

# ¿Sociología de la crítica o teoría crítica?

Una conversación con Luc Boltanski y Axel Honneth

Robin Celikates

*La sociología de la crítica, tal como fue elaborada por Luc Boltanski —desmarcándose de Pierre Bourdieu y colaborando estrechamente con otros miembros del Groupe de Sociologie Politique et Morale—, y la teoría crítica, tal como fue desarrollada por Axel Honneth —en conexión con la tradición de la Escuela de Frankfurt y en la forma de teoría del reconocimiento—, abordan desde diferentes perspectivas el fenómeno de la crítica: ¿es la crítica sobre todo una capacidad de actores «ordinarios» o una tarea de la teoría? ¿En qué relación están la teoría y la práctica? ¿Cómo puede ser crítica una teoría y al mismo tiempo asociarse con las experiencias y autointerpretaciones de los actores? Estas preguntas y las respuestas, en parte complementarias y en parte alternativas, de estos dos enfoques centrales para las discusiones filosófico-sociales actuales, están en el centro de la conversación siguiente.<sup>1</sup>*

## I

ROBIN CELIKATES: Comencemos con la pregunta de la génesis de ambas teorías. ¿Cómo se han desarrollado la sociología de la crítica y la teoría del reconocimiento como paradigmas distintivos? ¿Qué papel han jugado en ello las diferentes tradiciones de pensamiento, planteamientos de problemas empíricos y contextos intelectuales específicas? En uno de los casos, el trasfondo es la tradición de la teoría crítica y particular su reorientación por Jürgen Habermas, así como una cierta insatisfacción con el enfoque pragmático-formal y la desubstancialización y desociol

<sup>1</sup> La conversación tuvo lugar el 3 de julio de 2008 en Frankfurt am Main.

condicionada por este enfoque. En el otro caso, es la sociología crítica de Pierre Bourdieu y la confrontación con problemas empíricos lo que ha llevado a desarrollar un nuevo vocabulario teórico que debe posibilitar, por primera vez, la descripción de ciertos fenómenos sociales.

4 ✓ LUC BOLTANSKI: De momento me resulta especialmente difícil la construcción de grandes líneas de desarrollo teórico porque, utilizando una expresión de Albert Hirschmann, me encuentro en una fase de autosubversión. No obstante, se puede presentar como horizonte teórico de mis trabajos un proyecto que probablemente nunca seré capaz de realizar, esto es, el desarrollo de un marco teórico que integraría la sociología crítica francesa, que fue extremadamente determinante para mí —como asistente durante muchos años de Bourdieu— y la llamada sociología pragmática de la crítica, que he desarrollado junto con algunos colegas desde los años ochenta. En este cometido hay que evitar toda dogmatización de la teoría, precisamente en las ciencias sociales —ya experimenté en el círculo de Bourdieu a dónde lleva esto. Bourdieu mismo hubiera querido presentar una especie de construcción teórica cerrada, pero no es buena idea porque una teoría siempre tiene que ser abierta, inacabada y no del todo determinada.

6 La obra de Bourdieu es la carga que tenemos que soportar, así como la Escuela de Frankfurt es la carga de los frankfurtianos: no podemos seguir simplemente el camino trazado, pero tampoco podemos soslayar, sin más, estas tradiciones de pensamiento. En este sentido, jamás deberíamos olvidar que la sociología nunca trata únicamente de teoría sino también de política —lo cual es válido, precisamente, para ambas tradiciones—. No obstante, mi crítica hacia Bourdieu es de índole teórica y no política. En particular, la sociología de la crítica no apunta a un rechazo de la crítica, tal como reclama Bruno Latour, que quiere romper por completo con el proyecto postmarxista.<sup>2</sup> A mi entender, se trata más bien de algo así como una vía indirecta que tenemos que tomar para entender la práctica de la crítica, para entender por qué resulta tan difícil criticar.

RC: ¿En qué se basa exactamente su crítica del enfoque de Bourdieu?

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Bruno Latour, «Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», *Critical Inquiry* 30, 2004, pp. 225-248.

9 } *muy en des  
veces* (⊕)  
] y  
tes  
de un  
acto  
Dax  
↓  
muy  
con  
el  
estable  
is lo  
y  
fuer  
cuib  
en  
m  
mejor

LB: El enfoque de Bourdieu está marcado por la tensión entre su creencia positivista en la ciencia y su indignación genuina respecto a las injusticias sociales. Del mismo modo que en el marxismo, encontramos una confrontación entre el positivismo del siglo XIX y la pretensión de emancipación del siglo XVIII. Y en Bourdieu, ni siquiera existe la posibilidad de toma de conciencia y de la revolución. En contra de ello, enfatiza siempre el papel del inconsciente de los actores. Como muchos otros teóricos de los años sesenta, que defienden una mezcla de marxismo y durkheimismo, Bourdieu opina que los actores nunca actúan conscientemente. Al mismo tiempo, disponen, según él, de algo así como un ordenador interno que realiza cálculos estratégicos y que les sugiere ciertas opciones de actuación. Estas dos suposiciones llevan a una teoría del actor dividido: por un lado, un actor totalmente inconsciente, cuyos motivos, especialmente aquellos de índole moral, no tienen nada que ver con la realidad; por otro lado, una especie de ser humano interior (como dijo Adam Smith), que funciona como un ordenador y continuamente está echando cuentas. Esta manera de ver, establece –tal como pasa en la teoría de la vanguardia– una discrepancia enorme entre los actores inconscientes y ofuscados, por un lado, y los sociólogos por el otro, que gracias a su ciencia y a sus métodos son capaces de descubrir la verdad y de ilustrar a los actores. La práctica de la exhortación y la corrección mutuas que corresponde a este punto de vista y que es habitual, por ejemplo, entre monjes, también existía en el círculo de Bourdieu. Después de una reunión podía suceder que viniera otro compañero de trabajo y dijera: «Tú hablas de Adorno, pero en realidad no tienes ni idea de ello; lo que dices es un producto de tu *habitus* de clase proletaria y yo –como científico social– te tengo que ayudar a controlarlo.» El científico social está en posesión de la verdad, y ello le asegura su posición de vanguardia.

10 Hay todavía otro problema, derivado de la mezcla de Marx y Max Weber, que encontramos en la obra de Bourdieu. Del Weber nietzscheano y pesimista, Bourdieu aprendió que toda la sociedad está atravesada por el dominio. Pero este diagnóstico coloca al proyecto de una teoría crítica frente a grandes dificultades. Naturalmente, se pueden descubrir las estructuras de dominio en un lugar e ilustrar a los actores, pero muy rápidamente se generarán nuevas estructuras de dominio que no han sido contempladas por los actores. Es decir, la relación entre descripción sociológica y crítica es sumamente problemática, sobre todo porque Bourdieu no está dispuesto a conceder ningún papel a la moral. A diferencia del marxismo, Bourdieu tampoco dispone de una filosofía de la historia que pudiera servir de base para la descripción de contradicciones

Weber

inmanentes; estas contradicciones simplemente no existen en su teoría. Él describe un mundo lleno de dominio, que es reproducido inconscientemente pero estratégicamente. Pero entonces ¿por qué criticar si el mundo es así por naturaleza y si, incluso, la mejor de las intenciones revolucionarias y morales sólo es un efecto de una falsa conciencia y fracasará de todos modos?

RC: Junto a esta tensión, su crítica de Bourdieu plantea, sobre todo, una subestimación de los actores y de sus capacidades reflexivas.

LB: En la tradición durkheimiana existe una separación estricta entre los actores que son meros agentes de estructuras sociales y que pueden ser analizados como los salvajes en una isla extraña, y los científicos sociales. El científico es una especie de Sherlock Holmes: se le da una pista o una información y ya sabe exactamente de qué se trata, y puede poner en marcha, por ejemplo, su análisis de la teoría de clases. ¡Esto no es buen trabajo de campo! Un buen trabajo de campo presupone la aceptación de inseguridades, que uno justamente no sepa de qué se trata.

Realmente se debería haber perdido, como muy tarde en los años setenta y ochenta, la fe en la diferenciación estricta entre actores y científicos. Ciertamente en esta época la realidad social fue inundada por esquemas de pensamiento de las ciencias sociales; y la sociedad se volvió, en este sentido, reflexiva. Cuando comencé con mi investigación de campo para *Los ejecutivos*<sup>3</sup>, iba a las diversas asociaciones y preguntaba qué era, según su definición, un ejecutivo; la respuesta fue: «¿Cómo? ¿Que no ha leído usted a Bourdieu y a Touraine? ¡Vaya a ellos y pregúnteles!» Por tanto, los trabajos de los sociólogos eran utilizado por los actores sociales mismos como recurso para la construcción de su propio grupo social.

RC: ¿Qué influencia tiene este «descubrimiento» en la formación de su teoría y su investigación empírica?

