

Dilemas de la crítica de la sociedad: De Marx a Honneth y Boltanski y de vuelta a Marx.

Santiago Roggerone.

Cita:

Santiago Roggerone (2017). *Dilemas de la crítica de la sociedad: De Marx a Honneth y Boltanski y de vuelta a Marx*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/716>

Dilemas de la crítica de la sociedad: De Marx a Honneth y Boltanski y de vuelta a Marx

Santiago M. Roggerone

UBA-CONICET

santiagoroggerone@gmail.com

Eje Temático 13: Teoría Sociológica

Mesa 25: ¿Cómo (y desde dónde) criticar en la actualidad? Dilemas teóricos de la crítica social

Resumen: A los fines de contribuir al esclarecimiento de los dilemas que hoy en día enfrenta la crítica de la sociedad, en la presente ponencia me propongo, en un primer paso, reconstruir las determinaciones que la misma adquiere con Marx. Hecho esto, en un segundo momento, me concentraré en cómo Honneth y Boltanski, en el marco del despliegue de la teoría (crítica) del reconocimiento y la sociología (pragmática) de la crítica, intervienen en las discusiones desatadas luego de la muerte del pensador oriundo de Tréveris –lo que supone, a su vez, decir algo sobre Habermas y Bourdieu. Mediante ambos ejercicios, pretendo no sólo demostrar cuál es el hiato existente entre los debates contemporáneos en torno a la crítica social y los aportes de Marx. El objetivo es también especificar cómo y en qué sentido las nuevas teorías críticas de la sociedad y los miles de marxismos del presente siguen estando en deuda con él.

Palabras clave: crítica se la sociedad - Marx - Honneth - Boltanski.

I

Siguiendo a Daniel Bensaïd, podría decirse que el marxismo no es ni una filosofía especulativa de la historia, ni una sociología empírica de las clases, ni mucho menos una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma de la física clásica. Se trata más bien del final de la filosofía y su recomienzo en una teoría crítica de la lucha social y la transformación del mundo. Y el objeto de esta

peculiar teoría, claro está, es la complejidad real de lo existente; el modo de producción del capital y las relaciones de producción e intercambio que a él le corresponden.

Ahora bien, el marxismo es una teoría *crítica* de la sociedad capitalista en tanto toma distancia del vocablo griego *κρίνειν*, del presupuesto ilustrado de la *Mündigkeit* e incluso de Hegel. Marx basa su actividad teórica no en el juicio moral, la representación ideológica o la exposición positivista. Si puede hablarse de una *ciencia* marxista, y no en el sentido anglo-francés del término sino más bien en el alemán (*deutsche Wissenschaft*), es debido a esto. Marx procede siempre mediante la puesta en cuestión de una realidad necesariamente contingente y el consecuente paso a la acción que supone su trastocamiento radical. Para ello se apoya en que el estatuto de racionalidad de esa realidad es tan sólo el de una promesa de justicia, *siempre-por-venir*. La crítica no es más que la persistencia de esa promesa de una realidad finalmente racional como puesta en crisis de un estado de las cosas que niega a aquélla el derecho a ser.

Puede decirse, por consiguiente, que el marxismo es una *crítica implacable de todo lo existente* por medio de la cual se pretende anular y superar el estado de cosas. Para una determinación más acabada, sin embargo, habría que agregar que en él coexisten tres proyectos u objetivos específicos que si bien se encuentran entrelazados *borromeamente* y responden a un único propósito u objetivo general –la crítica de todo lo existente–, en lo fundamental son relativamente autónomos. Hablamos del proyecto teórico o científico del materialismo histórico, el proyecto (anti)filosófico, metodológico o técnico del materialismo dialéctico y el proyecto práctico o político del comunismo.

Se entiende que el marxismo nunca es *uno*, que siempre hay que hablar de él en *plural*, en función de que estos proyectos pueden ser triangulados de las más diversas formas. En tanto y en cuanto se guarde fidelidad al objetivo de la crítica, los mismos, de hecho, pueden reescribirse de incontables maneras. Permanentemente en crisis, el marxismo está obligado a recomenzar una y otra vez para hacer frente a un capitalismo siempre cambiante, en constante mutación. De allí que continuamente esté reconfigurándose y volviendo a empezar desde el principio.

