

Sobre el desprecio moral. Esbozo de una teoría crítica para los indignados

En este ensayo se ofrece una reflexión de la teoría crítica en torno a ciertos escenarios de agravio y desprecio moral. Se traza un esbozo sobre cómo la filosofía es capaz de movilizar recursos conceptuales hacia el interior de las ciencias sociales y se elabora una ruta para replantear la teoría crítica a partir de las reflexiones de Axel Honneth. El propósito es doble: por un lado construir una *gramática de la indignación* y, por el otro, motivar a los estudiosos de los movimientos sociales a explicar teórica y empíricamente el fenómeno de la lucha por el reconocimiento.

Palabras clave: teoría crítica, indignación, Axel Honneth, reconocimiento, desprecio.

La indignación es un sentimiento generado como respuesta a una acción considerada inaceptable. Se expresa a través de la ira, la irritación, la cólera y el enojo; es común entenderla como una pasión estrechamente vinculada con la moralidad. En este trabajo tengo la intención de abonar a la discusión que explica las bases filosóficas y psicológicas de la acción moral,¹ pero no trato de resolver el problema de cómo se relacionan lo sentido (indignación) y lo declarativo (juicio racional) de este sentimiento humano, ni tampoco satisfago ninguna discusión sobre si es *verdaderamente* un sentimiento moral.²

En este trabajo conjeturo que la indignación es una racionalidad determinada y es por eso que reconozco la existencia de una limitante en el apartado teórico. Así, entiendo la *teoría crítica* como la manera en que el conocimiento filosófico y científico toma los objetos de

◆ Miembro del Instituto de Filosofía, AC.
torresguillen@hotmail.com

1. Para este caso se puede consultar Villegas de Posada (2004).
2. Puede revisarse Rodríguez Genovés (2004).

estudio de la realidad social en su contexto, negando así la neutralidad valorativa y abordando la complejidad de lo social³ para contribuir a la emancipación humana. Algunos representantes de esta postura fueron Marx Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse y otros miembros de la llamada Escuela de Frankfurt, quienes coincidieron en reconocer la existencia de determinaciones abstractas en las conciencias alienadas de los sujetos de la historia (tales como el capitalismo, la burguesía, la economía, el poder o la barbarie) como las causantes de desilusión, desánimo, nihilismo, pesimismo, cultura de masas y vida pequeñoburguesa. También coincidieron en reconocer que la función del conocimiento crítico es entender la realidad diferenciada a través de la teoría y la praxis.⁴

Una de las contradicciones que estudiaron los miembros de esta escuela fue la falta de racionalidad del capitalismo (en sus diversas formas): un sistema político-económico que se ha declarado racional y que se ha expresado con suma violencia. De hecho, Adorno, Horkheimer y Walter Benjamin sufrieron en carne propia la violencia del régimen nacionalsocialista, uno de las más brutales de la historia. Instigados por su propia experiencia, los miembros de esta escuela tomaron a Hegel como su punto de partida para comprender la violencia, especialmente donde este observa que la falta de racionalidad es la causante del estado negativo de la sociedad.

Los miembros de Frankfurt elaboraron esbozos de investigación psicosocial para explicar este fenómeno; se basaron en vincular el contexto de la sociedad industrial con el fascismo; lo que abordaron fue un fragmento de las contradicciones generadas por el capitalismo en la econo-

3. Principalmente en el eje de sus contradicciones.

4. Esta fue una manera muy singular de entender la teoría crítica y para una revisión básica del tema recomiendo que se vea Rusconi (1969), Mardones (1979), Friedman (1986), Jay (1991) y Wiggershaus (2010).

mía y en la cultura; proyectaron a sus estudios sociales la negación (irracionalidad, manipulación, engaño de masas) que vieron en su contexto, con la ilusión de contribuir a la lucha política.

Aunque es cierto que una teoría crítica no puede limitarse al esquema que elaboraron estas figuras de Frankfurt (de hecho, la renuncia a sistemas cerrados es otra característica fundamental del conocimiento crítico), sí se puede tomar como punto de partida para explicar los desajustes sociales y psicológicos que genera la irracionalidad del mundo capitalista en las personas, pueblos o comunidades. También se puede tomar para plantear que todo movimiento o denuncia social que tenga su raíz en la indignación debe ser formado y orientado por una teoría que dé razón de las posibles patologías sociales que han causado una acción violenta.

Por lo dicho, sostengo que la teoría crítica no se concibe en este artículo como un sistema filosófico ya hecho, sino como un campo del conocimiento siempre abierto, en revisión, centrado principalmente en las contradicciones sociales y en las posibilidades de liberación humana. El vínculo que se hace entre la indignación y la teoría crítica tiene sentido porque aquí hablo del agravio social como una expresión de negatividad social. La centralidad en este trabajo la tiene el indignado y su sentimiento, no importa si este aún no se ha expresado en el terreno de la protesta política. Este trabajo es, mejor dicho, una reflexión, cuyo propósito es esbozar una teoría crítica que atienda los escenarios de desprecio moral, para así poder discutir los recursos para la construcción de una *gramática* propia de la indignación. Por otra parte, es importante aclarar que en este ensayo no me remito, en un primer momento, a los movimientos sociales que aparecieron en el año de 2011 en varias partes del mundo, a los cuales se ha denominado *indignados* (Muñoz Ramírez, 2011), solo lo hago secundariamente.

