de toda reflexión científica, la conformidad de la crítica? Mi sospecha es que en ese punto se abre un abismo en la teoría de la acción comunicativa que no es de procedencia casual, sino que es de índole sistemática.

### III. PRÁCTICA PRECIENTÍFICA Y EXPERIENCIAS MORALES

Con su reorientación de la Teoría Crítica desde el paradigma de la producción al paradigma de la comunicación, Habermas ha puesto la vista en una esfera social que cumple todos los requisitos para la afirmación de una trascendencia intramundana; porque en la acción comunicativa los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas normativas, cuya decepción siempre puede convertirse de nuevo en fuente de exigencias morales que apuntan más allá de las formas establecidas de dominio. Por tanto, lo que para Horkheimer eran las relaciones capitalistas de producción, que imponen a la capacidad humana de trabajar límites injustificados, son para Habermas las relaciones sociales de comunicación, mediante las cuales el potencial de emancipación del entendimien-



to intersubjetivo se ve limitado de una manera no justificable. Habermas deduce, mediante su concepción de una pragmática universal, cuáles son las justificaciones normativas que, en particular, contiene el proceso de la interacción social; según esta pragmática, aquellas reglas lingüísticas que sirven de base para la acción comunicativa poseen un carácter normativo en tanto que establecen, al mismo tiempo, las condiciones de un entendimiento libre de dominio<sup>11</sup>. Si se consideran estas condiciones fundadas en el lenguaje como el núcleo normativo que está planteado estructuralmente a la comunicación intrahumana, emerge algo más precisamente la perspectiva crítica propia de la teoría social de Habermas: la teoría tiene que tratar de analizar las restricciones sociales y cognitivas que ponen límites a una aplicación libre de aquellas reglas lingüísticas. Con su giro hacia la pragmática universal, Habermas ha seguido un camino que lleva al punto de equiparar el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento sin dominio. Cuanto más grandes son las ventajas que acompañan a semejante versión teórico-lingüística del paradigma de comunicación, tanto más graves son, por el contrario, las desventajas que están relacionadas internamente con ella. Una primera dificultad ya se muestra simplemente preguntándonos, en el sentido de Horkheimer, sobre qué experiencias morales corresponden a este punto de vista crítico dentro de la realidad social.

Para Habermas, la instancia precientífica que presta apoyo a su perspectiva normativa en la realidad social tiene que ser aquel proceso social que desarrolla las reglas lingüísticas del entendimiento; en la «teoría de la acción comunicativa» este proceso es designado como racionalización comunicativa del mundo de vida. Ahora bien, tal proceso es típicamente una cosa, de la que se puede decir, con Marx, que se realiza a espaldas de los sujetos implicados; su transcurso ni está basado en intenciones individuales, ni en absoluto está dado plásticamente a la conciencia de un ser humano individual. El proceso de emancipación, sobre el cual Habermas ancla socialmente la perspectiva normativa de su Teoría Crítica, no se refleja como tal en las experiencias morales de los sujetos implicados<sup>12</sup>; porque estos perciben un perjuicio de aquello que podemos considerar como sus expectativas morales, como su *moral point of view* [punto de

11. Cf., sobre todo, J. Habermas, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort d. M., 1983, pp. 53 ss. [trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Trotta, pp. 53-119].

12. Esto ha objetado también Georg Lohmann, aunque poniendo el acento en otro punto: cf. G. Lohmann, «Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen», en G. Lohmann y H. Fink-Eitel (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort d. M., 1993, aquí p. 288.

vista moral], no como una restricción de reglas lingüísticas dominadas intuitivamente, sino como una lesión de pretensiones de identidad adquiridas mediante el proceso de socialización. Puede que haya tenido lugar históricamente o que estemos ante un proceso de racionalización comunicativa del mundo de vida, pero en todo caso no se refleja como hecho moral en las experiencias de los sujetos humanos. Por ello, dentro de la realidad social, no se puede encontrar una correspondencia con la instancia precientífica, a la cual remite reflexivamente la perspectiva normativa de la teoría de Habermas; su concepción no está planteada del mismo modo como todavía lo está la teoría de Horkheimer bajo el influjo de una ilusión también destructiva, a saber, sobre la idea de ayudar a la expresión de una experiencia existente de injusticia social.