Es por todo esto que, en un trabajo reciente como *Hemisferio izquierda*, Razmig Keucheyan emplea la expresión *nuevas teorías críticas* para dar cuenta de las producciones intelectuales que, en diálogo y discusión con los miles de marxismos del pasado pero también del presente, emergen en la década de 1990, tras la caída del Muro de Berlín y el colapso de la URSS. Al igual que el marxismo,

estos nuevos pensamientos críticos ponen en cuestión el estado de cosas actual a través del despliegue de ejercicios de reflexión teórica, filosófica y política. En la mayoría de los casos, sin embargo, dichos ejercicios implican una reelaboración de al menos uno de los objetivos específicos marxistas. Esto ha llevado a que muchas de estas teorías rebasen o trasciendan el horizonte ante el cual el marxismo desarrollaba la crítica. Tal circunstancia es lo que obliga entonces a indagar en las especificidades que son propias de la crítica contemporánea.

II

Si bien el sentido que posee la expresión *nuevas teorías críticas* es algo más amplio que el generalmente asociado con la Escuela de Frankfurt y el *Institut für Sozialforschung*, es innegable que, en cuanto tal, el concepto fue consagrado por el uso que Max Horkheimer y otros hicieron de él. La dignidad del mismo se encuentra entonces irremediabilmente vinculada a Frankfurt. Un empleo adecuado de la expresión, por tanto, exige lidiar seriamente con ella.

Como es sabido, Horkheimer es el primero en hacer uso del término. En contraposición a lo que él mismo denomina teoría tradicional, la teoría crítica constituye, a su entender, una iniciativa por que la especie tome conciencia de su praxis –la actividad del trabajo–, apoyada en la contradicción existente entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional que, en lo fundamental, sería inmanente a la humanidad misma.

Años más tarde, Jürgen Habermas seguiría la línea de razonamientos inaugurada por Horkheimer. Adosando la dimensión de la interacción a la del trabajo, alteraría de forma drástica la concepción antropológica marxiana en la cual el proyecto de la teoría crítica se anclaba. Pues una vez que a la acción racional con respecto a fines o instrumental se contraponen una razón comunicativa, una vez que se dictamina taxativamente que las características constitutivas de la especie humana vienen dadas por el lenguaje, no es posible ya sostener que la construcción del mundo social se encuentra determinada por la actividad transformadora del trabajo. Por tanto, lo hecho por la teoría crítica deja de encontrarse regulado por el compromiso con la clase social que experimenta en su propio cuerpo los efectos de la enajenación. La disposición por que los hombres superen el estado de automistificación en el que se hallan apunta ahora a clarificar cuál es la idiosincrasia de la acción

comunicativa y, sobre todo, a qué sucede con la misma en el contexto histórico de la tardomodernidad capitalista. La posibilidad de instaurar un estado de cosas racional continúa siendo inmanente a la especie humana pero pasa a depender exclusivamente de unas relaciones de comunicación que, en el actual estado de cosas, son objeto de distorsión sistemática. Se perfila así el camino que va de *Teoría de la acción comunicativa* a *Facticidad y validez*, pues la liberación que la teoría crítica alienta no es ya, después de Habermas, la de los que en primer término trabajan sino más bien la de todos aquellos que son capaces de discurso y por tanto consenso.

Habermas, no obstante, acuerda con Horkheimer en que la teoría crítica se informa por un interés eminentemente emancipatorio. Polemizando con Husserl, sostiene muy tempranamente que las ciencias empírico-analíticas (o informativas), histórico-hermenéuticas (o interpretativas) y sociales (o de la acción) se encuentran tuteladas por el positivismo. A su entender, existe en ellas una conexión inconfesada de conocimiento e interés, consistente en un relación de guiamiento. La ventaja principal de lo que él llama *ciencias orientadas hacia la crítica* estriba, precisamente, en que dan cuenta de dicha conexión. Es por eso también que puede decirse que mientras el interés de las ciencias empírico-analíticas –esto es, las naturales– es técnico, mientras que el de las histórico-hermenéuticas –las humanidades– es práctico y mientras que el de las sociales –la historia, la sociología, etc.– es nomológico, el de las orientadas hacia la crítica –a saber, el psicoanálisis y el marxismo como crítica de las ideologías– es emancipatorio. Y este interés emancipatorio propio de las ciencias críticas viene dado ya a la especie humana con la estructura del lenguaje, pues alberga ella la promesa de unas relaciones interactivas exentas de dominación, poder o violencia. Lo único que tales ciencias hacen, por consiguiente, es propiciar las condiciones para que la especie tome conciencia de ello y obre en consecuencia.

