

J. HABERMAS, A. HONNETH Y LAS BASES NORMATIVAS DE LA TEORÍA CRÍTICA¹

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

josemanuelrom@gmail.com

RESUMEN

Este artículo pretende poner de manifiesto el modo común a Habermas y Honneth de afrontar la cuestión de las bases normativas de la crítica social y de la teoría crítica de la sociedad. En estos autores puede explicitarse una conexión entre una estrategia formal, cuasi-transcendental, que aspira a reconstruir los parámetros que actúan como condición de posibilidad universal de la crítica social, y una concepción de la modernidad como proceso histórico que produce la diferenciación y decantación de tales parámetros normativos. Tal concepción acaba confiriendo un carácter normativo a la historia moderna occidental, lo cual posee graves consecuencias para el alcance crítico de sus respectivas teorías sociales.

Palabras clave: Habermas, Honneth, Teoría Crítica, Modernidad

ABSTRACT

This article pretends to explain Habermas' and Honneth's way to deal with the matter of the normative basis of social criticism and critical social theory. In them, it is possible to show a connection between a formal quasi-transcendental strategy that pretends the reconstruction of the parameters that act as the condition of universal possibility of social criticism, and a conception of modernity as a historical process that produces the differentiation of those normative parameters. This conception ends up lending a normative character to modern western history, which has serious consequences for the critical scope of their respective social theories.

Key words: Habermas, Honneth, Critical Theory, Modernity

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de Ciencia e Innovación. investigación HUM2007-61018/FISO del Ministerio de

Desde la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*² (1981), la concepción de la modernidad y de la sociedad moderna de J. Habermas ha sido cuestionada, incluso desde posicionamientos que se ubican en el interior mismo de la teoría crítica, por su incapacidad para realizar una crítica a fondo de la estructura económica capitalista y de las relaciones de explotación y dominación que genera³. Compartiendo estas críticas⁴, lo que me propongo aquí no es una problematización de tal o cual tesis de la teoría social de Habermas, sino mostrar cómo las insuficiencias críticas de su teoría de la sociedad moderna son explicables a partir del modo en que este autor plantea y pretende resolver el problema de las bases normativas de la teoría social crítica. Aquí no se va pretender basar el deficiente alcance crítico de su teoría social en sus opiniones políticas personales (de hecho, creo que se puede sostener que tanto Habermas como Honneth son personas que, en lo político, están situados a la izquierda de sus propias teorías) o en los avatares de su biografía, sino en su modo de concebir los fundamentos filosóficos-normativos de su teoría, en concreto en la manera de formular la cuestión de la normatividad de la crítica y el tipo de estrategia teórica adoptada para afrontarla. Lo que se va a intentar aquí es definir la coherencia interna del planteamiento de Habermas, en la que hay que ubicar su problemática concepción de la modernidad y de la sociedad moderna.

Respecto a esta tarea, resulta de utilidad tener en cuenta la evolución teórica de A. Honneth, quizá el discípulo de Habermas más visible en el plano institucional, sobre todo la plasmada en el periodo que abarca desde su tesis de habilitación, *La lucha por el reconocimiento*⁵, y su reciente discusión con N. Fraser⁶. Su tesis doctoral, *Crítica del poder* (edición original en 1985), obra ciertamente desigual por lo que respecta a su nivel de discusión con los autores con los que polemiza, realizó en sus primeros capítulos una lectura de Horkheimer, Adorno y Foucault desde parámetros interpretativos que podríamos calificar de habermasianos ortodoxos y comparte con las interpretaciones de Habermas de otros autores su mismo reduccionismo. Efectivamente, se atribuye

² Ver J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.

³ Importantes críticas a la teoría de la sociedad de Habermas han sido las de A. HONNETH, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2009, capítulos 8 y 9; Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992, págs. 165-192 y G. BOLTE (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg: Zu Klampen, 1989.

⁴ Ver mi trabajo "Progreso, eterno retorno y otras paradojas de la modernidad. Para una discusión con J. Habermas", en O. KOZLAREK (coord.), *De la Teoría Crítica a la crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007, págs. 19-42.

⁵ Ver A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997 (edición original en 1992).

⁶ Ver N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, 2006 (edición original en 2003).

a estos autores de principio una concepción de la acción centrada en la relación sujeto-objeto que les conduciría a descuidar la relevancia teórica de la relación intersubjetiva, sobre todo de las relaciones conflictivas. Sin embargo, en la tercera parte de la obra, Honneth se atrevió a una discusión con el planteamiento de Habermas que parecía prometer una revitalización del alcance crítico de la teoría social de raigambre francfortiana. Pues efectuó un duro cuestionamiento de la asunción por parte de Habermas de la teoría de sistemas y le contrapuso la noción de conflicto social como categoría central de una teoría social crítica aún por articular. Sin embargo, de *La lucha por el reconocimiento* hasta la actualidad, la deriva del pensamiento de Honneth le ha llevado, como vamos a ver más adelante, a reproducir determinadas opciones y estrategias teóricas de su maestro, hasta articular un tipo de teoría social que, por sus analogías con la de Habermas, permite poner a la vista la estructura interior que comparten: un determinado modelo, internamente coherente, de afrontar la cuestión de la normatividad de la crítica, que aparece así como característico o prototípico de las generaciones más recientes de la teoría crítica francfortiana.