Solo la idea de desplegar el paradigma de comunicación expuesto por Habermas, orientándolo más hacia sus condiciones intersubjetivas y sociológicas, muestra una salida al dilema así esbozado; con ello, de momento y en este punto, solo se quiere decir la propuesta de no equiparar simplemente el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento libre de dominio. Así lo señalaba ya la tesis de que las experiencias morales no se originan por la restricción de las competencias lingüísticas, sino que se forman con la lesión de reivindicaciones de identidad adquiridas durante la socialización; pero en el mismo sentido apuntan, hoy también, investigaciones como las de Thomas McCarthy, quien intenta dar al paradigma de la comunicación de Habermas una versión más cercana a la experiencia, reconstruyendo las condiciones normativas de la interacción con la ayuda de la etnometodología<sup>13</sup>. Para poder entender mejor cuáles son las expectativas morales inherentes al proceso cotidiano de la comunicación social, se recomienda, como un primer paso, ocuparse con investigaciones históricas y sociológicas que se dediquen a las acciones de resistencia de las capas sociales bajas; esto es, dado que sus miembros no están especializados culturalmente en la articulación de experiencias morales, se muestra en sus expresiones, antes de toda influencia, por así decir, académico-filosófica, a qué se dirigen las expectativas normativas en la vida cotidiana social. La ocupación con investigaciones de este tipo muestra, con gran regularidad, que la motivación por el comportamiento de protesta social de las capas bajas no se basa en la orientación por principios de moral formulados positivamente, sino en la experiencia de la violación de ideas

13. Th. McCarthy, «Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise», en *Ideale und Illusionen, Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Fráncfort d. M., 1993 [trad. cast., *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992].

de justicia dadas intuitivamente; y el núcleo normativo de estas ideas de justicia consiste una y otra vez en expectativas relacionadas con el respeto hacia la propia dignidad, el honor o la integridad<sup>14</sup>. Ahora bien, si se generalizan estos resultados más allá de sus respectivos contextos de investigación, se presenta la conclusión de ver en la adquisición del reconocimiento social la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales. Si es plausible la tesis así indicada, resulta también como consecuencia adicional una indicación sobre los acontecimientos que se perciben en la vida cotidiana social como injusticia moral: estos casos se hallan para las personas afectadas siempre que falta, en contra de sus expectativas, un reconocimiento considerado como merecido. Quisiera designar como sentimientos de desprecio social a las experiencias morales que los sujetos humanos tienen típicamente en situaciones de esa índole.

Mediante estas consideraciones ya hemos llegado a un punto en el que se muestran los primeros esbozos de una alternativa frente a la versión de la teoría lingüística del paradigma de la comunicación. Su punto de partida es la consideración de que las condiciones normativas de la interacción social no se pueden comprender en toda su amplitud si solo se basan en las condiciones lingüísticas de un entendimiento libre de dominio; más bien se tiene que tener en cuenta que es la suposición del reconocimiento social aquello que los sujetos vinculan a expectativas normativas con el establecimiento de relaciones comunicativas. Si se amplía, de ese modo, el paradigma de la comunicación, más allá del marco de la teoría lingüística, se pone la mirada además sobre la cuestión de en qué medida cada deterioro de la condición normativa de la interacción se tiene que reflejar directamente en los sentimientos morales de las personas afectadas. Es decir, dado que la experiencia del reconocimiento presenta una condición de la cual depende el desarrollo de la identidad del ser humano en conjunto, su ausencia, esto es, el desprecio, va acompañada necesariamente del sentimiento de una amenaza de la pérdida de personalidad. De manera diferente que en Habermas, existe aquí una relación estrecha entre las violaciones que se causan a los supuestos normativos de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos hacen en su comunicación diaria: si se deterioran aquellas condiciones, negan-