Axel Honneth –la tercera de las *haches* de la teoría crítica de la sociedad– coincide en gran medida con estos planteos. Sin embargo, parte de que Habermas es víctima de un déficit sociológico que le impide otorgar mayor preponderancia a la dimensión del conflicto que Horkheimer había abordado en los términos de la filosofía de la conciencia y que él mismo buscará reintroducir a través del despliegue de una teoría crítica del reconocimiento. En otras palabras, Honneth desarrolla el paradigma habermasiano en la dirección de sus presupuestos intersubjetivos, desligando el potencial normativo de la interacción de las condiciones lingüísticas de una comunicación carente de dominación e inscribiéndolo en la mucho más amplia y fundamental premisa antropológica –he aquí

el núcleo ético o idea de *buena vida* del autor– del reconocimiento. El objeto de la crítica, por lo tanto, pasa a ser lo que vulnera sistemáticamente esta instancia de praxis racional entre los sujetos.

La teoría crítica deviene entonces un diagnóstico de las patologías o anomalías que hacen de la actual una sociedad injusta, atravesada por la experiencia del desprecio. La terapia prescrita por ella para tratar dichas patologías, por su parte, proviene, según Honneth, de esa misma forma de vida cuya realización, en el actual estado de cosas, se halla impedida. Invariablemente, las patologías sociales se expresan en los términos del sufrimiento. Es este sufrimiento lo que mantiene vivo el interés por la emancipación, pues exhorta a los sujetos padecientes a emprender un tratamiento que va en el sentido de aquello que fue menoscabado. El interés emancipatorio, por ende, responde a la necesidad (inter)subjetiva de poner punto final al sufrimiento y se instrumenta mediante la restitución de las capacidades reconocitivas dañadas.

III

Partiendo de otra tradición, no la de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt ni la de la sociología crítica de Pierre Bourdieu sino la de la sociología pragmática de la crítica, y atendiendo más que nada al problema de la dominación, Luc Boltanski ha establecido recientemente un fructífero diálogo con Honneth que le ha permitido ampliar y complejizar un poco las tesis del autor. A su juicio, la teoría crítica de la sociedad tiene una estructura metacrítica pues su objetivo consiste en proporcionar a los actores –esto es, a los críticos– puntos de apoyo normativos que hagan posible posicionarse ante el estado de cosas, distinguiendo entre lo que es real y lo que es deseable. Existe, por consiguiente, una importante diferencia entre la (meta)crítica teórica y la crítica ordinaria o en sentido estricto.

Es en este sentido que Boltanski entiende que el principal objeto de la teoría crítica o crítica teórica está dado por los espíritus del capitalismo, es decir, por las ideologías que justifican el compromiso con él. De hecho, los tres términos –capitalismo, espíritu y crítica– se hallan imbricados en una dinámica conjunta. Es que si la crítica tiene que forjar nuevas armas y actualizar una y otra vez sus análisis de un capitalismo en constante mutación, éste se encuentra obligado a invocar recurrentemente espíritus para así poder justificarse ante ella o al menos eludirla por algún tiempo.

De acuerdo con lo dicho en *El nuevo espíritu del capitalismo*, puede decirse que hay dos formas básicas de criticar teóricamente: la forma correctiva o reformista y la forma radical o revolucionaria. Es más importante, sin embargo, lo que se señala en relación a los contenidos de la crítica. No importa si teórica u ordinaria, la crítica siempre se encuentra ligada a la experiencia previa de la indignación. Y son básicamente cuatro las temáticas asociadas a esta experiencia: la opresión, el desencanto y la inautenticidad, la miseria y las desigualdades, y el oportunismo y el egoísmo. En el plano teórico, puede hablarse de crítica artista y crítica social en función del predominio de las temáticas de, por un lado, la opresión y el desencanto, y, por otro, la miseria y el egoísmo.