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth me parece un buen inicio porque ofrece la alternativa de pensar la subjetividad desde las emociones y la vida psíquica de los individuos, de tal manera que podría buscar entender las decisiones que estos toman luego de que han padecido una injusticia. Además, un objetivo posterior derivado de este esbozo podría ser comprender el paso de la indignación hacia el juicio moral de censura contra una acción considerada inaceptable, así como el desencadenamiento de una acción política o la inmovilización e indolencia.

I

En el trabajo de Axel Honneth (1997) existe un interés por la crítica inmanente de la realidad social, en especial un interés por referirse al sufrimiento humano y a la conciencia de la injusticia desde un enfoque moral. El punto de partida del intento de reconstrucción de la teoría crítica de la antigua Escuela de Frankfurt, a manos del autor, es aseverar que los sentimientos de desprecio son causados en las sociedades capitalistas, tanto en la producción material de la vida, como en los obstáculos para los proyectos individuales de autorrealización, pues para Honneth el conflicto social está motivado en gran medida por el desprecio moral que sienten los agraviados. Cuando las experiencias de desprecio se comunican con otros y los ofendidos se adhieren a grupos u organizaciones, se activan las resistencias políticas y avanza el desarrollo moral de los sujetos, quienes transforman el agravio en conciencia política.

La obra temprana de G. W. F. Hegel (1801-1807) es la que guía el pensamiento de Honneth, a quien le interesa una teoría de la moralidad crítica que comprenda el reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco entre los miembros de una comunidad política, esto es, como un modo de socialización y lucha social diferente al que concibieron Nicolás Maquia-

velo y Thomas Hobbes. Honneth entiende que para el joven Hegel el derecho natural de los iusnaturalistas parte de determinaciones ficticias de la naturaleza humana, por lo que “en las teorías de este tipo, las premisas atomísticas se vienen abajo, porque los comportamientos del hombre que se admiten como *naturales* solo pueden ser concebidos en tanto que resultado de las acciones de individuos singulares a lo que después y como desde fuera debe añadirse las formas de la constitución de la comunidad” (Honneth, 1997: 21). Por tal motivo, no es el Estado, ni las convicciones de los sujetos singulares —como lo entenderían los iusnaturalistas— las que pueden dar una base para la realización de la libertad ampliada: son las actitudes intersubjetivas realmente practicadas por los miembros de una sociedad. El asunto tiende a considerar que la filosofía de la sociedad no debe partir de sujetos aislados o abstractos, sino de los lazos sociales que construyen los sujetos en el mundo.

Desde esta óptica, Hegel, al otorgar un nuevo significado al concepto hobbesiano de lucha, conjuga el potencial moral de la vida ética aristotélico, con un tipo de relación intersubjetiva social, de tal manera que el conflicto que se suscita entre los individuos no es producto de su autoconservación física, sino del reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana (Honneth, 1997: 29). Es aquí, en los escritos tempranos de Hegel (específicamente, en el *System der Sittlichkeit*, el *System der spekulativen Philosophie* y la *Jaener Realphilosophie*), donde aparece una nueva idea de socialidad, descentrada del principio iusnaturalista de la lucha de todos contra todos.

Al reconocer en los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico moral, el joven Hegel desarrolla una teoría de estadios de reconocimiento social, la cual Honneth representa de la siguiente manera:

<i>Objeto y modo de reconocimiento</i>	<i>Individuo (necesidades concretas)</i>	<i>Persona (autonomía formal)</i>	<i>Sujeto (especificidad individual)</i>
Intuición (afectivo)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual (afecto devenido racional)			Estado (solidaridad)

Fuente: Honneth (1997: 159).

Como se puede apreciar, los modos de reconocimiento en Hegel están ordenados en tres estados que representan al individuo, a la persona y al sujeto. El primer grado de reconocimiento lo otorga la familia al individuo a través del amor (*Liebe*); el segundo, la sociedad civil por medio del derecho (*Recht*); el tercero, el Estado mediante la solidaridad (*Solidarität*). Hegel llega a esta reflexión con el ánimo de desarrollar una eticidad al margen de todo contractualismo y, sin embargo, según Honneth, el filósofo de Stuttgart da un giro al pasar de su sistema de moralidad a su filosofía del derecho; de una teleología natural aristotélica, pasa a una teoría filosófica de la conciencia. Con ello cierra el camino hacia una intersubjetividad procesual del hombre en su sistema filosófico, debido a que en su filosofía del derecho Hegel se extiende hacia el Estado absoluto sin remitirse ya a las relaciones intersubjetivas de conflicto; se perfila, entonces, hacia la voluntad absoluta, capaz de doblegar la voluntad de los individuos. Ahí el espíritu se realiza en el Estado y, como Maquiavelo, la sociedad se subordina de manera unilateral a este. Así, solo el monarca puede presidir el gobierno representativo.

La idea de una comunidad auténticamente libre queda pendiente. Una vez instalado en la filosofía de la conciencia, Hegel ya no siguió el concepto intersubjetivo de eticidad. El concepto de reconocimiento quedó en buena medida abandonado. En tal situación, para Honneth, el idealismo hegeliano respecto a una comunidad moral, en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento, solo podría actualizarse desde la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo. Por esta razón lanza la idea de llevar el modelo hegeliano de la formación del yo práctico —ligado al reconocimiento recíproco entre sujetos (amor, derecho, eticidad)— hacia una teoría social plena de contenido normativo, pero reconstruido a la luz de una psicología social (Honneth, 1997: 88). El problema que se plantea Honneth en ese momento fue “si las correspondientes experiencias de menospicio pueden coordinarse con las formas ocasionales de reconocimiento recíproco, y si se encuentra justificación histórico-sociológica de que tales formas de menospicio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social” (Honneth, 1997: 89).