14. Cf., como ejemplo, B. Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Fráncfort d. M., 1982; a ello me he referido también en A. Honneth, «Moralbewußtsein und Klassenherrschaft» [«Conciencia moral y dominio social de clases», en la presente edición pp. 55-73].

do a una persona su merecido reconocimiento, entonces el afectado reacciona a ello en general con sentimientos morales que acompañan la experiencia de desprecio, es decir, con vergüenza, rabia o indignación. Así un paradigma de la comunicación no comprendido en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento puede finalmente llenar el hueco teórico que Habermas ha dejado abierto en su desarrollo del programa de Horkheimer: pues aquellos sentimientos de injusticia, que van acompañados de formas estructurales de desprecio, representan un hecho social precientífico, mediante el cual una crítica de las relaciones de reconocimiento puede mostrar socialmente su propia perspectiva teórica.

Ahora bien, la reflexión que acabo de resumir contiene tantas condiciones sin aclarar que aquí no la puedo justificar totalmente. He intentado justificar la parte de mi exposición referida a las condiciones comunicativas de un desarrollo exitoso de la identidad del ser humano en un libro que reconstruye el modelo de reconocimiento del joven Hegel con la ayuda de la teoría de George H. Mead; ahí también se encuentra una distinción de tres formas de reconocimiento mutuo, que considero necesaria, aunque aquí, hasta ahora, solo las he abordado de paso<sup>15</sup>. Otra parte de mis consideraciones, esto es, aquella en la cual afirmo que la expectativa de reconocimiento social pertenece a la estructura de la acción comunicativa, probablemente no sea capaz de justificarla en todas sus consecuencias; porque ello requeriría una solución a la tarea complicada de reemplazar la pragmática universal de Habermas por una concepción antropológica que pueda explicar las condiciones normativas de la interacción social en toda su amplitud. En cuanto a la pregunta de en qué situación se encuentra hoy la Teoría Crítica, otros aspectos resultan de mayor importancia. Si se deben analizar las relaciones de comunicación social principalmente bajo el punto de vista de qué formas estructurales de desprecio causan, entonces se tiene que cambiar también, frente al enfoque de Habermas, la perspectiva crítica del diagnóstico contemporáneo: el centro de la atención no deben ser las tensiones entre el mundo de vida y sistema, sino las causas sociales que son responsables de la violación sistemática de las condiciones de reconocimiento. La atención del análisis contemporáneo se tiene que desplazar de la autonomización de los sistemas a la deformación y al deterioro de las relaciones sociales del reconocimiento. Frente a Habermas, esto conducirá también, como va-

15. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort d. M., 1992, sobre todo cap. 5 [trad. cast. *Lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997].

mos a ver, a una revalorización del papel que la experiencia del trabajo tiene que desempeñar en el marco categorial de una Teoría Crítica.