Sin duda fue Habermas quien desde los años 60 del siglo XX puso a la orden del día como tema central de reflexión para la teoría crítica la necesidad de confrontarse con la cuestión de sus bases normativas. Esta cuestión se constituyó con el tiempo, sobre todo después de la muerte de Adorno, en uno de los ejes centrales en los que se articuló el distanciamiento de Habermas respecto a la primera generación de la teoría crítica (fundamentalmente, de Horkheimer, Marcuse y Adorno). Ésta, presa del paradigma filosófico centrado en la relación sujeto-objeto, habría desatendido la relevancia teórica de la dimensión de la intersubjetividad humana y habría sido incapaz por ello de responder adecuadamente a la pregunta por las bases normativas de su trabajo teórico. Esto la habría hecho adoptar diversas formas de criptonormativismo (al igual que otros autores pretendidamente críticos como Foucault o Derrida), es decir, la sustentación de sus teorías sobre veladas bases normativas no racionales y no universalizables⁷. Habermas pretende, en cambio, confrontarse conscientemente con la cuestión de la normatividad base de la crítica y resolverla en el marco del nuevo paradigma filosófico intersubjetivo, definido por el giro lingüístico y hermenéutico gestado

⁷ Cfr. la crítica de Adorno, Horkheimer, Derrida y Foucault Madrid: Taurus, 1989, págs. 135-162, 197-253 y 285-349.
en J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*,

en la filosofía durante el siglo XX. Pues bien, la deriva de la obra de Honneth permite reconocer, a partir de sus analogías y continuidades respecto a Habermas, los contornos de una estrategia definida y coherente de afrontar la problemática de las bases normativas de la teoría social crítica, que vamos a poner de manifiesto aquí de manera sintética, atendiendo a las implicaciones problemáticas que tal modo de afrontar la cuestión tiene para el alcance crítico de las teorías sociales de ambos autores. Naturalmente, no estoy sosteniendo que Habermas y Honneth compartan la misma teoría social. Lo que pretendo es comprender el déficit crítico de sus teorías a partir del modo, análogo en ambos autores, de afrontar la problemática de las bases normativas de la crítica.

Lo característico del modelo de Habermas y Honneth es confrontarse con la cuestión de las bases normativas de la crítica social en términos que podríamos calificar en principio de *formales* y *transcendentales* (aunque estos autores prefieren emplear el término *cuasi-transcendental*). Ellos se preguntan, al modo kantiano, por las condiciones de posibilidad, necesarias y válidas universalmente, de la crítica⁸. Es decir, defienden que la pregunta por las bases normativas de la crítica debe ser planteada en términos de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la crítica, condiciones cuya validez debe tener un alcance universal (más allá de las diferencias culturales, por ejemplo) y sin las cuales resultaría inviable cualquier forma de crítica razonable en cuanto tal. El tipo de crítica que se pretende sustentar con ello sobrepasaría todo perspectivismo social, cultural e histórico. La estrategia teórica de Habermas y Honneth apuntaría a tematizar la *forma* de la crítica social como tal, su marco normativo de referencia y su procedimentalidad generales, más allá de las diferencias propias del plano empírico y más allá de la diversidad de perspectivas generadas por el entramado de tales diferencias. Tal concepto de crítica se ubicaría así por encima de toda perspectiva social, cultural o históricamente definida. Expone la forma que debe adoptar (y que de hecho adopta, aunque quizá los sujetos no lo sepan) la crítica social sustentada o razonable. Remite a un procedimiento al que *cualquiera* puede acudir (y acude de hecho) para efectuar críticas concretas de las realidades existentes.

⁸ En sus *Prolegómenos*, Kant expuso su estrategia teórica de la siguiente manera: respecto al “conocimiento por razón pura” sostuvo que “partiremos de que tal conocimiento racional, sintético, pero puro, es real; pero entonces debemos, sin embargo, investigar el fundamento de esta posibilidad, y preguntar cómo es posible este conocimiento, para poder estar en condiciones de determinar, a partir de los

principios de su posibilidad, las condiciones de su uso, y la pretensión y los límites de éste. (...) El método analítico (...) significa solamente que se parte de lo buscado como si fuera dado, y se asciende a las condiciones, sólo bajo las cuales ello sería posible.” I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo, 1999, págs. 65-7.