Ante tal problema, la psicología social de George Herbert Mead es el camino. Honneth argumenta la conveniencia del derrotero sosteniendo que los escritos de Mead “contienen el instrumento más adecuado hasta hoy para reconstruir en un espacio teórico posmetafísico las intuiciones teórico-intersubjetivas del joven Hegel” (Honneth, 1997: 90). La tarea de la psicología social es esclarecer el mecanismo mediante el cual surgen en las relaciones humanas unas conciencias de significación de las acciones sociales. Los sujetos adquieren la conciencia de *sí mismo* cuando perciben su actuación desde la mediación simbólica de quien es el interlocutor. De esta manera, como el joven Hegel, pero en términos empíricos, la comprensión de *sí mismo* solo es posible desde la interacción con los otros. El *mí* aprende a percibirse desde la perspectiva de una segunda persona.

También lo puede hacer desde el otro generalizado como persona jurídica, por quien se siente reconocido y reconoce la posición normativa que ocupa en una organización social principalmente cooperadora y solidaria; es decir, el *mí* sabe cuáles son sus derechos y obligaciones, se siente miembro reconocido de una comunidad y con respeto hacia sí mismo (*Selbstachtung*).

Axel Honneth sostiene lo anterior porque entiende que la identidad individual se libera progresivamente en las sociedades industrializadas y modernas, en comparación con lo que sucede en las sociedades tradicionales, donde la identidad singular está más determinada por el modelo de la actividad socialmente organizada. En este sentido, el proceso formativo del desarrollo de las sociedades industriales y modernas se ensancha en sus contenidos normativos, de tal manera que se exige el incremento de espacios de libertad jurídicamente garantizados. El motor de esta historia es, precisamente, la lucha por el reconocimiento. En estos contextos la hipótesis que sigue Honneth es que “los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural” (Honneth, 1997: 115). Como vemos, esta idea de lucha política y social se aparta de la concepción tradicional de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Nietzsche.

Su trabajo otorga tareas al control de los fenómenos por parte de las ciencias sociales (en el caso que me ocupa, los tres modelos de reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho y solidaridad), pero también realiza aquella consideración teórica que ni Hegel, ni Mead, realizaron; a saber: “aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado” (Honneth,

1997: 116). Como bien lo dicen Frances J. Hernández y Benno Herzog (en Honneth, 2011: 20-1), Honneth actualiza el esquema hegeliano empíricamente con la psicología social de G. H. Mead, agregando las formas de desprecio que se remiten a cada falta de reconocimiento: en la familia, maltrato y violencia a la integridad física; en la sociedad civil, negación de derechos y exclusión; y en el Estado, falta de consideración social (honor, dignidad). Según Honneth estas formas de desprecio, una vez percibidas por los sujetos, son las que los motivan a luchar; son los sentimientos de desprecio los que los llenan de cólera y los hacen luchar por la obtención de reconocimiento social.

Honneth cree que muchas veces estas experiencias de agravio no son expresadas por las personas que las viven, para lo cual propone una *gramática moral* de los conflictos. Supone que “la teoría crítica no puede sostener su referencia propia a una dimensión precientífica de emancipación social sino dando cuenta, en forma de un análisis sociológico, del estado de conciencia de la población o la disposición de esta de emanciparse” (Honneth, 2009: 251). En otras palabras:

Para entender mejor qué expectativas morales se encuentran insertadas en el proceso cotidiano de la comunicación social, se recomienda como primer paso conocer los estudios históricos y sociológicos que se ocupan de las acciones de resistencia de las clases sociales bajas; pues como sus integrantes no están especializados culturalmente en la articulación de experiencias morales, sus expresiones manifiestan antes de cualquier influencia filosófico-académica, por así decirlo, hacia dónde van dirigidas las expectativas normativas en la vida social cotidiana (Honneth, 2009: 261).

Lo que está en la base de las clases populares, dice el autor, es su experiencia de agravios e injusticias asociadas al respeto, a la dignidad, al honor y a la integridad, es decir, al reconocimiento político y social de su persona. Los sen-

timientos de desprecio social aparecen en los agraviados, luego de que estos no reciben el reconocimiento que consideran merecido. De ahí que “la pregunta por el estado de la estructura del reconocimiento de una sociedad determinada no puede contestarse sino con estudios que analicen el estado empírico que guardan las concreciones institucionales de cada uno de estos tres patrones de reconocimiento” (Honneth, 2009: 267).

Por lo dicho anteriormente, pareciera que la lucha material por la vida se opone al tema del reconocimiento, el cual se quiere entender solo como un ensanchamiento de la libertad individual liberal o del igualitarismo socialdemócrata. Es verdad que el término “reconocimiento” proviene de la filosofía hegeliana y que este designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí, pero habría que especificar la diferencia entre una teoría crítica del reconocimiento y una perspectiva multiculturalista del mismo. En ese sentido, no forman el mismo esquema teórico Charles Taylor y Axel Honneth.