#### IV. PATOLOGÍAS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

En la tradición de la Escuela de Frankfurt se ha formado la tendencia a suponer como «trastorno» decisivo de sociedades modernas el hecho de que la razón instrumental alcance el predominio frente a otras formas de acción y de conocimiento: todas las manifestaciones y fenómenos que puedan parecer como «patológicos» en la realidad social se interpretan aquí como efecto consecuente de una autonomización de actitudes sociales conectadas con la meta del dominio sobre la naturaleza. También en el caso de Habermas se sigue todavía esta misma tendencia, en tanto que deja desembocar su *Teoría de la acción comunicativa* en un diagnóstico contemporáneo, que parte del peligro de una «colonialización» del mundo de vida por parte de sistemas organizados según racionalidad de fines; de nuevo se considera como el «trastorno» por el cual la relación vital de nuestra sociedad se ve amenazada, la tendencia hacia un predominio creciente de la orientación instrumental, aunque su génesis ya no se explique ahora simplemente por el fin del dominio sobre la naturaleza sino por el incremento de la racionalidad organizacional. Y apenas necesita ser mencionado el hecho de que, por supuesto, también las teorías sociales negativistas en la estela de Adorno están comprometidas con una imagen del diagnóstico contemporáneo en el cual es un tipo de razón instrumental específico el que ha acrecentado la técnica, la ciencia y los sistemas de control hasta resultar un poder que amenaza la vida. Lo que se tiene que contemplar como característica común a todos estos tipos de diagnóstico crítico de la época, es la circunstancia de que las patologías o anomalías sociales siempre se miden solo mediante aquel estado marcado por el desarrollo de la racionalidad humana; por ello, como desviación de un ideal que tiene que ser presupuesto categorialmente como criterio de una forma «sana» o intacta de sociedad, solo pueden considerarse aquí unilateralizaciones de las orientaciones cognitivas del ser humano. Por consiguiente, semejante perspectiva, que también es una herencia del hegelianismo de izquierdas, va acompañada de un estrechamiento teórico-racional del diagnóstico crítico de la época; porque todas aquellas patologías que no conciernen al plano del desarrollo de la racionalidad humana, ya no pueden ser nunca puestas a la vista. Por ejemplo, en la tradición de la Escuela de Frankfurt tiene que faltar sensibilidad respecto al diagnóstico contemporáneo para aquellos trastornos de la vida social que Durkheim tenía a

la vista cuando investigaba el proceso de la individualización; a saber, esos trastornos que se llevan a cabo como disolución de la fuerza de cohesión social, que mantiene con los cambios de la racionalidad humana solo una relación muy indirecta<sup>16</sup>.

Con las hipótesis fundamentales que he desarrollado hasta ahora en mi intento de una ubicación, no tiene sentido darse por satisfecho con una visión tan estrecha de los trastornos y patologías de nuestra sociedad: ¿cómo deben resultar visibles desarrollos deficientes de la vida social que están relacionados con las condiciones estructurales del reconocimiento mutuo, si solo están a disposición de la medición criterios de desviaciones que se refieren al estado de la racionalidad humana? Tan pronto el paradigma de la comunicación ya no es concebido solo en el sentido de una concepción del entendimiento racional, sino en el sentido de una concepción de las condiciones para el reconocimiento, entonces el diagnóstico crítico de la época tampoco puede ser ya comprimido en el esquema estrecho de una teoría de la racionalidad; porque como criterio de lo que tiene que ser considerado como «trastorno» o desarrollo deficiente de la vida social, ya no se puede recurrir a las condiciones racionales del entendimiento libre de dominio, sino que se tiene que recurrir a las condiciones intersubjetivas del desarrollo humano de la identidad en conjunto. Tales condiciones se encuentran en las formas sociales de comunicación en las que se cría el individuo, llega a una identidad social y finalmente tiene que aprender a concebirse como miembro de una sociedad con los mismos derechos y a la vez único; si estas formas de comunicación están hechas de tal manera que no proporcionan el grado de reconocimiento necesario para la superación de las diferentes tareas identitarias, entonces ello tiene que ser considerado como un indicador del desarrollo deficiente. Por lo tanto, son patologías del reconocimiento las que se convierten en el centro del diagnóstico contemporáneo, en cuanto que el paradigma de la comunicación ya no se entiende en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento; en consecuencia, las nociones básicas de un análisis social tienen que ser organizadas de tal forma que sean capaces de comprender distorsiones o defectos en la estructura social del reconocimiento, mientras que el proceso de la racionalización social pierde su posición central.