En el caso de Habermas, su reflexión sobre las bases normativas de la crítica se lleva a cabo en el marco de lo que en los años setenta denominó pragmática universal, la cual más tarde quedará integrada en su posterior teoría de la acción comunicativa⁹. Se trata de una teoría que explicita las condiciones de posibilidad de la interacción lingüística orientada al entendimiento. Entre tales condiciones, tematiza una serie de pretensiones de validez (pretensiones de verdad, de corrección y de veracidad) que el hablante no tiene más remedio que hacer efectivas si aspira a que su aportación a un diálogo orientado al entendimiento pueda ser aceptada o rechazada atendiendo sólo a razones y argumentos. Estas pretensiones tienen la característica de que trascienden el contexto empírico concreto en que son realizadas y aspiran a una validez universal más allá de las diferencias contextuales. Junto con otras condiciones de la comunicación orientada al entendimiento (p. e., la suposición de que nuestros interlocutores actúan libremente, de que aceptan o rechazan los argumentos en juego sólo en virtud de su peso racional, de que existe simetría entre los interlocutores...), permiten constatar que a los diálogos realmente existentes les es inherente una dimensión de idealizaciones o de remisiones ideales inextricable. La tesis de Habermas es que en cada interacción comunicativa concreta orientada al entendimiento realizamos necesariamente una serie de idealizaciones en un movimiento por el que anticipamos las condiciones de una comunicación libre de distorsiones y coacciones. Es decir, en los diálogos efectivos anticipamos las condiciones de una situación ideal de habla. Y es a partir de tal situación libre de coacciones que podemos de hecho afrontar críticamente las situaciones reales de habla: “la crítica (...) se orienta por el concepto de un acuerdo ideal y se atiene, por tanto, al principio regulativo del habla racional”¹⁰. La situación ideal de habla es algo necesariamente anticipado en los diálogos reales. Se trata de una idea que, como un principio regulativo, orienta la conducta ética de los interlocutores entre sí de cara a hacer efectiva la comunicación y actúa como baremo normativo de la crítica, como la situación lograda desde la cual pueden diagnosticarse los obstáculos que impiden de hecho la consecución de un acuerdo válido en un contexto concreto. De esta manera, según Habermas, los parámetros normativos de la crítica, plasmados

⁹ Ver de J. HABERMAS, “¿Qué significa pragmática universal?”, en J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989, págs. 229-368; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos,

1990, págs. 494s; *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. 1, págs. 24-69 y 351-432.

¹⁰ J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pág. 303.

en la situación de habla libre de coacciones, serían inmanentes a las interacciones comunicativas orientadas al entendimiento; estarían presentes, en tanto que anticipaciones necesarias, en los actos de comunicación concretos. En resumen: la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de un diálogo orientado al entendimiento pone de manifiesto una serie de condiciones ideales de habla que tienen que ser efectivas en el modo de su anticipación necesaria por parte de los hablantes para que el diálogo sea exitoso. Tales condiciones definen una situación ideal de habla, en el sentido de una situación de habla libre de distorsión y coacción. Es tal situación ideal de habla la que sirve de criterio o baremo a la hora de criticar las situaciones de habla concretas y los consensos sustentadores del marco social que generan.

La pregunta por las bases normativas de la crítica se afronta así formulando la cuestión por las condiciones que hacen posible la actividad crítica como tal. Tales condiciones se encuentran, en el marco de la pragmática universal, en las condiciones mismas que hacen posible la interacción lingüística orientada al entendimiento. A la comunicación cotidiana orientada al acuerdo resulta inmanente una dimensión normativa (la remisión a las condiciones que harían posible un consenso sin coacciones) en la que Habermas quiere poner la base para la crítica social y para la teoría social crítica. Los parámetros normativos de la crítica se encuentran ya activos en la interacción comunicativa cotidiana, en la experiencia y conductas pre-teóricas de los hablantes. Pero tal normatividad, en tanto que condición de posibilidad de la comunicación humana, no tiene en consecuencia un estatuto socio-histórico, sino más bien *antropológico*. Sería tematizada en el marco de un planteamiento que debe ser calificado de antropológico transcendental¹¹, pues estamos ante la pretensión de reconstruir las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística humana en cuanto tal. La estrategia formal/cuasi-transcendental habermasiana conduce a su planteamiento con naturalidad al ámbito de la antropología, de manera que va a ser en una dimensión antropológicamente fundamental, como es la estructura de la comunicación lingüística humana en tanto que tal, donde se van a tematizar los parámetros normativos de la crítica social. Es, pues, una dimensión ahistórica y formal donde paradójicamente Habermas pretende encontrar la base normativa para la crítica de realidades socio-históricas concretas.

¹¹ Ver A. HONNETH, *Crítica del poder*, ed. cit., págs. 314 y ss.