LB: La influencia mutua entre los actores «ordinarios» y las «herramientas» cognitivas que usan en situaciones cotidianas, por un lado, y los esquemas de pensamiento sociológico, por el otro, se convirtió en objeto de las investigaciones sociológicas que he realizado con Laurent Thévenor. Abordamos las competencias de los actores,

<sup>3</sup> Luc Boltanski, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, París, Éditions de Minuit, 1982.



acuñadas socialmente, que les capacitan también para la crítica, para tomar parte en las disputas y para el intercambio de argumentos. A mí me interesaba, sobre todo, la forma social de los asuntos que tienen que ver, por ejemplo, con la denuncia de la injusticia. En ello la paranoia tiene un papel clave. Si pido a mi hija que, por favor, traiga el correo del buzón, normalmente no la sigo para controlar si hace desaparecer cartas; pero, bien mirado, ¿por qué no? La pregunta de si se trata aquí de una inseguridad justificada o de una patología no es tan fácil de distinguir. Esto también vale para las quejas sobre las injusticias. Para avanzar por este camino, investigué miles de cartas al periódico *Le Monde*, en las que la gente se quejaba sobre las cosas más diversas.<sup>4</sup> Después pedí a un grupo de personas que ordenaran estas cartas en una escala desde lo «normal» hasta lo «loco». Con ello se ha mostrado que en situaciones en las que se trata de justicia, existe algo así como una gramática de la normalidad: una gramática que es usada de la misma manera por parte de las personas que juzgan como por los autores de las cartas. En la vida social cotidiana, especialmente cuando se trata de pretensiones de reconocimiento, justicia, etc., la pregunta por la normalidad tiene un papel central. Difícilmente se puede imaginar la fuerza de control del comportamiento que se ejerce de esta manera, incluso en un lugar que, como la universidad, pretende estar dedicado al libre intercambio. La manera más efectiva de rechazar una exigencia no es la de argumentar contra ella sino de remitirla a la esfera de lo que es anormal. Las exigencias radicales siempre corren el peligro de ser consideradas locas porque no encajan en la realidad social existente, sino que se refieren a algo distinto, por ejemplo a la experiencia personal. Si esta no se puede compartir con otras personas, entonces uno pasa rápidamente por loco, perverso o paranoico. Por tanto, la cuestión de la injusticia social y de la crítica tiene que ser vinculada, de nuevo, con la cuestión de la psiquiatría, tal como ocurrió en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Esto es hoy, frente a las ciencias cognitivas, aún más urgente.

Pero nuestra teoría intenta no sólo modelar el sentido de la normalidad, sino también el sentido de la justicia. Por ello mostramos en *De la justificación* que los actores no están ofuscados, como en la obra de Bourdieu, sino más bien al contrario: son capaces de utilizar argumentos sociológicos, de participar en prácticas de justificación y de crítica, y de formar una conciencia de la realidad social.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, París, Métailié, 1990.

<sup>5</sup> Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justificación. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991.

0  
normal  
ATS  
inter  
- e  
208

RC: La teoría crítica se ve confrontada con problemas que se parecen a aquellos que Luc Boltanski describe para la sociología de Bourdieu. También aquí existe una cierta tensión entre el diagnóstico de un contexto de dominio total y el objetivo de la emancipación. Esta tensión puede evocar rápidamente el peligro del paternalismo. ¿Qué papel tiene este problema de cara a la evolución de la teoría crítica, en particular en el caso de Habermas?

AXEL HONNETH: Cada vez tengo más claro que la descripción de Luc Boltanski de su relación con Bourdieu se parece, más bien de forma homóloga, a la relación de Habermas con la teoría crítica temprana y no a mi relación con Habermas. Una de las razones por las que Habermas se apartó del enfoque de Adorno y Horkheimer se halla en la devaluación, por parte de estos, de las competencias de los actores ordinarios. Su noción de dominio y de la razón instrumental les fuerza a ignorar el conocimiento cotidiano de los actores. Esto tiene como consecuencia que la crítica formulada por la teoría apenas puede ser justificada. Si no se puede referir al conocimiento y a la perspectiva de los actores, entonces no es posible justificar la crítica propia de forma inmanente, sino que se ve forzada a tomar una posición externa. Habermas siempre ha tenido la sospecha de que la teoría crítica temprana no puede acreditar su crítica como crítica inmanente porque se hace evolucionar a sí misma hacia una perspectiva externa.

Una crítica total, según la cual todo es dominio y los actores están sometidos a fuerzas inconscientes, plantea la pregunta por la justificación de la crítica y exige otro enfoque. Esta es una de las razones para el cambio de paradigma de Habermas, y por ello emprendió la búsqueda de otros recursos teóricos que posibilitaran otras maneras de ver la estructura de la vida social y de la reproducción social. El enfrentamiento con la tradición del pragmatismo, especialmente de John Dewey, y con Hannah Arendt, le permitió analizar no sólo la razón instrumental y estratégica, así como la reproducción inconsciente del dominio, sino identificar formas comunicativas de acción y otro tipo de razón que está anclada en prácticas mediadas lingüísticamente. Entonces, el lenguaje no aparece primariamente como instrumento de dominio (como, por ejemplo, en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse),<sup>6</sup> sino como medio o espacio de la

<sup>6</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

comunicación y con ello como forma específicamente no violenta de coordinación de acciones.

RC: ¿Y cómo ha influido esta configuración en la formación de su enfoque?

4 [ AH: Para mí, este enfoque de Habermas es tan determinante que ya en mis años de estudiante la Escuela de Frankfurt temprana me parecía sólo un callejón sin salida. No se podía volver atrás después del giro comunicativo. El camino hacia un enfoque propio me pareció, posteriormente, una intensificación del enfoque habermasiano y no una ruptura con él. Quizá se podría decir que mi relación con él se parece a la de los hegelianos de izquierdas con Hegel. Esto es una diferencia importante respecto a la relación entre Boltanski y Bourdieu. Otra diferencia consiste en el hecho de que mi desarrollo teórico no estuvo condicionado por la investigación empírica. Realmente intente superar los límites del enfoque habermasiano mediante reflexiones teóricas.

6 [ Me percaté de mi insatisfacción con Habermas cuando intenté definir las deficiencias de la teoría crítica temprana. En cierto modo, Habermas diagnostica como el problema más grande de la Escuela de Frankfurt temprana un déficit sociológico: Adorno y Horkheimer bosquejan una imagen totalmente desfigurada de la sociedad porque no entienden que los actores realicen una acción comunicativa y participen en la práctica de la justificación. Sólo poco a poco tuve claro que esta crítica se puede volver también en contra del mismo Habermas. La concentración en la estructura lingüística de la comunicación y la razón inmanente de aquella llevan a una ocultación gradual de las experiencias sociales entrelazadas con ellas. Las experiencias cotidianas de los actores en la vida social no encuentran su lugar en la teoría de Habermas. La *Crítica del poder* trata justamente de hacer una presentación de este déficit de la Escuela de Frankfurt temprana, en Foucault y también en Habermas.<sup>7</sup>

7 [ RC: Entonces, ¿cómo intentó asignar un papel más central a las experiencias de los actores en su reformulación de la teoría crítica? ¿Cómo se puede evitar el desacoplamiento entre la comunicación y la experiencia cotidiana, que acompaña a la pragmática universal?

<sup>7</sup> Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1985 [*Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Visor, 2009.]

10 AH: En la formalización se pierde la dimensión moral de los procesos comunicativos. Pero las experiencias morales son fundamentales para un entendimiento adecuado de las acciones comunicativas y de la vida social en su conjunto. A parte de Hegel, para mi desarrollo teórico fueron importantes, sobre todo, los análisis teóricos e históricos, como *Injusticia* de Barrington Moore y *Heridas escondidas de clase* de Richard Sennett y Jonathan Cobb.<sup>8</sup> Entonces hice incluso una pequeña investigación empírica con el espíritu del interaccionismo simbólico. Trataba de una joven generación de trabajadores en Berlín y nos preguntábamos cómo sus miembros se situaban a sí mismos dentro de la estructura social. Rápidamente se mostró que la vergüenza social es uno de los motivos más importantes para la gente joven. No les era posible hablar sin más, abiertamente, sobre su propia posición dentro de la sociedad. Esto evidencia que las jerarquías sociales y las relaciones de reconocimiento están entrelazadas muy estrechamente; y que la teoría social tiene que estar interesada, por consiguiente, en las experiencias de injusticia y en la pretensión de reconocimiento.

12 [11] Con ello, por supuesto, no se pretende deshacer el giro lingüístico, pero sí definirlo de otra manera. La idea de Hegel de una lucha por el reconocimiento, que encontré en el Habermas temprano, se mostró para mí como una clave para entender las relaciones comunicativas.<sup>9</sup> En este sentido me sirve una idea que Habermas mismo abandonó por la radicalización de su enfoque. Con Hegel no sólo se puede identificar el papel central de las experiencias morales de reconocimiento; además, se puede mostrar que el conflicto, y no la comunicación, es la característica esencial de la acción comunicativa. Comunicación es una forma de conflicto moral. Entonces, el reconocimiento aparece tendencialmente en el lugar de la comunicación y abre un campo de asociaciones de diferente orientación: se trata de la adscripción mutua de un estatus normativo, es decir, del hecho de que yo, cuando reconozco a otro, le concedo una cierta autoridad normativa. Es decir, el reconocimiento es un proceso que, a diferencia del proceso de comunicación, ya incluye, de antemano, experiencias morales.

RC: ¿Qué papel tiene el conflicto en esta imagen teórica? Bien se podría pensar que existe una tensión entre una perspectiva que pone el conflicto en su epicentro y otra centrada en experiencias morales.

<sup>8</sup> Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1978; Richard Sennett y Jonathan Cobb, *Hidden Injuries of Class*, New York, Vintage, 1972.

<sup>9</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992; 2000 [*La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica, 1997.]

13 [ AH: La idea de una lucha por el reconocimiento también va vinculada con una revisión de la noción clásica de conflicto, porque aquí se llega justamente a una alianza entre lo conflictivo y lo pacífico. En el centro de la vida social se hallan conflictos sobre sociabilidad. Estos conflictos no tratan de la distancia hacia otros o del dominio sobre otros, sino del deseo de pertenecer, de ser miembro con los mismos derechos. Con ello, el conflicto recibe una significación totalmente diferente a la que recibe frecuentemente en la teoría del conflicto. Se trata de conflictos de inclusión y no de exclusión, ya que el conflicto se basa en el interés por ser respetado y por formar parte de la comunidad.

Aquí se puede enlazar, a parte de Hegel, también con Bourdieu, para quien el conflicto por el orden simbólico es central –a pesar de su suposición de algo así como un contexto de ofuscación–. En él también encontramos la intuición ulterior de que los conflictos giran más bien alrededor de un estatus normativo que de intereses económicos, a pesar de que Bourdieu analiza luego estos conflictos en términos económicos y con ello los simplifica de forma utilitarista. Esta simplificación oculta que realmente se trata de conflictos morales, en los que la vergüenza, el reconocimiento etc., son las fuerzas impulsoras.

Entonces, la teoría del reconocimiento debe superar tanto una cierta abstracción en la teoría de Habermas como también posibilitar un entendimiento alternativo de la infraestructura comunicativa de la vida social. Pero estas revisiones se mueven todas dentro del paradigma habermasiano, son una especie de radicalización interna.

RC: ¿Qué consecuencias tiene esta radicalización para la empresa de la crítica de la sociedad y para la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica?

14 [ CLAVE AH: Para Habermas, la crítica sólo es posible como crítica inmanente. La sociedad como objeto de la crítica ya tiene que contener aquella razón que luego pueda servir de estándar de la crítica de relaciones sociales existentes. La razón comunicativa se realiza en formas de comunicación que se desarrollan históricamente, de las que nosotros como teóricos podemos extraer criterios para la crítica. En este sentido la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>10</sup> reconstruye formas racionales de comunicación como estándar para la crítica de patologías sociales existentes. Ciertamente se trata de una variante de la crítica

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, *Theorien der kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main, 1987 [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010.]

Radicalización  
↓  
in z  
alla'  
↓  
Dien  
y  
per  
OMA



inmanente; pero entonces inmanente no significa que la crítica se refiera a las experiencias reales de los actores sino a principios institucionalizados. Inmanencia aquí ya no significa lo que pretendía la Escuela de Frankfurt en su tiempo: que uno se tiene que referir a experiencias reales para poder acreditar la crítica. Una comprensión menos abstracta y formal de inmanencia requiere entonces la referencia a las competencias y experiencias de los actores. La crítica social no puede basarse en mecanismos comunicativos de coordinación de actuaciones, sino que debe basarse en experiencias vinculadas con ciertas formas de la comunicación, es decir, con las experiencias del reconocimiento.

RC: Si se observa el desarrollo teórico de Habermas después de la *Teoría de la acción comunicativa*, entonces parece que la orientación cada vez más potentemente kantiana remite a un segundo plano el interés por fenómenos como la ideología, las patologías sociales, las paradojas y las contradicciones sociales. Si lo he entendido bien, con su radicalización va asociada también una vuelta al Habermas temprano y a ciertas ideas e intuiciones de la Escuela de Frankfurt de los inicios. Esto no solo se refiere al interés por los fenómenos mencionados sino también al compromiso más fuerte de la teoría con las luchas sociales por el reconocimiento, el anclaje de la crítica ejercida desde el punto de vista de la teoría en movimientos sociales concretos. Hoy en día usted y Habermas siguen caminos muy diferentes.

17 Compromiso teórico y político del TS en la lucha social

AH: Sí, esto es cierto, sin duda. En la definición exacta del modelo de la lucha por el reconocimiento resultaba de suma importancia la referencia a otras disciplinas, especialmente al psicoanálisis, la psicología moral y la sociología moral. Ello va acompañado de una defensa del Habermas temprano, hegeliano, en contra del Habermas tardío, kantiano, así como de un interés nuevo por la Escuela de Frankfurt de los inicios.

19 Se pueden distinguir dos formas de la teoría crítica temprana: la variante funcionalista (tal como fue desarrollada sobre todo por Horkheimer en los años treinta) y la variante antifuncionalista, normativa (tal como fue defendida por teóricos de la periferia, especialmente por Erich Fromm y Walter Benjamin). Según la segunda variante, la sociedad existente no puede ser entendida como sistema ofuscatorio total; está más bien fracturada por múltiples rupturas. Los actores no son dominados por completo sino que son capaces de hacer otras experiencias no integrables. En Fromm se trata de experiencias interactivas, en Benjamin de experiencias revolucionarias. E incluso en



Adorno se encuentran formas que se contraponen a experiencias subjetivas. Se pueden vincular a estas intuiciones.

En este aspecto Habermas y yo nos hemos desarrollado en direcciones contrarias. En él las fuentes de la propia teoría caen cada vez más en el olvido, Kant y John Rawls ocupan el centro, y la teoría se vuelve cada vez más normativa y cada vez menos sociológica, mientras que yo intento definir un enfoque consecuentemente hegeliano, y esto significa no sólo normativo sino justamente teórico-social de manera plena.

### III

RC: ¿En qué consisten las afinidades y las diferencias más importantes de la sociología de la crítica y de la teoría del reconocimiento?

21 [ LB: La idea de los regímenes u órdenes de la justificación de *Sobre la justificación* es ciertamente comparable con la distinción de las diversas esferas del reconocimiento. Sin embargo, nos interesa principalmente el problema del orden y de la jerarquía, así como su justificación. Frente a las múltiples pretensiones de reconocimiento se plantea la cuestión de cómo debe ser uno reconocido. Uno puede ser reconocido como importante o insignificante, como grande o pequeño; y también como pequeño uno tiene su lugar en la sociedad, aunque se pueda estar insatisfecho con ese lugar. Entonces no se trata sólo del reconocimiento dentro de un mundo determinado, sino de un problema del rango, de la jerarquía, del orden en el cual se está situado en este mundo. El reconocimiento tampoco es el final del conflicto, sino que lleva a nuevas inseguridades, a disputas y peleas. Si se toma en serio a los actores, sus exigencias y argumentos, entonces se muestran inseguridades dentro de las disputas. Se lucha, por ejemplo, en la pregunta de si el empleado despedido está realmente loco o si el trabajador a contratar realmente es competente. No lo sabemos. Por ello se hay que hacer exámenes socialmente institucionalizados: deben reducir las inseguridades de los actores y cerrar, en el mejor de los casos, una disputa.

RC: ¿Qué papel tiene el sentido común para una teoría que se centre en las capacidades reflexivas de los actores?

20 b  
↓  
Fundament

21 LB: Wittgenstein, el pragmatismo y la etnometodología conceden un papel importante al sentido común, y yo estoy fuertemente influido por ellos. Pero finalmente sigo siendo durkheimiano: creo cada vez menos en el sentido común. En las ciencias sociales –por ejemplo, en la teoría de la socialización, las teorías de cultura y también en la teoría de juegos– se da demasiada importancia a la capacidad de los actores de converger, de entenderse y de formar un sentido común. También Habermas pone demasiadas esperanzas en el lenguaje y en la posibilidad de coordinación supuestamente vinculada con él. → coincidir

Los órdenes de justificación (*cités* –ciudadelas–) analizadas por nosotros en *Sobre la justificación* son una manera de limitar el sentido común: en el marco de una *cité* ciertos argumentos son permitidos y relevantes, otros no. Con ello se trata de una construcción histórica en la que el lenguaje encuentra usos muy diversos y la misma palabra –por ejemplo «justo»– puede tener significados muy diferentes. En este sentido, nuestro enfoque también es <sup>estructuralista</sup> ~~estructuralista~~ no sólo pragmático. Además, los ordenes de justificación no son ninguna construcción meramente cognitiva, sino que también están siempre anclados a los objetos vinculados con ellos. Así también se plantea de nuevo el problema micro-macro: ¿se arroja a los actores a un mundo ya acabado, en el que sus posibilidades de actuación son extremadamente limitadas (como en el estructuralismo)?, ¿o hay que partir de los actores y sus prácticas de situación, constituyentes del mundo (como en el pragmatismo o en la etnometodología)? Ambas descripciones son correctas. Claro está que los actores en situaciones concretas no sólo son expuestos a las fuerzas de un mundo ya acabado, sino que también lo cambian. Pero queda pendiente una fusión entre ambas descripciones.

25  
La RG de Fuzza = DISONANCIA / TENSION sin saltos

RC: Se puede tener la impresión de que la sociología de la crítica obra, en un cierto sentido, de manera positivista y, con ello, abandona conscientemente la pretensión de ser crítica a su vez.

26 LB: La delimitación de Bourdieu ciertamente ha llevado a una posición más potentemente positivista: queríamos, en un principio, ofrecer la mejor descripción posible de un cierto tipo de situación social. Por ello tomamos prestamos del modelo lingüístico de Noam Chomsky: los actores, y no los sociólogos, disponen del verdadero conocimiento sociológico, de las competencias para moverse dentro del mundo social. Pero este conocimiento es implícito. Como es sabido, no se puede hablar y al mismo

tiempo pensar sobre las reglas gramaticales; y lo mismo es válido para los actos sociales. Según esta imagen, igual el gramático, el sociólogo sólo tiene la tarea de modelar y formalizar estas competencias, parcialmente determinadas por la vida cotidiana. El modelo tiene que ser desarrollado por la investigación de campo y tiene que ser probado por ella. Esta comprensión tiene poco que ver con la crítica, la política o incluso simplemente con la práctica.

27 [ Nuestro modelo, sin embargo, fue usado rápidamente por otros, dándole la vuelta de manera práctica, y, por ejemplo, fue usado para la descalificación de la crítica o para la valorización de la democracia. Por esta razón, pero también por razones morales y políticas que tienen que ver con el predominio del neoliberalismo y de la crisis social en Francia, no quedé satisfecho durante mucho tiempo con esta autolimitación positivista de la teoría. El trabajo redactado junto con Eve Chiapello, el libro titulado El nuevo espíritu del capitalismo, debía servir para la ampliación teórica del modelo –desde un modelo estático hacia uno histórico, dinámico, que también tuviera en cuenta el papel de las relaciones de dominio – y también para el objetivo práctico de una renovación de la crítica del capitalismo.<sup>11</sup> Con ello abandonamos la posición positivista-descriptiva y establecimos de nuevo un vínculo entre sociología y crítica, sin dejar por completo el marco teórico de Sobre la justificación. ] 28

RC: ¿Hasta qué punto esta revisión puede ser descrita como un giro hacia una sociología crítica?

LB: Para practicar la sociología hay que tomar una posición externa; quedándose en el interior del mundo social, uno es experto (y puede aconsejar por ejemplo a hospitales sobre cómo pueden tratar mejor a sus pacientes). La sociología es una tarea difícil: hay que hacer como si el mundo social fuera totalmente contingente, como si también pudiera ser totalmente diferente. Y entonces, desde esta posición, se puede reconstruir lo que constituye su coherencia interna y su robustez. La crítica –mejor dicho: la metacrítica, practicada por teóricos sociológicos– presupone que se disponga de una descripción; si no, no hay nada que criticar. Esto presupone una posición exterior, una exterioridad de primer orden. El cruce entre descripción y crítica requiere ahora una exterioridad compleja, que entonces posibilita valorar un estado de cosas, es decir,

30 [ tomar una posición normativa. ] 29

<sup>11</sup> Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

→ 30 para T=Soerf = Ester con ...

La sociología real siempre tiene que ser crítica. ¿Para qué serviría una teoría puramente descriptiva? La gente espera de la sociología que posibilite la crítica y con ello aportar algo a la mejora de la sociedad. El fundamento normativo de esta crítica no puede consistir en un punto de vista relativo a la cultura local, religioso o moral (lo que muchas veces es el caso en la crítica cotidiana), ya que la sociología pretende ser universal. Entonces, el fundamento tiene que ser lo suficientemente preciso para posibilitar la crítica y al mismo tiempo lo suficientemente general para no ser identificado con una cierta moral.

31

32

¿Resulta, pues, de la sociología de la crítica y su modelación de la crítica aportada por los actores, una posición normativa y crítica? Al menos se puede dar apoyo a la crítica de los órdenes fácticos de justificación, por ejemplo en las elecciones en un pueblo en las que todos los candidatos pertenecen a la misma familia. Esto es una crítica reformista. Tal crítica no es, sin embargo, especialmente emocionante: ¡la sociología debería ser emocionante!

En la vida cotidiana los seres humanos son realistas y tienen expectativas realistas. Un camarero en una cafetería puede quedarse totalmente helado porque su compañero tenga más tiempo libre que él, y no obstante traerle sin cuidado el hecho de que él sea camarero y no un catedrático de universidad: «c'est la vie». La realidad social puede ser más potente o más débil, más rígida o más cerrada. La experiencia decisiva de 1968 es el debilitamiento de la realidad social, su apertura. Entonces la gente tenía sueños, no sólo expectativas, y sus sueños cambiaron sus expectativas. Esto, hoy en día, más bien no es el caso, y aquí debería comenzar la sociología crítica y volverse en contra del realismo dominante.

32

33

Lo en contra del realismo

#### IV

RC: La teoría del reconocimiento persigue, desde el principio, una pretensión crítica. ¿Cómo responde usted a la pregunta por los criterios normativos de la crítica? ¿Puede ir más allá de las expectativas, frecuentemente demasiado realistas, de los actores?

AH: La sustitución de la comunicación por el reconocimiento debe abrir el acceso a estándares inmanentes de la crítica social, ya que entonces habría en la realidad social experiencias de injusticia y de desprecio sobre las que podría apoyarse la teoría. Pero, con ello, está vinculado un problema doble. Por un lado, la representación de una lucha

34



Lo que...

35 } por el reconocimiento padece de un déficit social. La distinción entre las diferentes expectativas y formas de reconocimiento no puede ser pensada sólo en referencia a una concepción antropológica de la persona y de sus necesidades de formar una identidad integral, tal como supuse anteriormente. Este enfoque es demasiado psicológico y muy poco sociológico. Por otro lado, existe algo así como un déficit normativo: especialmente en el debate con Nancy Fraser se me mostró que el anclaje de los estándares de la crítica en las experiencias de desprecio va vinculado con el riesgo de aceptar todas las expectativas como justificadas.<sup>12</sup> Esta consecuencia sería absurda, por supuesto: hay bastantes expectativas raras, locas e idiosincráticas, que no están justificadas. Por ello necesitamos recursos teóricos, para diferenciar expectativas y necesidades de reconocimiento justificadas e injustificadas. Para este cometido, las tres dimensiones identificadas por mí –igualdad jurídica, amor, méritos individuales– no son suficientes, aunque ya de ellas resulta que sólo están justificadas aquellas expectativas que son reconducibles a principios vinculados con ellas. Esto ha sido ignorado sobre todo en la recepción francesa de mi enfoque. Un sentimiento de injusticia en sí mismo no es suficiente fundamento para la crítica.

36 } La tendencia de la sobrepseudologización y el déficit normativo han llevado a correcciones internas y a la mejora del enfoque en el debate con Fraser. Así se han focalizado, en forma de giro teórico-social, los órdenes institucionales del reconocimiento. Resulta que las dimensiones del reconocimiento identificadas por mí se realizan en órdenes de reconocimiento históricamente dados y en desarrollo, y no están anclados en conceptos ahistóricos de la persona. Los órdenes son institucionalizaciones de lo que la gente puede esperar legitimadamente del reconocimiento. Lo que resulta central es el estatus normativo y no la identidad, y el hecho de que los respectivos órdenes definan el estatus normativo de personas. Con este trasfondo, sólo están justificadas las expectativas de reconocimiento en cuanto que se trata de articulaciones de aquellos órdenes en los que están incluidas. Esta imagen es una manera de combinar a Hegel y a Durkheim: en el marco de su socialización, los individuos aprenden los diferentes órdenes y vocabularios de reconocimiento; aprenden a hablar la lengua del amor, de los derechos individuales y de los méritos, y a justificar sus exigencias normativas en referencia a estos principios. Los individuos se socializan dentro de y

37 } 38 }  
<sup>12</sup> Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main, 2003 [¿Redistribución o Reconocimiento?, Madrid, Morata, 2006.]



hacia una gramática del reconocimiento y de su realización institucional. Esto sólo es el caso en las sociedades modernas.

} 40  
75  
es  
T. J. J.

RC: ¿En qué consiste, según su punto de vista, la diferencia principal entre los órdenes de reconocimiento que acaba de describir y los órdenes de justificación, tal como los investigan Boltanski y Thévenot?

a) AH: A mi entender existen dos diferencias principales. En primer lugar, los órdenes de justificación están organizados sobre todo de forma meritocrática. Entonces parece que nuestro mundo normativo se orienta principalmente por méritos, pero nuestra realidad social tiene una estructura normativa mucho más variada. Los *cités* son diferentes articulaciones del principio de aprecio social. Pero los principios del amor y del respeto están constituidos de una forma totalmente diferente y hablan una lengua normativa diferente. En segundo lugar, también se diferencia la introducción del orden normativo: en *Sobre la justificación* se parte del hecho de que todos los principios posibles de justificación ya están preformulados en los clásicos de la filosofía política y que, por ello, simplemente pueden ser retomados. Es decir, se trata más bien de una introducción hermenéutica que de una introducción teórico-social. En mi caso, por el contrario, la introducción sigue a una cierta comprensión de la sociología histórica: se trata de una reconstrucción de la diferenciación de diversos órdenes normativos de justificación. Esto es una especie de hegelianismo sin filosofía de la historia. Las tres esferas del reconocimiento son elementos de nuestra noción de modernidad; sirven para la descripción de la estructura normativa de sociedades modernas que, por su lado, se ve reflejada en los textos clásicos de la teoría social moderna y de la filosofía política.

RC: Ante este trasfondo ¿cómo describiría usted la tarea de la crítica social? ¿Y cuál es la relación entre la teoría, en este sentido, y la autopercepción de los actores?

42  
a) AH: Se pueden distinguir diversas tareas de la crítica social. En primer lugar, la teoría reconstruye una narrativa histórica y una imagen de la modernidad determinadas que van más allá del saber implícito de los actores. No obstante, la reconstrucción se tiene que ver reflejada, al menos parcialmente, en el punto de vista de los actores, porque ellos, al fin y al cabo, se socializan en el mundo moderno y, al menos de forma implícita, son capaces de diferenciar entre los diversos órdenes normativos que yo

(a)



reconstruyo como teórico. *En segundo lugar*, la teoría tiene que ser entendida como una empresa capaz de rearticular las expectativas justificadas de los actores, en referencia a los respectivos principios normativos. La teoría tiene que ser capaz de dirigirse hacia aquellas expectativas de reconocimiento que están justificadas porque están formuladas dentro de este orden de reconocimiento. Todo ello todavía tiene lugar en el plano de la nueva descripción y no en el de la crítica explícita. La nueva descripción tiene como objetivo la presentación de la vertiente moral de los conflictos sociales. Pero esta descripción alternativa, presentada por la teoría, ya es crítica en sí misma, aunque sólo articule el significado implícito de fenómenos sociales, ya que en nuestras sociedades se puede observar una tendencia de autodescripción errónea y parcial. Y en este sentido el positivismo dominante todavía ha fomentado esta autopercepción tecnocrática y utilitarista. Así, por ejemplo, las demandas de los sindicatos se articulan sobre todo en el idioma del interés, del aumento salarial etc. La teoría tiene que proporcionar aquí otra descripción de las expectativas de los trabajadores que ya no encuentran plasmación en el idioma de los sindicatos. Hemos de tratar, por tanto, con articulaciones falsas de la vertiente normativa de los conflictos sociales. Y cuanto más esté influido nuestro mundo social por el positivismo y el utilitarismo, más tenderá a describirse a sí mismo, y a sus conflictos y prácticas, de esta manera restrictiva. *En tercer lugar*, la tarea de la teoría es resaltar lo más claramente posible el carácter moral de las expectativas articuladas. Esto no significa que todas aquellas expectativas estén justificadas, pero hay que explicitar los puntos de referencia morales implícitos en las expectativas y en la articulación. En este sentido la teoría crítica no aporta nada más que una contribución para la discusión pública. Según esta autocomprensión de la teoría, que sigue a Dewey, en el caso de la teoría se trata de apoyar a los actores en tanto que participantes en el debate público, de ayudar con la articulación de sus expectativas y exigencias normativas (muchas veces implícitas). La tarea de la justificación en la democracia siempre es una tarea del espacio público, no de la teoría; y por ello, la teoría sólo puede hacer justicia a su tarea crítica en el marco del espacio público. *En cuarto lugar*, la tarea crítica, en sentido estricto, de la teoría consiste en la insistencia en que los principios de reconocimiento siempre estén abiertos a interpretaciones ulteriores y más radicales. A los principios les corresponde siempre algo así como una plusvalía, en relación con el orden existente. El orden institucionalizado en nombre de uno de estos principios siempre es deficiente, porque lo que significan amor, justicia etc. no puede ser cerrado, siempre se pueden poner en juego nuevos aspectos que todavía no han sido tenidos en

b)

VER  
de otros  
no b

b<sup>n</sup>)

descripción  
de  
otros  
no b

b<sup>111</sup>)

c  
recorder

d<sup>3</sup>  
interref  
sus  
y otros  
históric

b<sup>11</sup>)

c<sup>1</sup>

buscan  
la  
plusvalía  
en relación  
con el  
orden

iv hacia un Pt de Fijez

dm } cuenta. La teoría tiene que llamar la atención, y ciertamente de una manera visionaria, sobre esta plusvalía, sobre el potencial normativo no agotado. Claro que esto conlleva problemas adicionales, por ejemplo sobre la cuestión de si la diferenciación entre las diversas esferas de reconocimiento simplemente está dada y la teoría sólo se puede comportar de forma crítica dentro de este marco o si existe una crítica ulterior, transcendente. gd''

LB: Para empezar quisiera constatar que estoy de acuerdo con la crítica mencionada de *Sobre la justificación*. Yo mismo escribí directamente después un libro sobre el amor para evitar que *Sobre la justificación* fuera malinterpretado como una descripción completa del mundo social.<sup>13</sup> Actualmente me ocupo de un proyecto principalmente sociológico que sigue la línea de *Sobre la justificación*, pero que al mismo tiempo va más allá de éste, en el sentido de que pretende presentar algo así como una metacrítica.

14

Si se trata de la aclaración de exigencias justificadas —a la que también tiene que contribuir la teoría crítica—, entonces nos encontramos en situaciones de incertidumbre radical que tienen una cierta similitud con el estado de naturaleza de Hobbes, al menos en su dimensión semántica. Nadie sabe exactamente qué pasa. ¿Es esto el encuentro de tres amigos o un seminario? Siempre nos las tenemos que tratar con el problema de la cualificación y del juzgar: ¿de qué esencias o instituciones se trata y cuál es su respectivo valor? Distingo dos clases de situaciones: situaciones de la interacción práctica que se pueden analizar muy bien con la teoría de la práctica de Bourdieu. Lo que llamo régimen del amor es una radicalización del régimen de la práctica. En estas situaciones los actores cooperan para interpretar la situación y tolerarse mutuamente, para no tener que hacer ningún examen y no comenzar ninguna disputa. Tomemos como ejemplo fregar la vajilla después de una comida de amigos: uno simplemente sigue hablando de cuestiones sociológicas, una mujer besa a su novio y un tercero ya quita los platos, pero todos hacen como si todo fuera en orden óptimo. Aquí se dejan de lado las equivalencias y se suspende el cálculo. Los participantes trabajan en no tener que calcular. Es un estado de paz que reina a menudo en grupos pequeños. El problema sólo surge cuando los puntos de vista respecto a la situación difieren demasiado y/o cuando la gente se encuentra a una distancia más grande los unos de los otros. Entonces

<sup>13</sup> Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, cit.

<sup>14</sup> Véanse las contribuciones reunidas en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2/2008.

se vuelve necesario otro tipo de régimen que denomino metapragmático, porque saca provecho de los potenciales metalingüísticos del lenguaje ordinario, es decir, de la posibilidad de hablar con la lengua sobre el lenguaje. Ante este trasfondo existen dos posibilidades: por un lado, la de la crítica: «¿Usted llama conversación a esto?»; por otro lado, la de la confirmación: «Esto es una conversación en su sentido verdadero».

43

Mi argumentación aquí es antihabermasiana. El lenguaje nunca es capaz de hacer converger las perspectivas diferentes de los actores, ya que estos tienen un cuerpo y por ello están situados espacial y temporalmente, tienen diferentes intereses, anhelos, etc. Por ello no existe ninguna razón para suponer que una persona puede decir en lugar de otra que esto de aquí es una botella y no sólo un estúpido trozo de plástico. Se trata de un problema general, sobre todo cuando se abandona el régimen de la práctica, las personas se hallan en un disenso y tienen que buscar una definición de lo que pasa. La solución inventada por los miembros de la sociedad frente a este problema consiste en delegar la tarea de determinar qué es («esto es una botella», «esto es un seminario») a un ser sin cuerpo, y a este ser lo llamamos institución. Por ello considero central la siguiente diferenciación analítica: las organizaciones dirigen el problema de la coordinación mediante reglas; las administraciones se ocupan del problema de la policía, es decir, se encargan del cumplimiento de las reglas; y las instituciones cumplen una función principalmente semántica, esto es, nos dicen lo que es el caso y producen las cualificaciones necesarias para ello («él es catedrático en Frankfurt», «ella es camarera en una cafetería», «esto es realmente queso feta»). Esta función semántica de las instituciones consiste por tanto en confirmar continuamente lo que es el caso en el mundo y por ello en estabilizar el mundo. Y esto es imprescindible porque, de otra manera, todo sería incierto y en cambio permanente.

RC: ¿Qué relación guarda la crítica de las instituciones con su función estabilizadora, esto es, conservadora?

44

LB: Las instituciones siempre proporcionan también respuesta frente a la crítica expresada. Por ello, las instituciones y la crítica se encuentran en una dialéctica permanente. A saber, el problema es que un ser sin cuerpo no puede hacer nada, y tampoco puede hablar. Por ello las instituciones necesitan portavoces con un cuerpo, o más exactamente, con dos cuerpos. Podemos observar cómo los portavoces cambian su voz y sus maneras cuando hablan en nombre de la institución. Esto abre la posibilidad

45

→ x no hubiera lo *Portavoz de*  
*espaldas en nuevas existencias*  
*OTROS ⊕*

de la sospecha,

si realmente se trata del ser sin cuerpo que habla y dice lo que es el caso o si, por el contrario, sólo se trata de una opinión privada del portavoz. También por esta razón no me convence Habermas, porque, si bien un cambio de perspectiva posibilita compromisos y acuerdos prácticos, de este modo nunca se podría estabilizar lo que es el caso. Tomemos el siguiente ejemplo que investigó un alumno mío: una mujer cae bajo la influencia de una secta y sus amigos la quieren ayudar. Pronto ambos lados se hacen el reproche recíproco de manipulación. Pero nadie sabe realmente qué es una secta y quién manipula a quién. Denomino a esto la contradicción hermenéutica, y esta contradicción es la condición para posibilitar la crítica. Si nuestro mundo consistiera sólo en instituciones que confirmaran lo que es el caso, entonces no existiría la crítica.

En este contexto se pueden diferenciar tres tipos distintos de exámenes. *Primero* existen exámenes de verdad, desarrollados por las instituciones para confirmar lo que es el caso. Aquí nos las tenemos que ver, para decirlo como Bourdieu, con el orden simbólico, cuya tarea es la estabilización de la realidad, muchas veces en forma de tautologías como «Dios es grande». Hay que diferenciar en este sentido específico la realidad y el mundo. Es una pregunta abierta si la realidad declarada por las instituciones coincide con el mundo. *En segundo lugar* existen exámenes de la realidad en cuyo marco se puede comprobar qué exigencias son fundamentadas. Si afirmo, por ejemplo, que soy capaz de manejar un ordenador, lo podemos comprobar en seguida. La realidad está construida, como nos han mostrado los sociólogos de las últimas décadas, pero la realidad no es el mundo. Para la metacrítica, por lo tanto, la diferencia entre realidad y mundo es central. Como dice Wittgenstein, el mundo es todo lo que es el caso. Pero naturalmente no sabemos lo que es el mundo y, sin embargo, siempre está ahí y siempre nos podemos referir a él. *La tercera* forma de examen —en el sentido del doble significado de *épreuve*: el examen y el desafío al mismo tiempo— la llamo exámenes existenciales: en ellos la experiencia se vuelve en contra de las verdades establecidas.

Una crítica reformista sólo presupone los dos niveles de exámenes de la verdad institucional y del examen de la realidad. Pensando en el ejemplo mencionado antes de la elección manipulada, puede mostrar acaso que la realidad no coincide con el formato prescrito realmente. La crítica más radical además se tiene que referir a los exámenes existenciales. Y aquí arte y literatura tienen un papel importante porque no están ligados a exigencias de justificación y coherencia. Pueden empujar cosas del mundo hacia la realidad mediante la producción de ejemplos que no coinciden con las definiciones en

las que se basa la realidad. Pero entonces hay que producir vínculos con otras personas porque, si uno sólo se reduce a sí mismo, está loco, es un chiflado, un paranoico. Por tanto, esta crítica en el nombre del mundo sólo funciona si se puede referir a experiencias compartidas.

RC: ¿Qué reparos puede poner exactamente la crítica a las instituciones? ¿No son simplemente necesarias las instituciones?

LB: En los años sesenta y setenta se puso en el centro del debate sólo la función de dominio de las instituciones, es decir, que establecen y estabilizan el orden simbólico. No se tenía en cuenta que sin instituciones no existe sociedad. La función estabilizadora de las instituciones es irrenunciable. Pero al mismo tiempo las exigencias de las instituciones siempre son exageradas, sobre todo si están vinculadas con el Estado como gran sistema de dominio (policía, administración, etc.) o con el capitalismo. Esto nos lleva a un problema práctico-político: no se puede querer abolir simplemente las instituciones (como Bourdieu, Foucault y otros) sino que hay que entenderlas de una manera diferente, esto es, como arreglos frágiles que pueden estar más cerca de la gente, que pueden ser cambiados, criticados, etc. ¿Pero cómo se puede poner esto en práctica?

RC: Entonces, según lo dicho, ¿existen instituciones mejores y peores?

LB: Sí, las instituciones fuertes son instituciones malas. Las instituciones que han perdido el vínculo con la realidad son las peores. Pensemos sólo en la Iglesia católica bajo el papa Benedicto XVI y en la Unión Soviética. Las instituciones sólo pueden aprender algo sobre la realidad mediante la crítica reformista. Sin crítica simplemente pierden el vínculo con la realidad. Algo menos malas –pero igualmente malas– son aquellas instituciones que piensan que realidad y mundo coinciden. Tomemos la economía: junto con la sociología, esta ciencia es competente para la construcción de nuestra realidad. Aquí se decide lo que es el caso. Para muchos economistas o instituciones influidas por economistas, simplemente no existe nada que vaya más allá de la realidad definida por ellos. Las instituciones de este tipo son malas. Una buena institución, por el contrario, no es una institución que no nos dé ningún apoyo en el mundo –esto ya no sería una institución sino simplemente desorden–, sino una institución que sabe de sus límites y los reconoce, que esté abierta al mundo y a lo



493 } nuevo que procede de él. Si aceptamos lo que viene del mundo, es un problema abierto, porque del mundo también viene, por ejemplo, el terrorismo. No obstante, una teoría radical se tiene que convertir en abogada del mundo. La nueva forma de dominio –y en este sentido la Escuela de Frankfurt de los inicios tuvo una intuición correcta– ya no es dominio en el plano simbólico. La época de las ideologías y de las grandes ceremonias se acabó. Hoy nos las tenemos que ver con un dominio sobre la realidad. Y por ello se trata hoy en día de una lucha en contra la realidad, o mejor dicho, de hacer la realidad más frágil.

V

51 } AH: Quisiera entender aún mejor esta nueva orientación de la sociología de la crítica. El programa temprano de la sociología de la crítica se basaba en un escepticismo radical frente a la posibilidad de formular una crítica de la sociedad desde una perspectiva teórica que sería superior a las prácticas críticas de los participantes. De ello se seguía que la sociología tiene que proceder sobre todo de forma descriptiva y no de forma crítica. Esta autolimitación llevaba a una cierta decepción, porque no deja espacio para una concepción más radical de la sociología. Contra ello reacciona ahora la concepción nueva de la metacrítica. Pero aquí parece que existen dos opciones teóricas que difieren fundamentalmente. Según la *primera*, las posibilidades de los actores de utilizar sus capacidades críticas están distribuidas de forma desigual y están sujetas a límites sociales. Según esta comprensión, la metacrítica tendría la tarea de analizar estas limitaciones. Esto convertiría a la sociología de la crítica en una sociología crítica que analiza desde una perspectiva metacrítica la realidad social y las instituciones bajo el aspecto de si aquellas limitan o fomentan las competencias de los actores. El solapamiento con la teoría crítica sería obvio en este caso. La *segunda* opción no se refiere tanto a las limitaciones a las que están sometidas los actores individuales, sino a las condiciones socio-ontológicas más profundas. En situaciones de crisis y de crítica existen dos posibilidades de reacción metapragmáticas: *o bien* el trascender de las interacciones sociales fácticas y la toma de una perspectiva exterior (exactamente a esto llama Habermas un discurso: la interrupción de la práctica normal y la asunción de una actitud reflexiva), *o bien* la delegación a una autoridad institucional y la confianza a su definición de realidad (esto en Habermas es parte del mundo de vida dado). Las instituciones siempre ofrecen ya soluciones a problemas prácticos, poniendo a

a)

b)



c)   
 have   
 gave   
 T-Sud

disposición definiciones, descripciones y cualificaciones de la realidad. Desde esta perspectiva, la tarea de la sociología crítica consistiría en comprobar si estas instituciones son bastante flexibles, si no están cerradas y congeladas. La perspectiva metacrítica se interesa por el flujo y el desarrollo de la vida social y se vuelve en contra de limitaciones institucionales demasiado rígidas. Entonces el criterio es: ¿dejan las instituciones entrar al mundo o lo excluyen?

Este segundo camino no presenta ninguna crítica normativa en el sentido estricto; no se trata aquí de injusticias sino de patologías sociales que tienen que ver con el funcionamiento o no funcionamiento de instituciones, es decir, con el hecho de que la realidad social se cierra frente al mundo y que se vuelve unidimensional y sobreinstitucionalizada. Entonces se pueden diferenciar dos formas de crítica: una crítica reformista, que ocurre dentro del marco institucional dado y apunta a una mejora del funcionamiento de las instituciones existentes; y una crítica radical, que interrogaría la cualidad social y existencial, o sea ética, de estas instituciones. El punto de referencia de tal crítica no son las injusticias sociales, sino las patologías sociales, que atañen a la relación entre realidad social y mundo. Pero con ello se desvía de la primera alternativa que se refiere a la sociología de la crítica, y da un giro crítico a esta mediante el análisis de las condiciones sociales y las limitaciones de las capacidades críticas.

11

LB: Desde luego, el problema de la desigualdad de los actores y del acceso desigual a la crítica es un problema que hay que tomar en serio. Pero este no es el punto esencial que me interesa de momento. Quizá puedo explicar mi cuestión actual de la manera siguiente: en un laboratorio pasan muchas cosas que no tienen ningún sentido; sólo si esto pasa demasiadas veces hay que tomarlas en serio y tenerlas en cuenta. No sabemos en estos casos lo que existe en la realidad y en el mundo, y sólo surge un verdadero problema cuando la discrepancia entre ambos se vuelve demasiado grande. Esto también es válido para la perspectiva sociológica. Mi mujer me contó una vez cómo se convirtió en feminista: era miembro de un grupo maoísta en el que las mujeres siempre tenían que hacer el trabajo poco agradable, es decir, cocinar, pegar carteles, etc. Una vez las mujeres se sentaron juntas y hablaron sobre esta situación. Después podía decir «como mujer...», antes sólo existía «como maoísta...». El problema existía en el mundo pero no en la realidad de los maoístas. Y esto cambió mediante la conversación.

C 111

74 } AH: Pero esto es un problema de la descripción que se elija. Usted lo describe como si su mujer hubiera encontrado un nuevo lenguaje para algo en el mundo que hace aparecer el mundo en la realidad social. Pero también se podría decir que articula una experiencia implícita, que a su vez es normativa y que se refiere exactamente a aquellos principios normativos que ya están reconocidos en el grupo. El lenguaje de la práctica de la justificación es una alternativa al vocabulario mundo/realidad. Mi propia comprensión del papel metacrítico de la teoría crítica está mucho más cerca del vocabulario primero, normativo, que de la segunda descripción, más bien no normativa sino socioontológica.

VITAL } LB: Marx quizá es el único que intentó fundamentar realmente la crítica; no en una determinada moral sino en las contradicciones inmanentes de la sociedad. No quiero sonar demasiado presuntuoso, pero estoy buscando una contradicción inmanente que me permita una fundamentación de la crítica que sea compatible con un enfoque pragmático e interpretativo. Por ello hablo de una contradicción hermenéutica: de una contradicción inmanente entre la necesidad de instituciones y sus límites. Es decir, una contradicción inmanente de la realidad social. Por supuesto, puede tener implicaciones morales pero no está fundamentada necesariamente en lo moral. Y por lo tanto, la crítica que se construye sobre ello no es una crítica normativa en el sentido estricto. Se refiere al mundo como algo que siempre va más allá de la realidad.

76 } AH: Pero me pregunto, si de esta manera no se pierde de vista el interés por preguntas morales-sociológicas. Se pone en el centro de interés entonces la capacidad semántica de las instituciones y no su función moral o normativa. Pero se podría describir a las instituciones también de otra manera y dirigir el enfoque no a la tarea semántica del establecimiento y de la estabilización de la realidad sino al papel normativo de las instituciones: las instituciones fijan estatus normativos de personas y los vinculan con sanciones. La crítica se debería dirigir también hacia esta función.

LB: ¿Por qué, a mi entender, la diferencia entre mundo y realidad es tan central? En *Sobre la justificación* tendimos a desteñir aquellas expectativas y pretensiones de la gente que no están ya en concordancia con la realidad social y el orden establecido de justificación. Esto lo aprendí en los trabajos de campo que hice para mi último libro

sobre la *Sociología del aborto*.<sup>15</sup> No creo en ideologías a las que estaría sometida la gente; los únicos que necesitan ideología son los gobernantes, porque gobernar es muy difícil. Pero la gente tiene muchas experiencias para las que no existe un lenguaje acuñado y sobre las que, por ello, no pueden hablar. Mi abuela, por ejemplo, vivía en una realidad extremadamente pobre, pero en un mundo extremadamente rico que no sabía expresar; ni siquiera en el marco de la familia, sólo con los niños podía compartir su mundo. Una etnóloga amiga mía me dijo una vez que la sociología elaborada por nosotros sólo funciona dentro de la ronda de circunvalación de París, y creo que en parte tiene razón. No porque no entendamos una cosa la debemos excluir como irrelevante normativamente. La crítica tiene que fortalecer el mundo –aunque sea difícil aprehenderlo– en contra de la realidad.

457

RC: Acaba de nombrar a Marx como punto de referencia importante para esta reorientación. ¿En qué sentido la noción de clase tiene un papel en su análisis de la sociedad?

LB: Con la noción de clase ha desaparecido por completo, en una década, una de las nociones más importantes de la sociología. La crítica a esta noción seguramente es legítima. Así, resulta totalmente desacertada la presunción de que existe un espacio –la sociedad– que está dividido en estratos homogéneos –las clases–. Sólo un enfoque pragmático puede reanimar el análisis de clases. Las clases siempre son fenómenos prácticos. La pregunta fundamental es: ¿cómo es posible que un grupo pequeño pueda explotar a la gran mayoría? La única respuesta es que el grupo pequeño está integrado y la gran mayoría está fragmentada. Si la mayoría quiere luchar contra la fragmentación para tornarse más fuerte, tiene que crear vínculos explícitos, disciplinarse, formar un partido, etc. Por supuesto, las clases dominantes no se perciben a sí mismas como clases dominantes, sino como élites –yo las llamo «los responsables», y el doble sentido de esto es intencionado.

458

¿Cómo consiguen ahora «los responsables» crear los vínculos correspondientes para proteger su poder? Existe entre ellos algo así como un acuerdo secreto que también se expresa en la relación con las reglas sociales. Si se habla, por ejemplo, con uno de los «responsables» acusados de fraude dirá que no habría podido lograr nada de lo que ha

<sup>15</sup> Luc Boltanski, *La Condition foetale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*, Paris, Gallimard, 2004.

logrado si hubiera seguido rigurosamente las reglas; pero, por supuesto, piensa que se necesitan reglas. Esto implica una asimetría entre aquellos que tienen que seguir la regla y aquellos que disponen de una especie de conocimiento secreto, según el cual la regla no puede ser cumplida en todas las situaciones; y, por supuesto, los últimos también tienen el poder de comportarse de la manera correspondiente. Con ello se trata, de una manera muy dudosa desde la perspectiva normativa, de utilizar el poder institucional. A diferencia de esto —es decir, a diferencia de una realidad social que está caracterizada por aquellas asimetrías a las que se puede aplicar la noción de clase— mi visión normativa remite a una sociedad en la que todos serían iniciados, es decir, en la que todos sabrían qué reglas evidentemente son necesarias, pero que con la misma evidencia no pueden valer incondicionalmente. Esta sería una sociedad en la que reinaría la libertad y no la diferencia.

60 { RC: ¿Y dónde podemos situar las contradicciones inmanentes mencionadas arriba? Se plantea la pregunta, que tampoco se puede responder fácilmente invocando a Marx, de si las contradicciones se pueden identificar objetivamente como parte de la estructura social, o si se trata de una interpretación de la realidad social que propone el teórico, y que no se puede privilegiada *per se* ante otros intentos dirigidos a la autocomprensión de la sociedad.

61 { LB: Frecuentemente lamento la insuficiencia de mis conocimientos de antropología. Los antropólogos son mucho más conscientes que los sociólogos del hecho de que el mundo social es un gran desorden y no una totalidad ordenada. Producir un colectivo bajo estas circunstancias es prácticamente imposible; simplemente, se trata de un milagro, incluso si se basa en una concepción optimista de la persona. Y eso proviene de las múltiples y no resolubles contradicciones inmanentes a las que se tiene que dedicar también la sociología. Incluso Marx no lo hizo suficientemente; demasiadas veces toma como dadas las relaciones sociales y no como algo que es muy difícil de establecer. Pero las relaciones sociales siempre son una construcción muy frágil. Así, Marx subestima, por ejemplo, el trabajo simbólico enorme que es necesario para el establecimiento de las relaciones de producción.

62 { RC: Pero desde la perspectiva de la teoría crítica se podría formular algo parecido a lo que sigue: la tarea metacrítica de la teoría siempre es la de descubrir las contradicciones

63 } inmanentes que están tapadas por las instituciones, que hacen como si no existieran dichas contradicciones. Una especie de cosificación tapa la fragilidad fáctica de la realidad social. ¿O se deberían explicar de otra manera las bases normativas de la forma de crítica descrita ahora?

63 } LB: La base normativa consiste, en principio, en la convicción moral de que debe existir una sociedad sin exclusión, sin un resto excluido que no encuentra un sitio en el orden social. Las sociedades liberales de la modernidad siempre han excluido a muchas personas. Quizá ya es suficiente con esta exigencia moral: no debe existir ningún resto, ningún ser humano de segundo orden. La referencia a las contradicciones inmanentes justamente no es normativa, en sentido estricto.

64 } RC: ¿Podemos criticar entonces cada forma de exclusión refiriéndonos a un orden más inclusivo? ¿Cómo se relaciona esto con la tesis de que el mundo siempre es más que la realidad? ¿Esto no significaría que no puede existir ninguna realidad perfecta, que siempre existe un resto?

65 } LB: La atención de los críticos debe estar dirigida siempre hacia el mundo, porque en el mundo siempre hay personas que llaman a las puertas de la realidad social pero a las que no se deja entrar. Incluso la izquierda dice, hoy en día, que nuestra sociedad no puede acoger a todos los inmigrantes. Pero, de este modo, se convierten, justamente estos últimos, en una fuerza revolucionaria que cambia la realidad.

66 } AH: Yo también diría que es fundamental aquella intuición normativa de una sociedad que no excluye a nadie, es decir, de una comunidad en la que todos son miembros. Lo que yo denomino reconocimiento, y lo que Nancy Fraser llama participación, describe exactamente esto. Pero, al mismo tiempo, detrás de la idea esbozada ahora por Luc Boltanski de una crítica trascendental se halla, además, otra intuición: sobre la existencia de la sociedad en relación con el resto del mundo. La crítica que se erige sobre esta intuición no se preocupa por los seres humanos en la sociedad sino por cómo se puede hacer entrar el mundo en la realidad.

RC: Y estas son dos intuiciones competitivas, de las cuales una es normativa, o mejor dicho de índole moral, y la otra es socioontológica, en el sentido de Cornelius Castoradis o Bruno Latour.

69 } LB: Esta pregunta nos vuelve al vínculo entre sociología y metacrítica. La primera intuición hace necesaria, al mismo tiempo, la metacrítica; la segunda, la sociología. Tenemos que intentar, pues, unir ambas. El caso es que en el mundo no sólo existe lo social sino también muchos entes que no son sociales, por ejemplo: dioses, catástrofes, etc., pero que, no obstante, tienen relevancia fundamental para nuestra realidad social. Por tanto, para poder describir la sociedad de forma correcta hay que referirse también al mundo que no aparece en la realidad social.

CCARZ 70 } AH: Quisiera relacionar lo dicho, otra vez, con la noción de la crítica y proponer una división de trabajo entre dos formas de crítica: entre la crítica de injusticias sociales, por un lado (que siempre remite a una intuición moral), y la crítica de patologías sociales, por el otro (que tienen que ver más bien con la intuición de la buena vida). Las intuiciones respecto al funcionamiento de las instituciones tienen que ver más bien con la facilitación de una buena vida que con la justicia en la relación entre personas. Las intuiciones ontológicas –las instituciones no deberían ser demasiado rígidas y cerradas– se refieren, al fin y al cabo, a las intuiciones éticas sobre la buena vida. Pero estas son dos perspectivas muy diferentes de la sociedad y también dos formas muy diferentes de crítica social.

CAITE 2 71 } RC: Pero Luc Boltanski tiene que tener en mente una tercera forma de crítica porque incluso la crítica de patologías sociales que impiden la buena vida, que llevan a la pérdida de identidad, al sinsentido, etc., se realiza siempre en nombre de aquellos que la sufren. Pero la crítica ontológica debe hablar en nombre del mundo –de un mundo que justamente todavía no consiste en seres humanos, animales, etc., sino que al principio debe quedar totalmente indefinido. Todo lo demás ya son clasificaciones, que son parte de la realidad social, efectos institucionales, y justamente no son mundo. Esta tercera forma de crítica enlaza con Latour y ya casi suena heideggeriana: el mundo debe desvelarse y mostrarse, y la tarea de la crítica es facilitar esto.

Sans Apertuch



72h  
AH: Pero se podría decir que nosotros, como sujetos que estamos afectados por el mundo y la manera de su articulación en la realidad social, tenemos un interés en esta forma de crítica ontológica de la sobreinstitucionalización. De forma indirecta, los seres humanos sufren por instituciones demasiado rígidas, porque no tienen ningún acceso al mundo y tampoco pueden articular adecuadamente aquellas dimensiones de su propia identidad que son efectos de este mundo. En esta medida, se trata aquí también de patologías sociales. Pero ciertamente es correcto que el punto de referencia de tal crítica tendría que ser algo que correspondiera al «magma» de Castoriadis: el mundo indefinible ahí afuera, más allá de las construcciones sociales de que está hecha nuestra sociedad.

Para decirlo otra vez de manera muy clara: tal crítica de la rigidez de las instituciones, es decir, que ellas siempre repiten simplemente las funciones del establecimiento normativo de realidad sin dar al mundo, o a lo no idéntico en el sentido de Adorno, una caja de resonancia, tal crítica no se hace en nombre de un grupo social o de una clase que esté desfavorecida o excluida injustamente – todos «sufrimos», si se puede decir esto, por la cerrazón de las instituciones frente a peticiones, impulsos y deseos para los que incluso no hemos encontrado ningún lenguaje adecuado a causa de fijaciones semánticas. Quizá se puede hablar, en este caso, de una crítica alumbrante, cuya tarea es dirigir nuestra atención a formas de vida, tipos de relaciones y autocomprensiones excluidas por los establecimientos de la realidad de las instituciones existentes. Pero de ello habrá que diferenciar una forma de crítica social que critique, en nombre de ciertos grupos, hechos sociales que puedan ser considerados injustificados, y por consiguiente injustos porque hieren principios institucionalmente establecidos; lo que se critica aquí son prácticas institucionales o medidas estatales que no nos afectan a todos de la misma manera, sino que perjudican más a unos grupos que a otros. Tal crítica tiene que poderse acoger a principios ampliamente aceptados si no debe realizarse desde normas abstractas meramente deseadas; tiene que proceder, por tanto, al principio, de manera reconstructiva, descubriendo procesos histórico-sociales de normas que, por causa de su institucionalización, permiten ya suponer un cierto grado de aprobación social. Y desde estos principios, la crítica social puede seguir en dos direcciones: o podemos recurrir a interpretaciones ya ejercidas de estos principios para decir que no pueden ser aplicadas de forma adecuada a ciertos grupos, o bien podemos avisar de un cierto superávit normativo, un exceso de estos principios para mostrar que habrá que exigir más justicia de la que está ya establecida en las prácticas y las instituciones dadas.

73  
Dionisi

73

74  
Fays

75  
62

76

LB: La referencia al mundo no tiene que ser emancipadora. Las llamadas clases dominantes cambian la realidad y la justifican en nombre de los cambios en el mundo. Así, no se debe llamar «trabajador» al trabajador porque el proceso de trabajo habría cambiado muy radicalmente. Aquí se ve que el mundo –desgraciadamente– no es sólo un recurso para la izquierda, sino también para la derecha. Por tanto, sí que se trata de los aspectos del mundo a los que se refiere la crítica y cómo se les hace valer en la realidad. El lado descriptivo, o mejor dicho, ontológico de la crítica, y el normativo no se pueden separar sin más. La empresa central de la crítica sigue siendo la visibilización de las contradicciones que se solapan inmanentemente por el orden dominante.

Esta conversación se publicó en el libro Rahel Jaeggi y Tilo Wesche (eds.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009. pp. 81-114. Traducción de Benno Herzog y Francesc J. Hernández (Departament de Sociologia i Antropologia Social. Universitat de València).