La tesis de Boltanski consiste en que hacia finales de la década de 1960, las dos críticas se hallaban asociadas y gozaban, además, de buena salud. A partir de ese momento, el capitalismo consigue disociar y desarmar a ambas, retomar la iniciativa y encontrar un nuevo dinamismo. En otras palabras, desde entonces la crítica experimenta cada vez más el declive de su forma social de manifestarse y la neutralización y consiguiente metabolización de su forma artista. Ahora bien, a partir de la década de 1990 la crítica social habría conseguido cobrar un nuevo impulso. En cierto sentido murió, pero consiguió ser relanzada, reanudada. De esto, en definitiva, es de lo que dan cuenta las producciones teóricas contemporáneas analizadas por Keucheyan. Y puesto que ellas son no tanto operacionalizaciones de la forma artista como de la social, hay que precisar algunas cosas más sobre este segundo tipo de crítica.

IV

Discutiendo con Michael Walzer y en particular con el postulado de que sólo una forma débil de la crítica, ligada al contexto, constituye una empresa legítima, mientras que toda forma fuerte conlleva los riesgos del paternalismo, Honneth distingue tres tipos de crítica social: la construcción, la reconstrucción y la genealogía. Esta tipología es propuesta con la finalidad de determinar cuál es la idea de crítica subyacente a la tradición de la Escuela de Frankfurt –en lo fundamental, la misma procedería mediante la vía reconstructiva pero haciendo siempre una salvedad genealógica. Ahora bien, la tipología en cuestión trasciende este objetivo si es puesta al servicio del bosquejo de una fisonomía del crítico de la sociedad.

Honneth plantea que una vez que ha tenido lugar la normalización del rol del intelectual, la fractura del vínculo que alguna vez existió entre intelectualidad y crítica de la sociedad se torna manifiesta. Es a causa de esto que, ya sea que proceda constructiva, reconstructiva y/o genealógicamente, el metacrítico o crítico teórico de la sociedad se encuentra dotado de unas disposiciones de conducta que tienen muy poco que ver con las propias del intelectual. A diferencia de éste, el crítico se halla condicionado en todo momento por un cierto elemento externo: desde el margen, a la manera de un extraño, observa con distancia el conjunto de prácticas y convicciones de su propia cultura de origen, como si se tratara de una segunda naturaleza. De este hecho se deriva que él detente un rasgo holístico y, por consiguiente, que siempre esté obligado a apelar a una teoría que posea carácter explicativo. Más que de un ojo agudo, por otro lado, el crítico se hace de una mirada hipertrofiada, idiosincrásica, típica de quien puede reconocer en la entrañable cotidianeidad del orden institucional lo propio de una sociedad fallida, y en la rutinaria disputa de opiniones, los contornos del engaño. Asimismo, antes que por la compasión, actúa compelido por una intensa identificación con un sufrimiento que, en las condiciones dadas, no logra hallar expresión verbal; una identificación, en efecto, de la que suele desprenderse el tono amargo, frío y hasta resentido por el que él tanto se ve caracterizado. Por ello, su mayor virtud estriba en configurar a los textos que escribe de modo tal que logren causar un efecto corrosivo; vale decir, en dotar retóricamente a sus explicaciones con el poder de la sugestión. En este sentido, el crítico recurre tanto a las exageraciones que bañan con luz estridente y extravagante aquel estado de cosas diagnosticado a partir de la teoría, como a las fórmulas breves mediante las que una explicación compleja se simplifica a la manera de una consigna. Finalmente, el crítico de la sociedad es cultor de la paciencia, pues su obra no se traduce inmediatamente en cambios drásticos de la opinión pública ni en virajes de timón de la política.