En Honneth, la cuestión de las bases normativas de la crítica se plantea en el marco de su teoría del reconocimiento moral. De hecho, pretende que su teoría del reconocimiento puede proporcionar las bases normativas para la teoría crítica de la sociedad: Honneth se esfuerza por articular “una teoría crítica de la sociedad que intenta encontrar su fundamento normativo en el cumplimiento del reconocimiento mutuo”¹². En este contexto, sostiene que la crítica de los casos de reconocimiento fallido y, en general, de las situaciones en las que los individuos y colectivos sufren menosprecio moral, adopta como criterio normativo, aunque no siempre de forma reflexiva, “un concepto formal de vida buena”¹³ que sirve para diagnosticar cuándo una determinada situación imposibilita efectivamente la consecución de reconocimiento moral por parte de un individuo o colectivo. Según la teoría del reconocimiento de Honneth, la autorrealización (o vida que se realiza, que se logra [*gelingendes Leben*]¹⁴) tiene como condición de posibilidad la consecución por parte de los individuos de reconocimiento intersubjetivo en las diversas dimensiones de su vida. Es decir, las condiciones de posibilidad de la autorrealización (más allá de las diferencias sociales, culturales e históricas) vienen definidas por relaciones de reconocimiento, que vinculan al individuo con los demás sujetos y con el otro generalizado que es la sociedad. El concepto formal de vida buena del que habla Honneth hace referencia a la noción de autorrealización o vida lograda, definida a partir de las relaciones de reconocimiento. Es formal, pues abstrae de toda singularidad histórico-social y cultural para atenerse a unas condiciones que, aun estando definidas en términos de relaciones de reconocimiento (encarnadas, como vamos a ver, en las esferas del amor, del derecho y del aprecio social de la contribución que cada uno realiza a la sociedad en forma de trabajo) son propuestas como siendo válidas para cualquier sociedad y cultura y teniendo, pues, también un alcance antropológico. Las relaciones de reconocimiento tienen un carácter antropológicamente originario y fundamental¹⁵. Aunque las expectativas de reconocimiento de los individuos están histórica y socialmente condicionadas, la necesidad de reconocimiento,

¹² A. HONNETH, “El reconocimiento como ideología”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, 2006, n.º 35, pág. 130.

¹³ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, pág. 207.

¹⁴ Ver A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, pág. 58.

¹⁵ Como fundamento de las formas de reconocimiento intersubjetivo, que poseen ya en su planteamiento un estatuto

antropológicamente esencial, Honneth ubica un “modo ‘existencial’ de reconocimiento” antropológicamente aún más originario: “en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes.” A. HONNETH, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, págs. 51 y 81.

como tal, “representa una constante antropológica”¹⁶. Por ello, a mitad de los años 90, Honneth atribuyó la tarea de tematizar el concepto formal de vida buena, básico para poder diagnosticar las patologías sociales, a una “antropología formal débil”¹⁷. Al concebirse al ser humano como un ser que sólo alcanza su autorrealización individual a partir de la obtención de reconocimiento en las diversas dimensiones de su vida, se puede efectivamente tematizar el concepto de lo que sería la autorrealización humana en cuanto tal (a partir de una tematización de sus condiciones de posibilidad necesarias y de validez universal) y otorgarle el estatuto de criterio normativo para diagnosticar críticamente en todo tiempo y lugar los procesos de autorrealización fallidos, como aquellos en los que los individuos han carecido del reconocimiento necesario para su autorrealización en alguna o en todas las dimensiones de su vida.

Tenemos pues que el criterio normativo para la crítica se constituye en Habermas y Honneth a partir de una reconstrucción de las condiciones que harían posible una comunicación libre de coacciones y una autorrealización individual a partir de la obtención de reconocimiento. Esas condiciones definen una situación de habla y un concepto de vida buena o de autorrealización que servirían de criterio normativo para diagnosticar las situaciones problemáticas, criticables en tanto que imposibilitan el diálogo generador de acuerdos o la autorrealización¹⁸. Ahora bien, tanto Habermas como Honneth saben que una concepción tal de los parámetros normativos de la crítica, que apunta a un concepto normativo formal y universal, definido a partir de la abstracción de las diferencias socioculturales reales, se pone al alcance de la crítica que Hegel realizó al planteamiento moral kantiano. Efectivamente, Hegel podría reprocharles que un concepto formal tal, a pesar de su pretensión de validez universal, no tiene en cuenta (mejor: *no puede tener en cuenta*) las condiciones históricas reales en las que los sujetos tienen que poner en juego tal concepto normativo y que son esenciales para su efectividad histórica. Según Hegel, la postulación de un ideal que vincula a la voluntad moral como mera obligación es algo efectivamente abstracto, algo abstraído de sus condiciones históricas de realización¹⁹. Para Hegel el proceso de abstracción

¹⁶ A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., pág. 137.

¹⁷ A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ed. cit., pág. 69.

¹⁸ Cf. el reciente libro de M. ISER, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt

a.M.: Campus Verlag, 2008.

¹⁹ Ver por ejemplo G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1999, pág. 158 y ss. Expongo someramente los términos de esta crítica en *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson, Madrid: Síntesis, 2005, págs. 293ss.

de lo histórico concreto, en su diversidad temporal, social y cultural, implicado en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad de lo que sería un estado o situación que posee un carácter normativo con validez universal, conduce necesariamente, por su propia lógica, a perder la referencia a lo histórico concreto. La propia búsqueda de un concepto normativo de validez universal desencadena un proceder teórico que deja en el camino lo histórico concreto en su diversidad y facticidad.