Estas consideraciones, sin embargo, dejan totalmente indeterminada la cuestión de qué relación mantienen aquellas patologías del recono-

16. Sobre el problema de una determinación de patologías sociales, cf. A. Honneth, «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie» [trad. cast.: «Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social», en la presente edición pp. 75-126].

cimiento con la estructura social de una sociedad dada. Si el modelo de una Teoría Crítica, bosquejado hasta ahora, debe estar en condiciones de realizar algo más que un análisis meramente normativo de la actualidad, tiene que mostrar sobre todo las causas socioestructurales responsables de la distorsión en la estructura social del reconocimiento; solo entonces se puede decidir si entre determinadas experiencias de desprecio y el desarrollo estructural de la sociedad existe en realidad una relación sistemática. Me tengo que limitar aquí a unas pocas observaciones que deben servir sobre todo para preparar un último paso más hacia el distanciamiento de la versión de Habermas del paradigma de la comunicación. Recurriendo al joven Hegel he diferenciado, como ya he mencionado, tres formas de reconocimiento social, que pueden ser consideradas como condiciones comunicativas de una formación exitosa de la identidad: el afecto emocional en relaciones sociales íntimas como el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico como miembro responsable de sus actos de una sociedad y, finalmente, la apreciación social del rendimiento y de las capacidades individuales. A la cuestión de cómo está la situación de un encaje de reconocimiento de una sociedad determinada, solo se puede responder mediante investigaciones que se dediquen al estado empírico en el que se encuentren las encarnaciones institucionales de estos tres modelos de reconocimiento. Para nuestra sociedad esto requeriría estudios sobre prácticas de socialización, formas de familias y relaciones de amistad por un lado, sobre el contenido y la cultura de aplicación del derecho positivo en segundo lugar y, finalmente, sobre los modelos fácticos de la apreciación social. Con vistas a esta última dimensión del reconocimiento, ahora no solo se puede suponer sino afirmar con bastante seguridad, teniendo en cuenta investigaciones análogas, que la apreciación social de una persona se mide según su aportación a la sociedad en forma de un trabajo organizado formalmente. Las relaciones de reconocimiento respecto a la apreciación social está entrelazadas, en alto grado, con la distribución y la organización del trabajo social. Pero ello requiere atribuir más importancia a la categoría del trabajo en el programa aquí desarrollado de la Teoría Crítica que la que le corresponde en la teoría de la acción comunicativa.

## V. TRABAJO Y RECONOCIMIENTO

Un simple vistazo a las investigaciones que tratan sobre las consecuencias psíquicas del desempleo hace saltar a la vista rotundamente que a la experiencia del trabajo le corresponde un puesto destacado; pues con la

posibilidad de dedicarse a un trabajo económicamente remunerado y por ello socialmente regulado, está vinculada, todavía hoy día, la adquisición de aquella forma de reconocimiento que he llamado apreciación social. Por otro lado, sin embargo, esta revalorización de la experiencia del trabajo no debe llevar al punto de recaer bajo el nivel que Habermas ya fijó hace veinte años, con su desintoxicación de la noción del trabajo; pues en la tradición marxista e incluso todavía en Horkheimer, el trabajo social había sido elevado histórico-filosóficamente a factor de ilustración de una manera tan excesiva que solo el remedio de una noción lo más desapasionada posible, limpia de implicaciones normativas, podía proteger del peligro de la creación de tal ilusión. De estas tendencias opuestas surge la cuestión de hasta qué umbral la noción de trabajo puede ser neutralizada sin perder con ello, al mismo tiempo, el significado de ser una fuente central de experiencias morales: por un lado, no se debe llevar el proceso de trabajo social como tal hasta el punto de que sea estilizado de manera elevada, como todavía sucede en la tradición del marxismo occidental, en un proceso de formación de conciencia emancipatoria; pero, por otro lado, tiene que quedar incluido categorialmente en relaciones de experiencias morales, hasta tal punto que no se pueda perder de vista su papel en el mantenimiento del reconocimiento social<sup>17</sup>.