Para Taylor el tema del reconocimiento incluye la revisión de los patrones sociales y las prácticas culturales que afectan la identidad de las etnias, los grupos culturales de diversidad sexual, religiosa o racial, cuando son estereotipados, invisibilizados o marginados por las clases dominantes (Grueso, 2008). Su proyecto es reflexionar, desde los conceptos *identidad* y *diferencia*, sobre si el liberalismo (en algunas de sus formas) “se salva de una grave acusación: la de ser incapaz de reconocer la identidad de aquellas comunidades no-hegemónicas dentro de una sociedad” (Correa Molina, 2012). En Taylor el reconocimiento está vinculado al tema del respeto a la identidad de las culturas y las diferencias entre estas; es un asunto de multiculturalismo.

Por su parte, el problema del reconocimiento, visto desde una teoría crítica, explora el potencial emancipativo de los

sujetos, sin limitarse a una política de clase, de identidad o de diferencia. Esto quiere decir que las injusticias no solo tienen su base en las estructuras socioeconómicas o de la cultura: también están arraigadas en los aspectos morales y psicológicos de las personas. La exclusión y la marginalidad no son únicamente el efecto de las relaciones de producción, pues las contradicciones sociales que genera el capitalismo también afectan la base moral de los sujetos. Despreciados (mujeres, indígenas, homosexuales) y explotados padecen la injusticia social en sus condiciones materiales, pero también en su configuración psicológica, lo cual les impide obtener un reconocimiento jurídico y moral. Para Honneth no está dicho definitivamente en ninguna parte que cualquier conflicto social deba interpretarse como lucha por los recursos de supervivencia.

En la vida humana, la relación entre los sujetos, sea en el nivel económico, político, cultural o moral, consiste en un proceso continuo de conflicto y conciliación (o superación). La demanda política que Hobbes y Locke proclamaron pasó por este proceso; la crítica de Marx al capitalismo también. Sin embargo, ambas posiciones interpretaron de manera abstracta el conflicto en su totalidad: como conservación de sí mismo o como desaparición de la propiedad privada y la alienación. Ahí, la relación intersubjetiva en la que se puede observar el conflicto práctico pasó inadvertida.

Marx, a cuya disposición estaba la *Fenomenología del Espíritu* pero no la *Realphilosophie* de Jena, acogió en los *Manuscritos de París* la idea de una lucha por el reconocimiento en la forma estrecha que había tomado en la “Dialéctica del señor y el siervo”. Por ello, al principio de su trabajo creador ya ha sucumbido a la tendencia problemática de reducir el espectro de las exigencias de reconocimiento a la dimensión de la autorrealización en el trabajo (Honneth, 1997: 176).

Aunque en esta dimensión del trabajo Marx logró entender que las relaciones intersubjetivas dentro del capitalismo están mancilladas por un modo de producción que separa los medios del trabajo del trabajador mismo, así como el reconocimiento recíproco entre los sujetos, los cuales en los hechos reproducen la vida material, pero fuera de una vida comunitaria, su posición central sobre el conflicto es utilitarista o queda reducida al problema de la satisfacción de las necesidades materiales; no explicita que la lucha de clases es un conflicto moral en tránsito a la liberación del trabajo y la conciencia humana.

Es justo afirmar, entonces, que la lucha por el reconocimiento, como acontecer moral, no tuvo una lectura específica en las teorías revolucionarias, liberales o socialdemócratas del siglo XX; sobre todo, en el entendido de que los conflictos sociales también tienen su fuente en la discordia moral de los integrantes de una sociedad. Por ello la hipótesis que aquí expongo supone que la justicia social enmarcada en una teoría del reconocimiento integra la lucha jurídica, económica y de autorrealización de los sujetos que se sienten agraviados por alguna acción de poder. Considero que el esquema teórico del reconocimiento, como lo presenta Axel Honneth, admite ir más allá de lo que él se permitió, dado que incorpora elementos que ni el marxismo clásico o el liberalismo más radical hubiesen pensado, a saber: el cambio social de las instituciones, de las relaciones de producción y el despliegue de la subjetividad libre. Vistas así las cosas, la racionalidad normativa, la crítica a la economía política y la vida buena, se enlazan para conocer con mayor detalle las fuerzas sociales tendientes a la emancipación.

Ahora bien, es razonable reconocer que antes que Axel Honneth, esta perspectiva moral del reconocimiento, aunque embrionaria desde el ámbito de la ciencia social, se gestó en los estudios históricos de E. P. Thompson (1979), quien logró captar —en buena medida— que las huelgas de

las muchedumbres de la Inglaterra del siglo XVIII obedecían a una lógica moral. Entonces las personas protestaban, una vez que el orden paternalista se desmembraba y la Revolución Industrial desplazaba la vida rural, porque percibían que su moralidad estaba siendo mancillada. También Barrington Moore (1989) estudió las situaciones de humillación o injusticia que ciertos grupos aceptan y otros rechazan mediante la rebelión. Al preguntarse el porqué de esto, señaló que, en el caso de la rebelión, es la violación de las normas sociales lo que origina el sentimiento de injusticia.

En suma, las formas de menospicio (la violencia, la indignidad, la humillación, el maltrato físico, la injuria, la deshonra, etc.) son fenómenos con potencial para generar resistencia política y, si analizo la dinámica de las experiencias morales de los agraviados, me faltaría demostrar empíricamente que el menospicio puede proporcionar conocimientos sobre la resistencia social y los levantamientos colectivos; esa es una tarea para las ciencias sociales que la filosofía de la sociedad propone.