Por ello, para tratar de sortear este problema, ambos autores conjugan su estrategia teórica formal con una determinada concepción de la historia moderna, en lo que podemos constatar su particular intento de pensar a Kant con Hegel. Ante la cuestión de cuál es el carácter, estatuto y relación con lo empírico del concepto normativo del que han reconstruido sus condiciones de posibilidad formales y universalizables, tanto Habermas como Honneth van a recurrir a una determinada concepción de la historia moderna como proceso de constitución, emergencia y diferenciación de los parámetros normativos que la reflexión formal (lo que en Habermas sería la reconstrucción racional²⁰ y en Honneth la antropología formal débil) había reconstruido como condiciones de posibilidad de toda crítica social²¹. En ambos autores, la modernidad es concebida como auténtico proceso de formación (de *Bildung*²²) que constituye, decanta y diferencia los parámetros que la reflexión había tematizado como constitutivos y posibilitadores de la crítica. En este sentido, afirma Habermas respecto a las concepciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico-estética que tematiza en discusión con Weber: “estos complejos de racionalidad que en términos de pragmática formal hemos derivado de las actitudes básicas y de los conceptos de mundo” remiten “exactamente a las tres esferas de valor que se diferenciaron en la modernidad europea”²³. La modernidad aparece así como constituyente de lo que ahora reconocemos mediante la reflexión teórica como normativo.

²⁰ Ver J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1996, págs. 31-55.

²¹ Honneth reconoce esto en el planteamiento de Habermas: “Si la pragmática universal es la teoría en la que Habermas desarrolla sus ideas concernientes a la estructura interna de la acción comunicativa sobre la base metodológicamente clarificada de un procedimiento reconstructivo, su aspecto sistemático lo va a ofrecer una teoría de la evolución social en la que el desarrollo de las sociedades se investiga siguiendo su lógica universal. La teoría de la evolución, en la que Habermas trabaja desde el comienzo de la década de los setenta, aparece como la contrapartida diacrónica de la dimensión sincrónica de la teoría de la acción

comunicativa”. A. HONNETH, *Crítica del poder*, ed. cit., pág. 415. Desde mi punto de vista, una consideración análoga a ésta puede realizarse respecto a la deriva del planteamiento del propio Honneth desde los años 90.

²² Como es sabido, en la filosofía de la historia de Hegel el concepto de *Bildung* ocupa un lugar central, pues concibe el proceso histórico en tanto que “Bildungsstufen des allgemeinen Geistes” (“etapas de formación del espíritu universal”). Ver G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, pág. 22 (traducción castellana: *Fenomenología del Espíritu*, Valencia: Pretextos, 2006, pág. 133).

²³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. I, pág. 312.

En el planteamiento de Habermas, es la racionalización moderna del mundo de la vida, con la diferenciación en su seno de las dimensiones del mundo, la sociedad y la personalidad, lo que permite que sean tematizables las diversas pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa (verdad, corrección y veracidad), se tornen reflexivas y objeto del discurso deliberativo. Conduce a consolidar a la acción comunicativa como el principio reproductor del mundo de la vida frente al peso de las tradiciones. Posibilita, en definitiva, que las pretensiones de validez y, en general, las idealizaciones normativas de la acción orientada al entendimiento se conviertan en instancias coordinadoras explícitas de los individuos en el mundo de la vida y se tornen reflexivas en su normatividad para los agentes, posibilitando a su vez que la situación de habla sin coacciones que anticipan pueda ser adoptada como criterio crítico para diagnosticar en su problematicidad las situaciones de habla distorsionadas y los pseudo-consensos que sustentan. La racionalización del mundo de la vida tiene además una relevancia central para la conformación de la sociedad moderna. Pues es la condición de posibilidad de la diferenciación respecto del mundo de la vida de los subsistemas económicos y administrativo estatal, en los que quedarían institucionalizadas la acción racional con respecto a fines. La modernidad es así un proceso marcado por diferenciaciones. Diferenciación en el mundo de la vida de las dimensiones del mundo, la sociedad y la personalidad, diferenciación correspondiente a ésta de las esferas de validez cultural de la ciencia, la ética posreligiosa y el arte autónomo y diferenciación, finalmente, entre mundo de la vida y sistemas (concretamente, la economía capitalista y la administración estatal burocrática)²⁴.

En Honneth la modernidad es también concebida como un proceso de decantación y diferenciación, en este caso, de tres esferas de reconocimiento, articuladas cada una de ellas en torno a un principio normativo propio²⁵. En la modernidad se habrían decantado tres principios normativos en torno a los cuales se vertebrarían las esferas de reconocimiento del amor, del derecho y de la valoración social de la aportación que hacemos a la sociedad en forma de trabajo²⁶. En el caso de la esfera del amor, su principio

²⁴ Ver J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, cap. VI.

²⁵ Ver A. HONNETH, "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser", en N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., págs. 126-148.