A decir verdad, en la nueva teoría social de Habermas ya no desempeña un papel sistemático aquella noción de «acción instrumental», en la que se transformó en su tiempo el concepto marxista de trabajo; las distinciones centrales, que Habermas aplica hoy a la praxis del ser humano, ya no se miden más en las diferencias en los respectivos antagonistas, ya sea la naturaleza u otros sujetos, sino en las diferencias en la coordinación de acciones pensadas principalmente como teleológicas. Pero esta estrategia conceptual conduce a que la experiencia del trabajo ya no se presente sistemáticamente en el marco categorial de la teoría; para la concepción de Habermas de la formación personal de la identidad desempeña tan poco papel qué experiencias se hayan he-

17. Véase mis reflexiones en A. Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Fráncfort d. M., 1980. Las contraobjeciones de Habermas («Replik auf Einwände [1980]», en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort d. M., 1984, pp. 475 ss., aquí p. 475, nota 14 [trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989]) me parecen apropiadas respecto a las cuestiones normativas de la organización del trabajo; pero no me parece muy reveladora su respuesta en cuanto al problema de cómo tiene que ser constituido el contenido descriptivo de una noción de trabajo que todavía debe cumplir con la tarea de un registro crítico de relaciones laborales existentes.



cho en el trato con la naturaleza exterior, como juega poco papel para su teoría de la sociedad la cuestión de cómo esté dividido, organizado y valorado el trabajo social. Pero si la formación individual de la identidad también depende de la apreciación social que recibe el propio trabajo dentro de la sociedad, entonces el concepto de trabajo no debe ser planteado de forma tal que desaparezca por completo esta relación psíquica; la consecuencia desagradable sería entonces que aquellos esfuerzos que aspiran a una revaloración o reorganización de determinados aspectos del trabajo permanecerían ininteligibles e incluso invisibles para la teoría de la sociedad. Zonas determinadas de la crítica precientífica solo se ponen a la vista en la medida en que son analizadas a la luz de un concepto de trabajo que incluye categorialmente la dependencia individual del reconocimiento social de la propia actividad.

Para el análisis posterior de la relación mutua en la que se hallan trabajo y reconocimiento, reviste importancia, hoy sobre todo, el debate que se mantiene en conexión con el feminismo sobre el problema del trabajo doméstico no remunerado<sup>18</sup>. A saber, desde dos perspectivas ha resultado claro en el curso de esta discusión que la organización del trabajo social está vinculada estrechísimamente con normas éticas que regulan el sistema de la apreciación social: desde el punto de vista histórico, el hecho de que la educación infantil y las tareas domésticas no hayan sido valorados hasta ahora como tipos de trabajo social perfectamente válidos y necesarios para la reproducción, solo se puede explicar con referencia al desdén social que se ha mostrado en el marco de una cultura determinada por valores masculinos; desde el punto de vista psicológico, resulta de la misma circunstancia el hecho de que, bajo la distribución tradicional de los papeles, las mujeres solo puedan contar con posibilidades menores de encontrar, dentro de la sociedad, el grado de reconocimiento social que forma la condición necesaria para una autodefinición positiva. Desde ambas series de reflexiones, se puede concluir que la organización y la valoración del trabajo social desempeñan un papel central en la estructura del reconocimiento de una sociedad: porque queda establecido con la definición cultural de la jerarquía de tareas de acción qué grado de apreciación social puede recibir el individuo por su actividad y las características vinculadas a ella, las posibilidades de la formación individual

18. Cf., p. ej., las contribuciones de F. Kambartel, A. Krebs e I. Kurz-Scherf en el especial «Zur Sozialphilosophie der Arbeit»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1993), pp. 237 ss. Me parece pionero para el análisis de la relación de trabajo y reconocimiento A. Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlín, 1989, entre otros, parte II y III [trad. cast. *La metamorfosis del trabajo. Crítica de la razón económica*, Madrid: Sistema, 1994].

de la identidad están relacionadas directamente, mediante la experiencia del reconocimiento, con la institucionalización y distribución social del trabajo. En esta zona precientífica del reconocimiento y el desprecio se comprende que solo un concepto de trabajo que esté planteado todavía de manera suficientemente ambiciosa abre el panorama para incluir la dependencia de la confirmación social del propio rendimiento y de las cualidades propias.