En suma, siguiendo a Boltanski y Honneth, puede afirmarse que cuando es *teórica* –es decir, cuando es exteriormente compleja y no supone la asunción de un punto de vista ordinario o propio del sentido común–, cuando es *social* –esto es, cuando da cuenta de la indignación experimentada a causa de la miseria y el egoísmo–, cuando –ya sea por medio de la construcción, la reconstrucción y/o la genealogía– proporciona a los actores un anclaje normativo y reflexivo del que éstos se valen de forma pragmática para poner en cuestión lo instituido y exigir justificaciones, la crítica del estado de cosas en el que la humanidad se halla en el contexto histórico-espiritual del capitalismo es exterior, holística, explicativa e idiosincrásica. Identificada en todo momento con un sufrimiento mudo, inexpresivo, se abre paso por el lado de la sugestión, apelando al recurso de la exageración y tomando

cuerpo a través de fórmulas implacables. Su puesta en práctica entraña un verdadero arte de la espera, pues por más poco inmediatos que sean, los efectos que causa son decisivos.

V

Es tomando estas consideraciones en cuenta que podría distinguirse al menos tres oleadas de la crítica de la sociedad. En lo fundamental, éstas se corresponden con las tres grandes etapas que el capitalismo moderno-occidental ha atravesado a lo largo de su corta pero convulsionada historia, siempre con el objetivo de renovarse. La primera etapa, por supuesto, es la liberal o de mercado, la cual se extiende desde 1789 hasta el tercer cuarto del siglo XIX, momento en el que sucede a ella una fase posliberal, monopólica e imperialista; la misma rige la vida capitalista hasta mediados de la década de 1970, cuando comienza la aún inconclusa pero en crisis etapa neoliberal.

Ya ha sido sugerido que en cada una de estas fases históricas del modo de producción del capital, la crítica no se enfrenta directamente a éste sino, más bien, a los diversos espíritus de los que él se sirve. Ello por el simple motivo de que, en última instancia, no existe algo así como *el capitalismo*: lo que hay, más bien, son *discursos* sobre él. En otras palabras, el capitalismo no constituye un destinatario digno de la crítica –él no puede ser interpelado o atacado porque no es el emisor de ningún mensaje. El blanco de la crítica está constituido, en todo caso, por sus defensores y voceros; por los argumentos y razones que se blanden para justificarlo.

Tres etapas históricas del capitalismo moderno-occidental, tres espíritus que justifican a cada una de ellas y tres formas de la crítica que arremeten contra aquéllos, intentando ponerlos en crisis. En lo fundamental, estas tres formas de la crítica tuvieron lugar en las diversas eras marxistas. La primera crítica, enfrentada contra la etapa liberal del capitalismo y su correspondiente espíritu, fue, en esencia, la de Marx. Siguiendo a Alain Badiou, podría decirse que esta crítica marxiana se despliega en el marco de la primera secuencia de aquella hipótesis derivada de la (temporalmente invariante) Idea del comunismo. Desde la década de 1840 hasta su muerte, Marx abogó por una impugnación teórico-práctica del estado de las cosas cuya máxima expresión –*El capital*– se articuló como crítica de un discurso que representaba como pocos al espíritu justificador de la etapa liberal del capitalismo –a saber, el de la economía política clásica.

La segunda crítica se enfrenta a la fase posliberal y el segundo espíritu del capitalismo, y se desarrolla en el contexto político-intelectual de la era del marxismo ortodoxo y de (parte de) la de los miles de marxismos. Esta crítica tiene lugar, por consiguiente, en el marco del despliegue de la segunda secuencia de la hipótesis comunista, que, tras una pausa de cincuenta años que la separa de una primera secuencia culminada con el aplastamiento de la Comuna de París y la muerte de Marx, se prolonga desde la Revolución Rusa hasta el (trágico) desenlace de la Revolución Cultural.

De lo que se trató para aquellos que pusieron en práctica esta segunda forma de la crítica fue de responder a la pregunta ¿cómo ser marxistas *después* de Marx?, ¿cómo heredar su legado crítico guardando fidelidad a lo dicho y hecho por él pero, a la vez, actualizándolo a las particularidades de la nueva etapa histórica? Es a causa de esto que, a lo largo del período en que transcurre esta crítica, pueden identificarse dos momentos que suponen dos respuestas diferentes. El primero vendría a ser el propiamente marxista que, en lo esencial, habría estado determinado por las producciones teóricas de aquellos políticos e intelectuales revolucionarios que, tomando una decidida distancia de las posturas adaptacionistas y traidoras de la socialdemocracia europea, analizaron las especificidades de la época de manera crítica.