²⁶ En este punto hay una relevante diferencia, en la que no nos podemos detener aquí, entre el planteamiento de *La*

lucha por el reconocimiento, a medio camino entre el joven Hegel y Dewey, y la posición actual de Honneth, decantada hacia la concepción de Dewey, el cual propuso para esta forma de reconocimiento "el modelo de la división funcional del trabajo". Ver A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, ed. cit., págs. 148-159 y N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., págs. 109-148.

normativo prescribe el reconocimiento de los sujetos en su carácter de seres concretos afectivamente necesitados, frente al influjo distorsionante de estereotipos culturales objetivadores de determinados colectivos humanos. En el marco del derecho, se trata fundamentalmente del reconocimiento de los individuos como sujetos con los mismos derechos que los demás. En la esfera de la valoración social, se trata del reconocimiento de los individuos en virtud de su aportación a la sociedad en forma de trabajo. Para Honneth, esta diferenciación de esferas de reconocimiento a partir de la decantación, explicitación e institucionalización de estos tres principios normativos, establece esas condiciones que la reflexión en torno a la autorrealización individual había tematizado como sus condiciones de posibilidad necesarias y universalizables. Por ello puede Honneth sostener que sus “reflexiones psicológico-morales buscan, en realidad, una justificación cuasi-transcendental de la crítica en la estructura de la realidad social”²⁷, en concreto, en la estructura de “la sociedad capitalista en cuanto orden institucionalizado de reconocimiento”²⁸. El orden moderno de reconocimiento es así aquél que posibilita la autorrealización individual como tal, siendo por ello su validez generalizable a todas las culturas, pues su significado no está ligado sólo a la modernidad occidental sino al propio ser del hombre: su alcance es, de nuevo, antropológico: “las esferas de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable”²⁹. Tal orden define, en definitiva, un concepto de justicia válido universalmente. Una sociedad sería justa si establece las condiciones para que los individuos obtengan el reconocimiento que necesitan para su autorrealización en las diferentes dimensiones de su vida: en su vida íntima, como sujeto de derechos y como agente de una actividad productiva y socialmente útil.

Tanto en Habermas como en Honneth la modernidad es concebida como un proceso que, a posteriori, se nos aparece como habiendo alcanzado un *buen fin*, como habiendo cumplido su concepto, como culminando en un presente en el que por fin es posible tematizar y hacer efectiva la infraestructura normativa de la acción orientada al entendimiento o la normatividad de un orden de reconocimiento que posibilita finalmente la consecución de la autorrealización individual. Es cierto que no estamos

²⁷ A. HONNETH, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., pág. 182.

²⁸ A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en *op. cit.*, pág. 109.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 115.

aquí ante una filosofía especulativa de la historia, que entiende el proceso histórico en términos teleológicos y como necesariamente orientado a un determinado fin. Pero lo cierto es que la reconstrucción a posteriori que estos autores realizan de la modernidad confiere al presente de las sociedades occidentales el estatuto de cumplimiento y realización de la racionalización del mundo de la vida, de las esferas social y cultural y de la diferenciación de esferas de reconocimiento que hace posible al fin la autorrealización humana. Estamos ante una doble (y mutua) legitimación: del proceso histórico moderno, en tanto que constituyente y diferenciador de los parámetros normativos, y de la formación social presente, en tanto que en ella se efectúa y se cumple la diferenciación y racionalización que pone a disposición de los agentes los parámetros normativos para cuestionar los fenómenos de distorsión de la comunicación y las patologías sociales. En tanto que la modernidad occidental es la fuente de la normatividad, ella misma recibe un estatuto normativo. Esto tiene implicaciones a diversos niveles.

Si la modernidad se concibe como el proceso de decantación y diferenciación de los parámetros normativos de toda crítica posible y la sociedad moderna, consecuentemente, se postula como institucionalización de tales parámetros, entonces resulta claro que carecemos de todo principio normativo al que remitirnos para criticar la modernidad y la formación social que es su resultado. Las diferenciaciones modernas de esferas de validez cultural y de sistemas y mundo de la vida (en Habermas) y de esferas de reconocimiento moral (en Honneth) resultan así, desde sus planteamientos, *incriticables*: pues los parámetros de que disponemos, según estos autores, para la crítica han sido ya delimitados y han devenido reflexivos en tales procesos. Aquí alcanzamos la paradójica conclusión de que si bien la sociedad moderna diferenciada en sistemas y mundo de la vida o en esferas de validez cultural, por un lado, y por otro, en esferas de reconocimiento moral, es, según Habermas y Honneth, un producto histórico y, como tal, contingente, en sus respectivos planteamientos la sociedad moderna ya no aparece más como histórica, como cuestionable y transformable en una dirección justa mediante la praxis política.