II

Hay que evitar reificaciones del concepto *reconocimiento*, pues no lo entiendo aquí a partir de las reivindicaciones de ciertos movimientos sociales recientes; movimientos que han privilegiado la lucha por la identidad cultural, en detrimento de la búsqueda de la igualdad económica o de la redistribución de los bienes. Podríamos estar de acuerdo respecto a que los problemas tradicionales de las sociedades capitalistas (explotación, lucha de clases, transformación social, revolución) ya no constituyen la única clave para entender el descontento moral de las sociedades contemporáneas, pero hay que agregar, siguiendo a Axel Honneth, que la ruta de una teoría crítica no tiene por qué ser la de observar los movimientos sociales que ya se han posicio-

nado en la esfera pública. De ser así, los análisis deberían limitarse a observar organizaciones bien conocidas y excluir a aquellas que aún no consiguen publicidad. Sin embargo, cabe advertir que una vez que las demandas de ciertos grupos son colocadas en la esfera pública, el sufrimiento y la injusticia social se tornan abstracciones, pero también que quienes padecen desprecios o agravios y se encuentran fuera de una organización política, son ignorados (Honneth, 2006: 91 y ss.).

La cuestión es que las demandas políticas que llegan organizadas a la esfera pública no pueden determinar el papel que debe tener una teoría crítica de la sociedad sobre el fenómeno de la indignación, pues existe una abrumadora cantidad de casos de sufrimiento cotidiano que no están manifiestos públicamente y que, desde un planteamiento que únicamente considere los movimientos sociales publicitados, quedarían fuera del análisis y (aún peor), en términos morales, no serían tomados en serio.

Luego, el problema es en buena medida teórico: ¿cómo se construye una terminología sólida que dé razón de las condiciones morales y psicológicas en que se encuentran las sociedades agraviadas o indignadas, haciéndolo de tal manera que se pueda ofrecer una justificación normativa, una crítica a la economía política y una perspectiva de vida buena para las personas? Sobre este problema, la tesis de Honneth apunta a que habría que diferenciar el concepto de reconocimiento usado en la teoría crítica a la luz de los sentimientos generalizados de injusticia que expresan colectivos, mujeres, jóvenes, etnias, pobres urbanos y de las metas u objetivos políticos que trazan los movimientos sociales en la esfera pública. Así es que aunque no se descarta, mi objetivo no es concentrarme en el movimiento de los indignados del año 2011; dejo claro que la teoría crítica de la sociedad debe mejorar su visión sobre las fuentes motivacionales del descontento y la resistencia social, sea en la

esfera pública o no, y para decirlo en palabras de Honneth: “el ‘giro teórico del reconocimiento’ representa un intento de responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social” (Honneth, 2006: 101).

Después del atardecer del marxismo, lo importante es preguntarse por las herramientas conceptuales con las que una teoría social crítica explicará la experiencia de injusticia que padecen los sujetos en la realidad social. Para responder esto habría que iniciar con una investigación empírica y conceptual de las reacciones concretas de los agraviados. Como bien se sabe, el marxismo no consideró a los sujetos como actores morales, porque en buena medida las reivindicaciones del proletariado eran atribuidas a sujetos racionales con intenciones bien definidas, que se movían en el marco de una universalidad socializada. Realmente es un error suponer que los objetivos políticos bien definidos de los movimientos sociales nos dicen todo sobre las injusticias sociales. Es decir, existe una idea generalizada en torno a que los sujetos excluidos, marginados y agraviados solo adquieren rostro público en el momento en que se unen a los movimientos sociales oficialmente reconocidos, pero, aunque es cierto que la publicidad aumenta su visibilidad, con ella no se conocen las fuerzas normativas, políticas y psicológicas del descontento social.

Axel Honneth expone una idea sugerente al afirmar que, en los casos de agravio y sentimiento de injusticia, los estudios históricos y sociológicos han puesto de relieve que “los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan” (Honneth, 2006: 105). Sin embargo, como ya se ha expresado, faltaba explicar la manera en que se une la forma moral de justificación con las ideas de integridad y valía del sujeto. Quienes iniciaron esta tarea fueron

Tzvetan Todorov (2011), Michael Ignatieff (2005) y Avishai Margalit (1997), al lado de quienes trabajaron la teoría del reconocimiento de Hegel (entre ellos figura el propio Axel Honneth). Todos estos estudiosos elevaron los hallazgos empíricos del agravio moral al nivel de *teoría social*; luego se hizo una revisión categorial a partir de esos hallazgos y, una vez fundamentada una teoría social de esta naturaleza, las desigualdades económicas o materiales pudieron interpretarse como una violación a las reivindicaciones del reconocimiento.

De ese modo, para Honneth, la lucha por el reconocimiento y la dignidad actualmente es producto de la conexión intersubjetiva que se genera entre quienes sienten que los han maltratado de alguna manera. Parece que los sentimientos de agravio o de desprecio moral constituyen un elemento de estudio para conocer la idea de justicia en los contextos de hoy día. Es por eso que las ciencias sociales tendrían que movilizar sus recursos metodológicos para explicar las bases sociales de la emancipación desde los sentimientos de indignación o, en su defecto, desde la indolencia e indiferencia.

No son pocos los casos que brindan pistas para lo que aquí se expone. Se ha observado que el reconocimiento intersubjetivo de quienes padecen agravios les permite afianzar su estima personal y la autonomía de sus vidas, con lo que el miedo y las relaciones tradicionales de jerarquización social comienzan a desvanecerse. Ejemplos concretos de esto los encuentro en la experiencia del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) de San Salvador Atenco y en la lucha zapatista centrada en la construcción de los caracoles. También en *Las 24 tesis para un nuevo paradigma a partir de los movimientos emergentes*, recopiladas de los puntos en común de los denominados movimientos de indignados que han aparecido en distintos lugares del planeta desde el año 2011. Algunos de ellos dicen: “No tenemos miedo. La

liberación avanza cuando vamos superando el temor y el miedo”; “Partimos de la no-libertad individual y avanzamos hacia la ‘co-libertad’, libertad compartida con otras y otros”; “Nos relacionamos desde y en horizontal. Promovemos la horizontalidad, la explicitamos y la desarrollamos en todos los campos”; “Nos respetamos a nosotros mismos cuando somos coherentes en nuestras vidas”.

Lo anterior se relaciona muy bien con los modelos hegelianos de reconocimiento que retoma Honneth: amor, derecho y solidaridad. Estos permiten la existencia de relaciones humanas en las que se garantiza la dignidad y la integridad de los sujetos; generan autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Por otro lado, es verdad que Honneth busca ampliar el concepto de justicia hacia la vida buena, pero lo hace sin olvidar las bases sociales de la injusticia. En esto último algunas veces se ha malinterpretado a Honneth. Tal malentendido Honneth se lo achaca a Charles Taylor, argumentando que este reduce el reconocimiento a un asunto meramente de identidad cultural e identifica este tipo de reconocimiento con el suyo.

No obstante, Honneth está de acuerdo con Marx en que las normas de distribución son expresiones institucionales de las relaciones de producción de una sociedad, pero estas no deben de reducirse a aquellas, sino ampliarse hacia valores morales sobre los cuales se discuta el derecho de exigir cierto grado de bienes materiales. A él lo que lo llevó a recuperar la idea de la lucha por el reconocimiento no fueron los movimientos sociales que combaten esencialmente para lograr la afirmación de su diferencia cultural, lo que lo llevó a recuperar esa idea de lucha fueron aquellas formas que buscan reconocimiento desde el punto de vista del honor y del respeto (Honneth, 2010: 47). Honneth se interesó por el trasfondo de las luchas sociales, a saber, la gramática moral para entender el conflicto y la contraposición, partiendo de disposiciones morales y normativas y no solo utilitarias

(Honneth, 2010: 49). La manera como el autor entiende la lucha social, lo destaca: “se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que puede influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (Honneth, 1997: 196).

III

La posición de Honneth puede ser interpretada como una continuación de la *ética del discurso* de Jürgen Habermas, en la cual la pretensión de universalidad solo puede ser en un nivel formal y procedimental. Podría decirse que la gramática moral de los conflictos de Honneth apunta hacia una ética sustantiva que depende de cierto contenido material de preferencias subjetivas o de determinados contextos. Como sugiere Gandler (2012), substancialización, psicologismo y etnocentrismo acechan este esquema teórico. Pero habría que tener en consideración que Honneth está pensando en el modelo Hegel-Mead, con relación a un reconocimiento posconvencional y que ahí ya existe una limitación, pues no todos los conflictos se tejen en sociedades que han interiorizado el respeto y la decencia en sus relaciones inter-subjetivas: no es lo mismo padecer agravios en el norte del mundo que hacerlo el en sur.

Los ultrajes y el desprecio hacia las mujeres, los indígenas, los homosexuales, los jóvenes, los campesinos, los trabajadores urbanos, las niñas y niños, los colonos o los inmigrantes tienen un doble carácter problemático en lugares donde no existe una sociedad civil fuerte, una estructura jurídica eficaz; donde no hay un esfuerzo constante por disminuir las asimetrías políticas y económicas; donde lo que hay es impunidad, violencia estructural, racismo, exclusión sistemática y violaciones constantes a los derechos humanos. Con todo,

habría que tomar la sugerencia de Honneth en términos metodológicos. La insistencia desde esta filosofía social por perfilar un referente empírico o fáctico de los sentimientos de desprecio, permite al trabajo de Honneth abrirse hacia el quehacer de diferentes disciplinas (psicología, sociología, derecho, antropología, ética), desde las cuales se podrían sentar las bases para un estudio interdisciplinario sobre las dinámicas del desprecio y los potenciales normativos para la acción. Al no desechar el punto de la lucha económica y cultural, sino subsumirlas a la cuestión moral, el trabajo de Honneth abre las posibilidades para que todas las luchas por la vida humana se integren.

Por señalar un ejemplo, la vida material y moral de lo que en América Latina se ha denominado *pueblo* o los *pobres de la tierra*, contiene un fuerte componente de agravio causado por el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo, las dictaduras civiles y militares, la institucionalización del desprecio y, actualmente, la globalización neoliberal. En los últimos años, etnias, mujeres, pobladores urbanos, ecologistas, campesinos, jóvenes, homosexuales, estudiantes, amas de casa, sindicalistas, etc. se han identificado en sus diferentes luchas, no solo a causa de conflictos socioeconómicos o culturales, sino también por el grado de indignación al que llegan a causa de las acciones del sistema económico, político y militar imperante en casi todo el mundo. Es en la base moral donde comienzan a sentirse estos indignados como una reserva social que se resiste conjuntamente ante la negativa del poder (cualquiera que este sea) y busca democratizar las relaciones sociales del continente. Es esta, a todas luces, una lucha por el reconocimiento del pueblo.

Esta idea de pueblo (y no las de *ciudadano* o *sociedad civil* que, desde Locke hasta Habermas, habían imperado en la filosofía política europea), la que ha expresado José Martí, Sandino, Mariátegui, Fidel Castro, García Márquez, Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire, Enrique Dussel, Pablo

González Casanova y otros representantes del pensamiento latinoamericano, es la que nos otorga la posibilidad de evitar una substancialización de la lucha por el reconocimiento. Hablar de pueblo también nos permite superar las políticas mínimas o las teorías de la democracia limitada que intentan resolver las contradicciones sociales solo de manera formal. Un pensador latinoamericano afín a las ideas que aquí defiendo es Boaventura de Sousa Santos (2003). El autor ha sostenido la idea de que la construcción de un nuevo paradigma en las relaciones locales, nacionales y transnacionales debe basarse en los principios de redistribución (igualdad) y reconocimiento (diferencia) y presentarse como una alternativa frente a la expansión del fascismo social que ahora impera en el mundo capitalista. Su trabajo es especialmente valioso, sobre todo en el sentido de que genera conocimiento contextualizado acerca del reconocimiento desde América Latina y no desde la Europa que observa Honneth.

En cuanto a la sugerencia metodológica de la teoría crítica de Axel Honneth, conviene ejemplificarla en un caso concreto, con miras a fortalecer el esbozo de la teoría crítica para los indignados y puntualizar los límites del eurocentrismo de Honneth. Tomo los sucesos sociales y políticos ocurridos entre 1973 y 1984 en una colonia urbano-popular del sur de Guadalajara: Lomas de Polanco.⁵ Esta colonia fue producto, no sin contradicciones, de una serie de convergencias como: a) el convenio entre el Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario (Imdec) y Casa Loyola para evangelizar, concienciar y organizar a los habitantes de la colonia Santa Cecilia (en el oriente de Guadalajara) y la creación de un taller de metodología social impartido por jesuitas y religiosas del Sagrado Corazón en el año 1971;

5. Sobre algunas consideraciones de la colonia en ese periodo, véase Ramírez Sáiz (1994: 9-15).

b) el traslado del noviciado de los jesuitas, anteriormente situado en Puente Grande, Jalisco, a Lomas de Polanco a principios de los años setenta; c) el trabajo de comunidad cristiana que realizaban en el lugar las religiosas de María Reparadora; d) el discurso de la teología de la liberación de esos años; e) los documentos eclesiales de la época (el Concilio Vaticano II, la Iglesia de los laicos; el documento de Puebla) y el apoyo parcial del obispado de José Salazar (1970-1987) a las comunidades cristianas de la región; f) las necesidades individuales y colectivas de los colonos, en cuanto a reivindicaciones económicas y psicológicas; y, por último, g) las organizaciones políticas y sociales que por ese periodo estuvieron presentes en Lomas de Polanco.

En ese tiempo existió una relación eclesial, política y social entre la comunidad articulada en Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y los jesuitas que trabajaron pastoralmente durante esos años. Las cosas fueron claras desde un principio para una parte de ellos: los jesuitas llegaron a Lomas de Polanco a llevar la compasión como se los demandaba su fe y no a transformar políticamente el entorno. Sin embargo, movidos por la situación y los discursos del momento, iniciaron un trabajo pastoral que configuró un tipo de concienciación popular que se conectó con los anhelos de justicia distributiva (pavimentación, registro de escrituras, limpieza pública, atención social por parte del municipio a la colonia) de los colonos. De esta manera, fe y política comenzaron a entremezclarse.

Las creencias motrices de fe y justicia que llevaban los jesuitas hicieron eco en la vida socio-psicológica de los miembros de la CEB. Sus miembros recibieron una fuente de inspiración religiosa para hacerse conscientes de sus vidas tejidas en la precariedad y en el agravio y así impulsar un cambio personal en ellas, el cual incluyó su interés por el bienestar de la colonia. No obstante, los retiros y los grupos de reflexión de las CEB solo permitieron proyectar la utopía

de la comunidad fraternal universal del cristianismo, pues, aunque los colonos pudieron haber vinculado su compartido sentimiento de menosprecio a la acción de las autoridades, esto nunca se expresó.

Los miembros de las CEB siempre vieron a los jesuitas como una autoridad definida esencialmente benigna; los actores que acudían a estos siempre aparecieron como sujetos de compasión con poca autonomía moral; cualquier resistencia individual resultaba un fracaso, porque el dominado siempre termina aceptando el escenario que le proyecta la autoridad legítima. En este trabajo estoy convencido de que el apoyo social entre los agraviados hace factible la lucha por la autonomía moral y la reivindicación, y que esta última es necesaria para comprender mejor las injusticias y visualizar un horizonte político justiciero. Sin embargo, lo anterior solo logra salir a la luz a través de un proceso de reconocimiento entre los implicados, así como la crítica al desprecio moral que sienten. Las ideas que aquí esbozo suponen que una teoría crítica podría ser capaz de explicar las condiciones psíquicas, sociales y culturales de los procesos por los cuales los grados de indignación de los sujetos agraviados pasan a ser juicios morales y acción política. La clave radica en sostener que los lazos sociales son efectivos para contrarrestar la autoridad y ganar autonomía moral, en la medida en que los sujetos se dan cuenta de su sufrimiento, perciben y definen su situación como producto de una injusticia.

Este esbozo construye una gramática moral contra los agravios y da razón del futuro humano de quienes padecen injusticias; mismo que se hace colectivamente, en principio, venciendo la dependencia hacia cualquier autoridad legítima o ilegítima que obstaculice la autonomía moral de los oprimidos. En este punto es donde estaría el trabajo interdisciplinar de las ciencias sociales y la filosofía, al lado de la racionalidad y los sentimientos del agraviado.

De los tres patrones del reconocimiento propuestos (amor y amistad, derecho y autonomía, solidaridad y valoración social), en Lomas de Polanco solo se logró el primero y ello está evidenciado en la intuición afectiva de fraternidad narrada por los colonos y los jesuitas como base fundamental de las CEB;⁶ lo cual es comprensible, en buena medida, porque las CEB de Lomas de Polanco promovieron conversaciones motivacionales y personales a colonos provenientes de una vida dañada, por lo que la función del contenido evangélico cumplía su papel prometiendo una compensación metahistórica que iniciaba en la vida terrenal. Aquí el sentimiento de compasión y apoyo mutuo no fue suficiente para comprender la estructura del agravio social y rebelarse con mayor contundencia. Aunque existían sentimientos de indignación, estos fueron canalizados por la palabra religiosa y no por la vía política. La gramática del Evangelio por sí misma no fue capaz de brindar elementos para que las distintas experiencias de agravio fueran argumentadas más allá de la compasión religiosa.

Este caso ofrece indicios de que los estudios sobre movimientos sociales deberían abordar el fenómeno de la resistencia social no solo desde el interior del movimiento (ya publicitado y enmarcado en el complejo de las convergencias, organicidades, combinaciones y diseños viables de alternativas), sino desde el conocimiento previo con bases empíricas, desde el potencial psicológico, social y pedagógico (Freire, 2001) que los indignados poseen para su emancipación. La tesis que aquí se discute sostiene que en buena medida el conocimiento del grado de fortaleza de los lazos

6. El autor de este artículo cuenta con entrevistas realizadas a los colonos y jesuitas que participaron en estos eventos. Pese a ello, por el momento no fue posible disponer del material, debido a que se está analizando y sistematizando para el proyecto de investigación del Departamento de Salud Psicología y Comunidad del ITESO: *Lazos sociales, la reconstrucción del tejido social en Lomas de Polanco*.

sociales y la autonomía moral es indispensable para pensar una liberación realista de los oprimidos.

En suma, el esbozo de una teoría crítica para los indignados inspirado por Axel Honneth no termina con la exposición de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones; tampoco en una gramática sobre la indignación hecha desde la academia y el contexto europeo y sin los indignados. La crítica al agravio moral no tendría porque ser un discurso relativo a cuestiones de justicia liberal, sino un dispositivo teórico a construir en favor de las víctimas, cualquiera que sea el estadio en que estas se encuentren, sea en escenarios publicitados, en la esfera política o en ninguno. En otras palabras, bajo el enfoque aquí presentado, una teoría crítica sobre el reconocimiento no sería una ética del discurso sino un saber teórico sobre los potenciales emancipativos de los indignados que luchan por la democracia⁷ en su aspecto moral, psicológico y pedagógico. El sujeto de estudio sería el pueblo en su experiencia concreta y no solo los sujetos de derechos abstractos, como lo han sido el ciudadano y la sociedad civil. Así, las experiencias de sufrimiento pasarían de los escenarios contraculturales (donde regularmente las confina el poder estatal o la clase dominante) a ámbitos de comunicación pública, en donde el reconocimiento moral jugaría un papel político real para el cambio y la transformación social. ☰

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2013

Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2013

7. La democracia entendida como el acceso a la reproducción, desarrollo y cuidado de la vida.

- Correa Molina, Matías (2012). *Sobre Charles Taylor y algunos problemas relativos a la política del reconocimiento*. Recuperado de: <http://www.ubo.cl/icsyc/wp-content/uploads/2011/09/7-Correa.pdf>
- Freire, Paulo (2001). *Pedagogía de la indignación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Friedman, George (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, Stefan (2012). Perspectivas actuales de la teoría crítica en México y Alemania. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 53(XIX), pp. 33-56.
- Grueso Delfín, Ignacio (2008). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. En *Praxis Filosófica*, 27, pp. 49-71.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel y Nancy Fraser (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata/Fundación Paideia Galiza.
- Honneth, Axel (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE/UAM.
- (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Ignatieff, Michael (2005). *El mal menor: ética política en una era de terror*. México: Taurus.
- Jay, Martin (1991). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social: 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Bibliografía

- Bibliografía**
- Mardones, José María (1979). *Dialéctica y sociedad irracional: la teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Margalit, Avishai (1997). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (1993). *Espríitu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.
- Moore, Barrington (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2011). *Indignados*. México: Ediciones Bola de Cristal.
- Rodríguez Genovés, Fernando (2004). La indignación: la contrariedad de una emoción. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 34. Recuperado de: <http://nodulo.org/ec/2004/n034p07.htm>
- Ramírez Sáiz, Juan Manuel y Héctor Nuncio Hermosillo (1994). *Entre la Iglesia y la izquierda: el Comité Popular del Sur*. México: Universidad de Guadalajara.
- Rusconi Gian, Enrico (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá: ILSA.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan (2011). *Vivir solos juntos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Thompson, E. P. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad pre industrial*. Barcelona: Crítica.
- Villegas de Posada, María Cristina (2004). La acción moral. Contraste entre las explicaciones motivacionales dadas por la filosofía y la psicología. *Revista de Estudios Sociales*,

18. Recuperado de: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/353/view.php>
Wiggershaus, Rolf (2010). *La Escuela de Francfort*. México: FCE/UAM.

Bibliografía