El otro momento de esta segunda forma de la crítica vendría a ser el del marxismo occidental. El primero se extiende más o menos hasta 1924, cuando la imposición de la doctrina del socialismo en un solo país por sobre la perspectiva de la revolución permanente parece ya inevitable. A partir de entonces, la teoría y la práctica marxistas se separan irreversiblemente. Al interior del campo del marxismo clásico y el pensamiento estratégico, pocos podrán continuar efectuando una crítica convincente de la segunda fase del capitalismo y su espíritu. Lo que prevalecerá, más bien, serán enfoques pesimistas que, si bien cuestionan al *mundo totalmente administrado* y al *capitalismo de Estado*, se encuentran despojados de un resuelto programa político. Los mismos experimentan una particular vitalidad luego de la muerte de Stalin y la celebración el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, cuando el marxismo *hace explosión* y en occidente surge una nueva izquierda.

Que este segundo momento tenga lugar entre dos eras –la del marxismo ortodoxo y la de los miles de marxismos–, revela que la crítica siempre se halla en desventaja en relación al capitalismo y el determinado espíritu del que él se vale. En cierto sentido, ella *llega tarde a la cita*. Esto es, la crítica acontece sólo una vez que el capitalismo se ha metamorfoseado y un nuevo espíritu de éste ha

logrado afianzarse. No obstante, la del capitalismo es una ventaja temporal y no una victoria definitiva: los efectos destructivos del capitalismo propician siempre el relanzamiento de la crítica.

A fin de cuentas, esto es lo que sucede después de 1968. Hallándose verdaderamente jaqueado, el capitalismo consigue desarmar la crítica y recuperar la iniciativa. Ella reacciona, pero lo hace tarde –a saber, cuando aquél ya ha logrado ingresar en una nueva etapa y dotarse de un nuevo espíritu. Tiene lugar, por tanto, una vez que transcurrió bastante tiempo de la era de los miles de marxismos. Podría pensarse, de hecho, que, renunciando a su forma *artista* de manifestarse, sólo consigue terminar de ponerse en pie a mediados de la década de 1990, cuando la experiencia del socialismo realmente existente llega a su fin y el neoliberalismo se ha convertido ya en la única alternativa posible. Es entonces cuando, después de un interludio reaccionario en el que se declara que la hipótesis comunista es insostenible, incluso absurda y criminal y se reivindica la necesidad de renunciar a ella, se da inicio a una nueva secuencia de la misma en la que se impone la exultante tarea de hacerla existir en un modo distinto al de la primera secuencia.

La tercera forma de la crítica del capitalismo moderno-occidental –es decir, la forma que ella asume a la hora de hacer frente a la etapa neoliberal del modo de producción del capital y su correspondiente espíritu– se despliega tardíamente pero lo hace, entonces, en medio de un peculiar contexto político-intelectual en el que las esperanzas emancipatorio-radicales comienzan a resurgir. La encarnadura material de esta tercera oleada de la crítica lo constituye, por consiguiente, el amplio conjunto de iniciativas teóricas que han visto la luz en las últimas décadas.

Si bien jamás podría reducirse a ella, la historia de la crítica se encuentra estrechamente vinculada a la del marxismo. Indudablemente, éste ha sabido ser –y a su modo continúa siendo– la más importante de las teorías críticas de la sociedad capitalista moderno-occidental. *La más importante* puesto que el final de una era de ortodoxias y dogmatismos y el comienzo de una de miles de marxismos supondría su necesario estallido y la consecuente proliferación de tantísimas otras teorías críticas. Constituyen ellas *nuevos comienzos; retornos a (y de) Marx* en los que, lidiando con la experiencia de la derrota política de las izquierdas y metabolizando los desafíos intelectuales más importantes formulados en el último tiempo, busca hacerse algo productivo *con* su legado; actualizaciones y puestas a punto de la crítica que, en el marco histórico de la tercera fase de un modo de producción del capital dotado de un vigorosísimo espíritu, proceden a través de la reescritura de los proyectos teórico, filosófico y político del marxismo.

Cuáles son las especificidades de las mismas, sin embargo, es una pregunta cuya respuesta excede por mucho el marco de la presente ponencia.