De este otorgamiento de un estatuto normativo a la modernidad occidental se deriva también el problema de la adopción expresa de una forma de eurocentrismo que considera que el tipo de dinámica histórica reconstruible en determinados países occidentales es

modélica y normativa para el resto de las regiones del globo³⁰. Como ha sostenido O. Kozlarek, la posición de Habermas “pone de manifiesto un problema esencial: el cosmopolitismo abstracto en el momento de concretizar tiende siempre a absolutizar lo particular de lo propio”³¹. Esta consideración del tipo de evolución de los países occidentales como patrón normativo para el resto del mundo es paradójico como las demás formas de eurocentrismo: pues descuida que tal patrón evolutivo no es desligable de la posición hegemónica que los países de Europa occidental tuvieron en el sistema-mundo desde el siglo XV al XX, su constitución en potencias coloniales e imperiales que llegaron a dominar casi la totalidad de la superficie del planeta. Considerar la dinámica evolutiva de Europa occidental durante la modernidad abstrayendo del modo en que se benefició de esta posición de dominio respecto al resto del planeta, conduce a construir un modelo evolutivo formal y presuntamente válido en sí para cualquier país del globo, sin tener en cuenta la diferencia entre las condiciones reales en que tal dinámica fue posible y las condiciones en que los países “periféricos” deberían implementar tal modelo en el presente. Pero, además, de esta forma, al postular el patrón evolutivo occidental como válido para toda otra región del globo, se está reproduciendo, incluso con sorna, en un plano simbólico, una lógica colonial sobre estas regiones, al presentarles como normativo el modelo de evolución social de las antiguas metrópolis.

La cuestión que se puede plantear ante lo dicho hasta ahora es dónde reside el problema, más allá de la susceptible sensibilidad de las ex-colonias, de que se sostenga que o bien la racionalización del mundo de la vida y la diferenciación de esferas en el plano cultural y social o bien la diferenciación de esferas de reconocimiento moral posee un estatuto normativo válido para todas las sociedades del planeta. De esta cuestión, compleja y con múltiples facetas, voy a tratar sólo un aspecto ya apuntado al comienzo: voy a ocuparme del estatuto que en estas teorías de la modernidad y de la sociedad moderna como emergencia y encarnación, respectivamente, de patrones evolutivos normativos se atribuye a la estructura económica capitalista y a los hábitos, valores y formas de pensamiento intrínsecamente vinculados con ella. Desde mi punto de vista, tanto

³⁰ R. Fernet-Betancourt ha cuestionado abiertamente el eurocentrismo tanto de la primera como de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort; ver su obra *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brou-

wer, 2001, págs. 273-284.

³¹ O. KOZLAREK, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México: Editorial Driada/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pág. 233.

Habermas como Honneth incluyen al capitalismo entre las dimensiones normativas de la modernidad. En el caso de Habermas, como sistema diferenciado respecto del mundo de la vida, esencial para la reproducción de las sociedades complejas modernas. Se podría sostener que en Habermas la justificación del capitalismo es *funcionalista*: en tanto que sistema autorregulado, imprescindible para la reproducción material de sociedades tan complejas como las modernas, ya no coordinables a través de la frágil acción comunicativa. En el caso de Honneth, y coincidiendo en parte con Habermas, como dimensión fundamental de la reproducción material de las sociedades modernas (aunque no como sistema diferenciado) que, además, resulta justificable desde el orden moderno de reconocimiento, pues una de sus esferas de reconocimiento es la de la valoración social de la aportación (que, por definición en una sociedad con división del trabajo, es diferencial) que cada uno realiza a la sociedad en forma de trabajo, lo cual es constitutivo del modo en que en la sociedad capitalista se legitima la distribución desigualitaria de riqueza y prestigio.

Las concepciones de la sociedad moderna de Habermas y Honneth justifican como normativa para el resto del planeta una formación social de tipo capitalista, en tanto que el capitalismo es constitutivo del patrón evolutivo definidor de la modernidad occidental. Ni en Habermas ni en Honneth el capitalismo como tal es criticable desde los parámetros normativos que la modernidad, en cada uno de sus planteamientos, habría decantado y diferenciado. Desde tales parámetros sólo podrían criticarse los excesos del capitalismo: su extrapolación respecto de los límites sistémicos que le corresponden y su consiguiente colonización del mundo de la vida o su generación de patologías sociales en forma de objetivación de determinados individuos y colectivos que les imposibilita la obtención de reconocimiento. De este modo, la teoría crítica, en una sorprendente deriva, se muestra como incapaz de criticar a fondo la estructura económica existente, se manifiesta así como una teoría *acrítica* del capitalismo.

La tesis que quiero defender es que esta deriva acrítica de la teoría crítica actual es un resultado (desde mi punto de vista, necesario) del *formalismo* y de la estrategia de pensamiento, que podríamos llamar, en sentido laxo, transcendental, con los que afrontó la cuestión de los parámetros normativos de la crítica. Formalismo y filosofía de la historia legitimadora de la modernidad y de la sociedad moderna forman un complejo, un entramado, que resulta necesario romper. La orientación formalista de la teoría

crítica (su búsqueda de las condiciones de posibilidad universalmente válidas de la crítica social) muestra ir de la mano (posiblemente de manera necesaria) de una concepción de lo histórico que recoge lo peor de Hegel: su legitimación de la modernidad burguesa. Es un fenómeno significativo que el formalismo transcendental, que supuso en Kant la culminación de la filosofía moderna, desemboque en la incapacidad para una crítica en profundidad del capitalismo y culmine blindando a la modernidad occidental respecto a toda crítica. En consecuencia, lo problemático aquí es ese ensamblaje de formalismo (de matriz kantiana) y concepción de la modernidad como proceso de formación (de reminiscencias hegelianas) que caracteriza a los nuevos desarrollos de la teoría crítica y que parece ser el núcleo problemático de la deriva acrítica y abiertamente eurocéntrica de sus más relevantes representantes.

Respecto a tal problemática, la discusión que se necesita debe realizarse en un nivel en que convergen lo teórico-filosófico y lo político. La cuestión que se plantea se puede formular así: ¿cabe pensar de otro modo la base teórico-filosófica y normativa de la teoría crítica, más allá del entramado de formalismo y filosofía de la historia de consecuencias perversas para la crítica social? ¿Cabe repensar las bases de la teoría crítica en términos *perspectivistas* (un perspectivismo de tipo ético-político, sustentado en el carácter fracturado de la formación social en posiciones antagónicas confrontadas³²), en términos *historicistas* (en el sentido que posee en los cuadernos de la cárcel de A. Gramsci³³) y en términos *plurales* (teniendo en cuenta la diversidad cultural del planeta, que conduce a postular la necesidad de un diálogo y discusión entre las diversas tradiciones críticas)?³⁴ ¿Podría sintetizarse todo ello planteando la cuestión de si cabe repensar un modelo de teoría crítica que asuma radicalmente la *historicidad* (de su objeto, del sujeto de la crítica y de la propia teoría)?³⁵

³² Me remito a las importantes reflexiones de M. Foucault sobre este tema, ver su obra *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1990, págs. 11-33.

³³ Ver A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, México: Era, 1986, vol. IV, págs. 111-350.

³⁴ Sobre la posibilidad de un pluralismo crítico ver el libro colectivo editado por O. KOZLAREK, *De la Teoría Crítica a la crítica plural a la modernidad*, ed. cit.

³⁵ En uno de los textos más maduros del pensamiento crítico en nuestro país, a pesar de ser una obra juvenil de su autor, *Raó i marxisme* de G. Vilar, se afronta la problemática de la razón en unos términos con los que converge nuestro planteamiento de la cuestión de las bases normativas de la crítica: “la razón es histórica, es decir, concreta. [...] O

sea, la razón se encuentra ligada indisolublemente a los intereses de diversa índole de los individuos y de la sociedad. La principal consecuencia de eso es que se hace imposible una determinación general (universal) del concepto de razón (de la racionalidad) [...]. A toda determinación de la razón como invariante” se le puede reprochar que “son abstractas y no nos explican nada concreto, o sea, que son formales. [...] Para decirlo brevemente: no es posible una teoría de la racionalidad.” Y más adelante: “En el presente, la razón se encuentra con el problema *concreto* de la existencia de la lucha de clases [...]; por tanto la razón *ha de* tomar partido (si quiere ser racional), *ha de* decidirse por determinados valores (en base al conocimiento de la realidad, si quiere ser racional) y lo ha de hacer públicamente (si quiere

R. Pippin apunta en esta dirección cuando refiere los dos modos en que la tesis de la historicidad puede convertirse en un aspecto de una teoría crítica. En primer lugar, como una teoría que encuentra en la historia acontecida la formación de las condiciones de la interacción humana lograda. Esta concepción implica una “aproximación formal” que “sólo puede ofrecer los estándares más generales y abstractos de la valoración histórica”, lo cual conduce, por ejemplo, “a condenar la inconsistencia formal de la religión de Estado, la esclavitud o la tiranía, pero se queda perpleja respecto a instituciones históricas como la propiedad privada o las formas de trabajo”³⁶. En segundo lugar, para Pippin una teoría crítica puede asumir la tesis de la historicidad permaneciendo radicalmente histórica, centrándose en “lo que las condiciones presentes mismas, comprendidas o recordadas históricamente, revelan sobre las potencialidades de negación”. En este caso, pues, “no hay estándares eternos, ni de tipo formal ni substantivo”³⁷. Pippin atina en lo fundamental al plantear, como esencial para la teoría crítica actual, la contraposición entre un modelo de teoría crítica formalista y un modelo que asume radicalmente la historicidad y se asume en términos puramente históricos. Esta disyuntiva define tanto los parámetros de una discusión de largo alcance como la dirección y tareas para un trabajo teórico complejo y arriesgado: ambos reciben su necesidad de un estado de cosas que ahora más que nunca requiere de una iluminación crítica con pretensión de radicalidad que no se deje hipotecar de principio por presupuestos teóricos que han mostrado claramente su improductividad política.

ser racional). En este sentido, pues, toda razón es ideológica y no-universal.” G. VILAR, *Raó i marxisme*, Barcelona: Editions 62, 1979, págs. 181-2.

³⁶ Ver R. B. PIPPIN, “Marcuse on Hegel and Historicity”, en *The Philosophical Forum*, vol. XVI, N° 3, 1985, pág. 202.

³⁷ *Ibidem*, pág. 201.