## VI. CONCLUSIÓN

Todas las reflexiones que he presentado hasta ahora convergen en la tesis de que son los múltiples esfuerzos de una lucha de reconocimiento aquello en lo que una Teoría Crítica podrá justificar sus pretensiones normativas: las experiencias morales que los sujetos hacen con el desprecio de sus exigencias de identidad forman, por así decir, la instancia precientífica con referencia a la cual se puede mostrar que una crítica de las relaciones sociales de la comunicación no se encuentra completamente sin respaldo en la realidad social.

Con esta tesis, sin embargo, surge fácilmente la impresión de que las sensaciones de desprecio, en cuanto tales, serían algo moralmente bueno, sobre lo que puede remitir la teoría a una autojustificación social directa y sin cortapisas. Lo equivocado de tal presuposición, lo altamente ambivalentes que son estas experiencias de injusticia, lo demuestra una cita:

La mayoría de los jóvenes que nos abordaron estaban frustrados. No tenían ninguna perspectiva de futuro. Yo les animaba y les elogiaba de vez en cuando para elevar su autoestima. Tal reconocimiento les hacía totalmente dependientes de la comunidad que nosotros llamábamos «camaradería». Esta «camaradería» se convierte para muchos en una especie de droga que no pueden dejar. Ya que no perciben ningún reconocimiento fuera de la «camaradería», se encuentran en gran medida aislados y les faltan otros contactos sociales<sup>19</sup>.

Estas frases proceden del libro que el berlinés occidental Ingo Hasselbach escribió sobre las experiencias que tuvo antes de abandonar las agrupaciones del mundo juvenil neonazi; aunque la descripción de estas impresiones esté influenciada también por el lenguaje del periodista que ayudó en la elaboración del manuscrito, muestran con gran claridad adónde puede llevar también la experiencia del desprecio social: el reco-

19. I. Hasselbach y W. Bonengel, *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus*, Berlín/Weimar, 1993, pp. 121 s.

nocimiento social puede ser buscado tanto en pequeños grupos militaristas, cuyo código de honor está dominado por la práctica de la violencia, como en la arena pública de una sociedad democrática. La sensación de haber caído, de alguna manera, de la red social del reconocimiento presenta una fuerte motivación, altamente ambivalente en ella misma, para la protesta y la resistencia social; le falta toda indicación normativa de orientación que determinaría de qué manera se debería luchar en contra de la experiencia del desprecio y la humillación. Por ello, una teoría crítica de la sociedad que quiera continuar desarrollando el paradigma de la comunicación de Habermas en el sentido de una teoría del reconocimiento, no está en tan buena posición como puede haber parecido hasta ahora. Ciertamente, puede encontrar en la sensación masiva del desprecio social aquel momento de trascendencia intramundana que confirme precientíficamente que sus observaciones del diagnóstico contemporáneo son compartidas por las personas afectadas: también estas perciben la realidad social tal como la teoría la describe críticamente, es decir, como una realidad social que no está suficientemente capacitada para generar experiencias de reconocimiento. Pero, en esta confirmación precientífica, la teoría no debe ver ya una prueba de que también la orientación normativa de su crítica es compartida por las personas afectadas. En este sentido, la teoría ya no se puede entender meramente, como quería todavía Horkheimer, como expresión intelectual de un proceso precedente de emancipación. Más bien esta teoría social tendrá que concentrar sus esfuerzos en dar solución a una pregunta que Horkheimer, totalmente bajo el hechizo de una gran ilusión, no pudo contemplar todavía como tal; esto es, ¿cómo tendría que estar constituida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia?