

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



**CRÍTICA Y NORMATIVIDAD EN LA ESCUELA DE FRANKFURT.
HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO DE JÜRGEN
HABERMAS**

TESIS DOCTORAL
Presentada por
CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE
Dirigida por
DR. JESÚS CONILL SANCHO

VALENCIA, 2018

A mi hermana

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introduction	11
Parte Primera	19
Capítulo I: contextualización socio-política	21
Introducción	22
1.1. El capitalismo liberal del “largo Siglo xix”.....	25
1.2. El periodo de guerras: ¿capitalismo tardío totalitario?.....	29
1.3. La domesticación del mercado: el capitalismo en la era socialdemócrata	35
1.4. La nueva desregulación: el capitalismo en la era neoconservadora	38
Conclusiones	44
Capítulo II: de la base a la superestructura. Conceptos fundamentales de la primera Teoría Crítica de la sociedad	45
Introducción	46
2.1. Crítica de las ideologías e historia: tránsitos en la primera Teoría Crítica de la sociedad	47
2.1.1. Ideología e historia	47
2.1.2. La historia bajo el hilo conductor de la razón	50
2.1.3. Tránsitos en la primera generación de la Escuela de Frankfurt.....	52
2.2. Karl Marx: crítica de la economía política y filosofía de la historia	58
2.2.1. De la crítica de la religión a la crítica de la sociedad	60
2.2.2. Crítica de la economía política y materialismo histórico	62
2.2.3. La crítica del derecho privado burgués	73
2.3. Max Horkheimer: crítica de la economía política, crítica de la razón instrumental y anhelo de justicia.....	76
2.3.1. Teoría Crítica como crítica de la economía política.....	77
2.3.2. La deriva pesimista. Teoría Crítica como autocrítica radical de la Ilustración	85
2.3.3. Pesimismo y anhelo de justicia	94
2.4. Herbert Marcuse: hermenéutica, Teoría Crítica y psicoanálisis.....	100
2.4.1. El primer Marcuse: repensar el marxismo desde la hermenéutica fenomenológica	101
2.4.2. Herbert Marcuse y la Teoría Crítica.....	109
2.4.3. “Razón y revolución”: los fundamentos filosóficos de la Teoría Crítica	116
2.4.4. Freudomarxismo, ideología tecnocrática y pesimismo	123
Conclusiones	136
Capítulo III: el joven Habermas en diálogo con la primera generación de la Escuela de Frankfurt	141
Introducción	142

3.1. De la primera a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt: aporías de la crítica de la razón instrumental	144
3.1.1. Nuevos conflictos sociales	144
3.1.2. La crítica de la razón instrumental como discurso filosófico de la Modernidad.	149
3.1.3. Las aporías de la crítica de la razón instrumental.....	154
3.1.4. La solución de Habermas: de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje	162
3.2. La fundamentación epistemológica de la Teoría Crítica. El joven Habermas a la luz de Max Horkheimer	169
3.2.1. Recepciones tempranas de Max Horkheimer en la obra de Habermas	169
3.2.2. El problema de la metodología en las ciencias sociales	173
3.2.3. Teoría Crítica y teoría de los intereses del conocimiento.....	183
3.2.4. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica	194
3.3. Jürgen Habermas, Herbert Marcuse y la ideología tecnocrática del capitalismo tardío	197
3.3.1. La crítica habermasiana al reduccionismo de Marx y la crítica de Marcuse a la ideología tecnocrática.....	199
3.3.2. Pensar con Marcuse contra Marcuse: una nueva teoría de la evolución social ...	201
3.3.3. La teoría habermasiana del capitalismo tardío	205
3.3.4. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica	211
3.4. Evolución social y praxis emancipadora: Habermas y su apropiación crítica de Marx	214
3.4.1. Críticas de Wellmer y Habermas al concepto de praxis emancipadora	215
3.4.2. La reconstrucción del materialismo histórico	225
3.4.3. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica	231
Conclusiones	233
Parte Segunda.....	237
Capítulo IV: de la filosofía del lenguaje a la teoría de la sociedad vía <i>Lebenswelt</i>. La Teoría Crítica como teoría de la acción comunicativa	239
Introducción	240
4.1. Aproximación al <i>Lebenswelt</i> en términos de pragmática universal	242
4.1.1. Aportaciones preparatorias para la pragmática universal.....	242
4.1.2. La pragmática universal sistematizada.....	250
4.2. Reconstrucción de la teoría de la acción comunicativa.....	255
4.2.1. Teoría de la racionalidad y teoría de la racionalización	260
4.2.2. Teoría de sistemas y crítica de la razón funcionalista	271
4.3. ¿Problematización discursiva del participante o diagnóstico crítico-ideológico del observador? Apuntes sobre los dos niveles de crítica	295
Conclusiones	302

Capítulo V: productos de la teoría del discurso. Teoría consensual de la verdad, ética discursiva y política deliberativa	309
Introducción	310
5.1. Primer producto de la teoría del discurso: la teoría consensual de la verdad	312
5.1.1. De la teoría de los intereses cognoscitivos a la teoría consensual de la verdad ..	312
5.1.2. Una versión revisada de la teoría consensual de la verdad	315
5.2. Segundo producto de la teoría del discurso: la ética discursiva	320
5.2.1. Anticipos del proyecto: una teoría de la corrección normativa en analogía con la verdad.....	321
5.2.2. El programa sistematizado de la ética discursiva	327
5.2.3. Apel y Habermas en torno al problema de la fundamentación última	338
5.3. Tercer producto de la teoría del discurso: la política deliberativa.....	343
5.3.1. Delimitación jurídico-política del ámbito de la teoría de la democracia.....	345
5.3.2. La política deliberativa como clave de una teoría discursiva del derecho	352
5.3.3. Excursus sobre algunas posiciones políticas del último Habermas	372
Conclusiones	378
Capítulo VI: Pensar con Habermas más allá de Habermas. Nuevos planteamientos en teoría de la sociedad y filosofía moral	383
Introducción	384
6.1. La teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth	386
6.1.1. En busca del ámbito propio: críticas de Honneth a la Teoría Crítica anterior.....	387
6.1.2. La teoría de la lucha por el reconocimiento	397
6.1.3. La libertad social como hilo conductor de la Modernidad	415
6.1.4. ¿Nueva fundamentación normativa de la crítica?	430
6.2. La ética de la razón cordial de Adela Cortina	434
6.2.1. Minimalismo ético, fundamentos normativos y revisión de la ética discursiva en las obras tempranas	434
6.2.2. La reformulación de la ética discursiva en la obra madura	447
6.2.3. ¿Nueva fundamentación normativa de la crítica?	455
Conclusiones	459
General conclusions	465
Bibliografía	481

NOTA: para los autores tratados sistemáticamente se han utilizado tanto las versiones originales en alemán como, si las hubiera, las traducciones al castellano. Siempre que hay traducción, se citan los textos por la edición en castellano, pero se indica entre corchetes la referencia a la publicación original en alemán. Tal cosa no se hace con los autores incluidos en la bibliografía complementaria.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte la oportunidad que, con su programa de Formación de Profesorado Universitario, me ha brindado para la elaboración de esta tesis doctoral. Su financiación complementaria para la realización de estancias de investigación en el extranjero me permitió además pasar los semestres de invierno de los años 2016 y 2017 en la Columbia University de la ciudad de Nueva York. Mi agradecimiento también para esta Universidad. La profesionalidad de su personal administrativo hizo menos penosos los procesos burocráticos. Agradezco a la Universidad de Valencia el apoyo prestado al Personal Investigador en Formación. Sin duda, la disposición de los espacios e infraestructuras adecuados para el estudio ha contribuido en medida no pequeña a la elaboración de este trabajo.

Las infraestructuras y los recursos económicos, no obstante, no bastan para el trabajo académico. Las relaciones entabladas durante los últimos cuatro años con el profesorado de la Unidad Docente de Filosofía Moral, Política y Social de la Facultad de Filosofía, así como también con los jóvenes doctorandos del Departamento de Filosofía, han supuesto un verdadero impulso para mi investigación. Especialmente agradecido me siento hacia la profesora Adela Cortina, que desde el principio se mostró dispuesta a orientarme teórica y prácticamente. Poder trabajar al lado de las personas que uno admira constituye un privilegio que tal vez yo nunca pueda agradecer de forma suficiente. Las discusiones mantenidas en el marco del grupo de investigación que ella dirige, y al que tuvo la amabilidad de incorporarme, han resultado extraordinariamente fecundas para el desarrollo de esta tesis doctoral. Igualmente fecundas resultaron las discusiones con los miembros del grupo de investigación dirigido por el profesor Domingo García-Marzá, de la Universidad Jaume I de Castellón. También para ellos va mi agradecimiento. Asimismo, agradezco al profesor Axel Honneth su amabilidad y disposición al diálogo durante los meses que pasé con él en la Columbia University. Especialmente provechosas fueron para mí las discusiones mantenidas en torno a su teoría de la sociedad, a la que dedico el último capítulo de este trabajo. Le agradezco también que aceptara venir a pronunciar una conferencia en la Universidad de Valencia durante el mes de marzo de 2017. Estoy muy agradecido al profesor Frederick Neuhausser por la deferencia que tuvo hacia mí en Nueva York, sobre todo por su amable invitación a participar en el *Doktorandenkolloquium* que dirige.

Lo que yo le debo, sin embargo, al profesor Jesús Conill excede con mucho el ámbito académico. En su seriedad, su rigor profesional, su erudición y su disposición a ayudar a los demás veo un referente al que ojalá algún día pudiera aproximarme. Por muy modesta que fuera esta aproximación, ello constituiría para mí un éxito biográfico. Sin duda ninguna, este trabajo hubiera resultado imposible sin sus orientaciones. Las incorrecciones que, con todo, no he logrado solventar, son sólo responsabilidad mía.

Por otro lado, quisiera agradecer a mis amigos el respaldo de estos últimos años. No sólo las discusiones intelectuales, de las que yo aprendo permanentemente, sino también la capacidad que tienen todos ellos para contrarrestar las gravedades del mundo

que afortunadamente compartimos, han resultado para mí fundamentales. En la certeza de que estas amistades no se perderán encuentro yo una fuente de ese recurso escaso al que llamamos *sentido*. Resultaría disparatado pretender ser exhaustivo en este punto: especialmente agradecido me siento hacia Francisco Martínez, Javier Rico, Antonio Almodóvar, Javier Vivancos, Sergio Sánchez, Alberto Balaguer y Fernando Santiago. Quiero agradecer también a Roger Cortes su ayuda con las revisiones de los fragmentos del trabajo redactados en inglés, así como su valiosa amistad.

A Lorena Azorín le debo mucho más de lo que pudiera expresar en unas líneas. En su fascinante sensibilidad ante el dolor de las demás personas, no menos que en su esfuerzo por contribuir a eliminarlo, veo yo una encarnación conmovedora de la intuición que articula la tradición de pensamiento a que dedico este trabajo. En su rostro encuentro cada día, como diría Stendhal, una *promesse du bonheur*.

Por último, quisiera dar mi agradecimiento a todas aquellas personas que no ahora, sino en realidad *ya siempre* han compartido conmigo las satisfacciones y los desencantos del mundo. De mi padre he aprendido mucho más de lo que yo mismo puedo imaginarme: el tesón, capacidad organizativa y disposición al esfuerzo necesarios para llevar a cabo un trabajo de estas características se lo debo en gran medida a él. Ninguna situación se me ocurre en la que él no estuviera dispuesto a ayudarme. En mi madre he encontrado durante estos cuatro años justamente lo que más necesitaba: un amor realmente sin ninguna condición. En su escucha, en su delicadeza, en su inteligencia y en su madurez moral creo ver los rasgos de una vida lograda. Agradezco a mi hermano David su capacidad de juicio y sus consejos: estos elementos, lo mismo que su intuición para tomar en cada momento la mejor decisión, han sido para mí fundamentales a lo largo del proyecto. A él y a Ana les agradezco también las conversaciones mantenidas últimamente y la inestimable ayuda con las revisiones del texto. A mi hermano Miguel le agradezco la curiosidad que muestra siempre hacia mi trabajo, reflejada la última vez en la escrupulosa revisión de algunos capítulos de este texto. En su sensibilidad escudriñadora, prácticamente *genial*, para enfrentarse al mundo cultural he visto yo siempre algo a lo que querer parecerme.

Si tuviera que decir lo que de mi hermano Víctor hay en este trabajo, entonces probablemente necesitaría escribir otro volumen. Su dedicación de los últimos días para perfilar el documento es algo que no quisiera dejar de mencionar. No obstante, ello constituye tan sólo el último gesto de apoyo del espíritu más impresionante que yo haya conocido. Sin él, sencillamente, no me imagino el mundo.

Valencia, julio de 2018

INTRODUCTION

At the risk of being transformed into a presumptuous and hollow aestheticism, philosophical reflection must take care to avoid what perhaps constitutes its most natural danger. We are referring to the danger that excessive speculative digression and conceptual refinement will only end up provoking a deep perplexity within the reader. Although, as Hegel noticed two centuries ago, philosophy finds its task in the conceptual understanding of its own time, the truth is that such understanding must point to something more than just the self-referential measure of its own materials, or at least that is the way it should be if it aims to be something more than a pale product of a university seminar. Perhaps such a thing is especially true for the case of the so-called practical philosophy –basically, moral, political, social and legal philosophy– whose contents have to do with human action and the organization of social interactions; that is, with what *can be otherwise*. The translation into concepts of the various features of social life *has to mean* something more than a mere reflexive stylization.

On the basis of that conceptual understanding, in which philosophy is certainly *zu Hause*, a non-self-referential penetration of social reality can essentially fulfill two different functions. It can, in the first place, clarify the foundations and presuppositions of that social organization with the aim of finding in it the stamp of an existing reason. When the social reality is such that all their participants can agree that the reason has become present, then the practical philosophy is nothing but an especially thoughtful interpretation of what all actors experience as an *ethical life*. However, when the philosopher who theorizes about social reality is the only one able to perceive the achievements of reason, excluding the rest of the people affected by that reality –at least most of them–, then philosophy adopts the old affirmative function, previously practiced by the mythical and religious worldviews, of an ideological legitimation of historically superfluous degrees of oppression. However, the conceptual penetration that philosophy undertakes can still fulfill a second function. With its reflection about the structures of a certain social organization it could act negatively, that is, it could want to denounce the absence of reason in the world –or at least its partial actualization. When this happens, the philosopher focuses his conceptual task on the protest against a state of affairs that both he and the affected ones consider unfair¹.

However, when the philosopher, adopting this social criticism role, starts from an experience of injustice to dictate that the reason has to become real, he implicitly acquires the commitment to offer a normative foundation of his position; that is, to sketch a counterfactual view of the emancipated society to whose normative backlight the social organization appears indeed as unfair. Only if he fulfills this fundamental task, which in fact just reveals the distance between ideality and facticity, the critic philosopher can eliminate the suspicions of arbitrariness with which he is constantly

¹ This dual construction refers to Hegel's famous judgment: «All that is rational is real; and all that is real is rational» («was vernünftig ist, das ist wirklich. Was wirklich ist, das ist vernünftig»). Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009-2011.

confronted. There are many and varied forms of social criticism that have appeared throughout the history of philosophical thought². From the old oppositions to the given social organization based on an allegedly privileged access to the ontological order of truth (Plato), to the current operationalization of the concept of “fairness” (John Rawls), through the appeals to natural forms of human self-realization perverted with the arrival of a “pathological society” (Rousseau, Charles Taylor), the protests against certain individualistic readings of the principles of the Enlightenment (Saint-Simon, Marx), the neoconservative protest against an hedonism that in the end undermines the ethical substance of the old-bourgeois institutions (Daniel Bell, Arnold Gehlen), the vindication of a non-instrumental treatment with internal and external nature (Horkheimer and Adorno) or the defense of a procedural concept of communicative rationality (Habermas), the various models of social criticism have tried to contrast reality with what it could be called *its true concept*. All of them have to justify, nevertheless, why *precisely their concept* is the true one.

Revealing this gap between facticity and ideality, of which we originally gain awareness through an *experience of suffering*, aims in all cases to act as a preliminary step before future reparation, in such a way that the critic of society seems to agree with that beautiful sentence used by the Kant of the third Critique: «it is as if they heard this voice within themselves: it has to happen in a different way». Although this “musical sense” for damaged lives is not the exclusive property of the critical theorist, but rather it is available to anyone who participates in some form of social interaction, the truth is that the function offers a philosophical foundation of judgement that belongs only to the theorist. If he wants to prove a certain social diagnosis to someone beyond his own conscience, the critical theorist has no choice but to use a normative foundation of criticism: just as we need the idea of “health” to understand the notion of “illness”, to be able to talk about a social pathology «we need an idea of normality that refers to social life as a whole»³. All the critical notions used by the previously mentioned traditions – alienation, individualism, reification, hedonism, etc.– refer, as photographic negatives, to a positive ideal of social life.

This is therefore the subject of this research: the systematic study of the existing relationships between “social criticism” and “normativity”. In these philosophical investigations we do not rely –unfortunately for the highly suspicious positivists– on delimiting elements, those *without hermeneutical mediations*, from which we could begin an analysis. Rather, philosophical reflection always starts from a more or less critical appropriation of previous theories that approached the same problem from their particular perspective and that necessarily exert their influence on the current form of reflection. To be aware of this circumstance, essential to the philosophical work itself as

² Some of these different models of social criticism are summarised by Axel Honneth in Honneth, A. “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt”. In Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, 57-69]; Walzer, M. *Interpretation and social criticism*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993. Jaeggi, R. *Was ist Kritik?* Frankfurt, Suhrkamp, 2009.

³ Honneth, A. “Pathologien des Sozialen: die Aufgaben der Sozialphilosophie”. In Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, 11-69]. Cf. Neuhouser, F. “Hegel on Life, Freedom, and Social Pathology”. In Honneth, A. (ed.). *Freiheit*. Klostermann, 2013.

cultural knowledge that *accumulates knowledge*, to recognize the absence of a genuine thought beyond the critical reinterpretation of inherited thought, we cannot fail to make some reference to that phenomenon so lucidly captured by the Gadamer of *Truth and Method* under the name of *Wirkungsgeschichte*, because, indeed, «in every understanding of tradition the moment of actual history operates»⁴. This methodological consideration may help to explain why we have chosen a certain tradition of philosophical thought, the tradition known as Critical Theory of Society of the Frankfurt School, to address the phenomenon of this study.

The choice of this theoretical context will only be fully justified if the systematic reconstruction of its contents manages to shed some light on the concern that actually drives our research, that is, on the demanding normative presuppositions that must underlie any form of social criticism that does not want to become a gesture of cynical and impotent postmodern protest. It has been inside this tradition of thought, and especially from the “linguistic turn” operated by Jürgen Habermas with his theory of communicative action, where the problematic of normativity has been analyzed with greater rigor and depth. Unlike other methodological strategies, such as the search for metaphysical models from which to measure the impurities of reality or the idealistic construction of principles of justice, Critical Theory operated from the beginning, that is, from the time of Marx, with a theoretical instrument that today we call “immanent critique”. In most authors that we can consider belonging to the Critical Theory, from Karl Marx to Axel Honneth, the critique of society reconstructs, from within its own social reality whose structures it wants to criticize, the normative aspirations on which it is based. With a certain degree of hermeneutic benevolence, I think we could differentiate four main moments in the history of this tradition: the critique of political economy of Marx and the first Frankfurt School, supported by a materialist philosophy of history; the radical self-criticism of reason carried out by Adorno and Horkheimer from *Dialectic of the Enlightenment*; the theory of the communicative action of Jürgen Habermas, together with its corollaries in the form of moral and political philosophy; and the updating of Critical Theory in terms of theory of recognition undertaken by Axel Honneth.

Regarding the first moment, it is clear that a theory of social evolution that, like historical materialism, saw in the contradictions inherent in the capitalist mode of production the germ of an emancipated society that must be the necessary result of history, did not have too many reasons to worry about the normative justifications of that society. Although indeed this materialist confidence, which is observed not only in Marx's thought, but also in the analysis in terms of critique of political economy undertaken by the Frankfurt School during the 1930s, makes almost irrelevant the question about the normative justification of the critique, a non-orthodox reading of Marxism can locate the traces of normativity in the assumption of the normative ideals of the Enlightenment –as long as the principle of freedom acquires, beyond the reductive bourgeois interpretation, a social form–. This confidence in the normative

⁴ Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie, 2007.

foundations of the Enlightenment, which runs through the whole of Marx's thought, was broken by the well-known pessimistic turn of the Frankfurt School in the 1940s from the Marxian critique of political economy to the radical self-criticism of the Enlightenment. Since the critique of instrumental reason (*instrumentelle Vernunft*) located the germ of the dialectic of Enlightenment –a kind of pessimistic inversion of the materialist philosophy of history– in the very relation of domination with which man rationally appropriated nature, Critical Theory was involved in the aporetic impossibility, inherent in a total self-criticism of reason, to clarify the rational normative criteria on which it was based.

If the Critical Theory wanted to escape this paradoxical self-definition of critical conscience capable of emerging, precisely, within a society previously diagnosed as totally administered; if it did not want to incur «self-attribution of epistemological sanctity», as MacIntyre defines the controversial role of the radical critic of ideologies, it had to necessarily revise their own normative foundations⁵. The intersubjective turn, the new linguistic paradigm that Critical Theory adopts with Jürgen Habermas, offers in our view the most proven solution to this conflict. Although Habermas shared with Horkheimer, Adorno and Marcuse the criticism against a reductive social modernization in terms of means-ends rationality (*Zweckrationalität*), he believed in locating the «normative content of modernity» within a broader concept of rationality, which he named “communicative rationality”. The old reading of reification (*Versachlichung*) as an absolutization of instrumental reason could be replaced by a model that, starting from the theory of action as well as from systems theory, understood social pathologies as a consequence of a colonization of communicatively structured areas of the lifeworld by bureaucratic and economic imperatives. This intersubjective line is the same one that follows the model of the struggle for recognition, with which Axel Honneth has tried in turn to find a new normative foundation for Critical Theory. However, in this new reformulation, the normative ideal that highlights the contours of social pathology is not a procedural rationality of communication, but rather an optimal sociation model resulting from a process of progressive struggles for reciprocal recognition. These struggles are already inscribed in the normative pretensions of the humiliated groups.

As it is easy to notice after this precipitous description of the different moments of the Critical Theory, it is only from Habermas that the Critical Theory makes of the normativity the fundamental element of this philosophical analysis. This justifies that our work has a priority towards systematically reconstructing the fundamentals of the theory of communicative action and its many theoretical products. In other words, it is dedicated to the reconstruction of the critical theory of society by Jürgen Habermas⁶.

⁵ Cf. Offe, C. “Technik und Eindimensionalität; eine Version der Technokratiethese?”. In Habermas, J. (ed.). *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968; Honneth, A. “Eine soziale Pathologie der Vernunft”. In Honneth, A. *Pathologien der Vernunft. Op. Cit.*, 20-56]; MacIntyre, A. “Ideology, social science and revolution”. *Comparative Politics*, 5, 1973, 321-342.

⁶ Some important books on Habermas’ Critical Theory are as follows (chronological order): Wellmer, A. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969; Ureña, E. M. *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1978; McCarthy, Th. *The critical theory of Jürgen Habermas*. London, Hutchinson, 1978; Gabás, R. *Jürgen Habermas: dominio técnico y*

We hope that this analysis will also fulfill the task of making explicit the internal coherence of Habermas' thought. But, as we have seen, the theorization of Habermas with respect to the subject of this study had to start from the discussion with the theories that preceded it. Although such discussion does not end in the framework of Frankfurtian neo-Marxism, but it extends from the early epistemological disputes with the critical rationalism of Albert ("Positivismusstreit") to the most recent "Historikerstreit", through the critical reception of Weber or the suggestive settling of scores with the philosophical hermeneutics of Gadamer and the functionalism of Luhmann, the truth is that Habermas's concern about the sources of normativity of criticism can only be understood if its project is considered as what it really is: the attempt to offer a theory of Modernity and rationalization capable of overcoming the normative deficits of the old Critical Theory, immanently resorting to their own potentialities of Modernity.

If that is the case, then it is natural that the methodology of the present work imitates that «hermeneutic form of theory formation» (Dubiel) with which the Habermasian project itself emerged, that is to say, that tries to reconstruct the totality of Habermas's thought from the perspective of its insertion in the categorical framework that represents the Critical Theory of Society of the Frankfurt School. Our main aim being that the reconstruction of this fertile thought contributes towards the conceptual penetration of the sources of critic normativity, we think it makes sense to divide the text into two main parts: a first one dedicated to the early Habermasian appropriation of the fundamental elements of Critical Theory, and a second one dedicated to the reconstruction of its specific model and its immanent limits.

Of course, each author is the son of his own historical moment, and consequently each of the generations of the Critical Theory had to face a specific historical situation, with certain forms of oppression, different ideological structures, and immeasurable normative ideals. This is especially important for a form of theory that, like Critical Theory, assumes its insertion in the hermeneutic context from which it starts, and flees from the purported purities of the "traditional theory". Naturally, it is not the same to focus the critical exercise against a bourgeois formal right that reached to ideologically justify the increasing misery of the working classes (Marx), than to focus it against those naturalistic appeals to the "blood" and the "people", with which the totalitarian-authoritarian state justified an immediately political oppression (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Neumann). Nor does this context have much to do in turn with post-war Europe, where the model of a social State of law –capable of successfully appeasing old class tensions– and the triumph of mass democracy made the old ideological criticism to be directed at nowadays well-known figures such as the

comunidad lingüística. Barcelona, Ariel, 1980; Thompson, J. B. & Held, D. *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan Press, 1982; Mardones, J. M. *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985; Cortina, A. *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*. Madrid, Cincel, 1985 [Edición ampliada: *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*. Madrid, Síntesis, 2008]; Giddens, A. *et al. Habermas and Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1987; García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1992; Boladeras, M. *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid, Tecnos, 1996; Velasco, J. C. *Habermas*. Madrid, Alianza, 2013.

cultural industry, the civil privatism, the ideological “loss of innocence” of technoscience or the systematic restrictions on communication derived from the processes of bureaucratization of the lifeworld (the last Marcuse and Horkheimer and, of course, Jürgen Habermas). This context differs moreover from the course taken by Europe and United States as a result of the economic globalization processes in the 1970s, when the weakening of the nation-state, the proliferation of the conflicts derived from multiculturalism and the lack of democratic force of the transnational entities put the Critical Theory in front of unknown risks. It is precisely in this context, which is naturally our context, when Habermas's texts emerge from the 1990s, as well as the proposal of later Frankfurtians such as Axel Honneth and Rainer Forst, and, in Spain, the reformulations of discourse ethics, the critical-hermeneutic tradition and the ethics of democracy of authors like Adela Cortina, Jesús Conill and Domingo García-Marzá.

Such a thing demands, in our opinion, that the first part of the research starts with a study on the various socio-historical contexts in which the different models of Critical Theory operated, that is, on the most relevant features of Western societies during the period between the liberal capitalism of the nineteenth century and the society after the triumph of neoconservative thinking from the late 1970s, through the totalitarian organization of the state and the so-called “social-democratic era”. After this first step, still more sociological than philosophical, we will dedicate the second chapter of the first part to expose the different forms of ideological criticism –and their underlying normative elements– that practiced some of the most important exponents of the first Critical Theory based on the previously analyzed historical moments. This “transition” in the first Critical Theory will be made explicit through the reconstruction of the thought of three of its key representatives: Karl Marx, Max Horkheimer and Herbert Marcuse. This chapter intends to be a general theoretical framework to which it can systematically refer at later moments of the argumentation. Once this is done, we will be able to address, in the third chapter, the first Habermasian appropriations of the Critical Theory and its early attempts to solve some of the problems related to the employed normative standards. Within this chapter, in which we hope to bring to light the first building blocks of the Habermasian conceptual construction, three key discussions that connect with the three authors addressed in the previous chapter will be discussed. The Habermasian critique of positivism built from the revision of certain Max Horkheimer’s theses will result in a theory of knowledge-constitutive interests; the discussion with Herbert Marcuse about the technocratic ideology of late capitalism will result in the first version of a theory of society structured into two levels and a critical theory of late capitalism; the complaint of Habermas against the objectivist bias of the Marxian philosophy of history will result, finally, in a novel theory of social evolution based on the idea of “double rationalization process”. Throughout the chapter we hope the transformation in the normative foundations of Critical Theory will become evident.

Although throughout all these discussions, ranging from the early 1960s to the late 1970s, Habermas anticipates again and again the project of a new critical theory of society based on the theory of communication, the fact is that it will not be until the publication, in 1981, of *The Theory of Communicative Action* that this project is

systematized. We will deal with the reconstruction of the complete project only in the second part. Like the first, this second part will be divided into three different chapters. The first one will address the fundamental ideas of the theory of communicative action, understood as the theoretical basis of Habermas's critical theory of society. Such a thing will only be possible if we systematically reconstruct that powerful theory of communicative competence that the Habermas of the late seventies named "universal pragmatics". With the fundamental elements of universal pragmatics and the theory of communicative action in mind, we will defend the thesis that under the Habermasian version of critical theory underlies two levels of criticism, which we will name "criticism as the observer's diagnosis" and "criticism as discursive redemption (*diskursive Einlösung*)". Only within this second level can be understood the accurate meaning of the three broad products derived from the theory of discourse: consensual theory of truth, discourse ethics, and deliberative politics. The fifth chapter will therefore cover the reconstruction of these three fundamental contributions to epistemology, moral philosophy, political philosophy and the theory of law. Throughout these reconstructions, some problems will come to light that are hard to solve from discourse theory categories. We will devote the sixth and final chapter to assess the limits of Habermas' theory for our present. For that we will try to put this theory in dialogue with other approaches that, once again practicing immanent criticism and behaving as well as critic-immanently with respect to the Habermasian program itself, have addressed in a different way the same problems that were faced from the beginnings of the old Critical Theory. In this case we will use the struggle for recognition theory of Axel Honneth and the ethics of cordial reason of Adela Cortina, which try to overcome respectively the false hypostases of the Habermasian social theory and the motivational lack of a too formalist discourse ethic.

After completing all the mentioned argumentative steps, the following thesis will be very clear: the urgency of rethinking the normative foundation of criticism in a society that is certainly in need of criticism cannot today renounce, in any circumstances, the formulation of a *normative democratic theory*. It is no coincidence, of course, that the latest products of Critical Theory move in this direction. Gone are, so to speak, the pretensions of a philosophy of history –in both its idealistic modulation and in the materialist one– that still believed in finding in history the unfolding of a prefixed essence. The meaningful orientation of historical evolution concerns the participating subjects themselves, and certainly not as «omniscient administrators of historical necessity», as Albrecht Wellmer named the self-proclaimed revolutionary elite of Soviet Union.

There are many social phenomena that push us today to rethink the normative substance of democracy, as well as the degree to which we can still rely on this substance in a political framework disconnected meanwhile from the nation-state. If we still believe ourselves authorized to make normative judgments about our social life; if we do not have to settle for a postmodern critical conscience that refuses to account for its own foundations; if we still want to protest against the new outbreaks of irrationality –no longer understandable with that toponym in which the old Critical Theory

summarized the barbarism (“Auschwitz”), but perhaps in a new toponym that scares the conscience of those Europeans who still believe in the meaning of Europe (“Mediterranean”); but, above all, if we want that protest not to end up adopting the disturbingly elitist halo of the one who thinks he has a privileged access to *rational life*, then we have to place Critical Theory in the true normative core of political Modernity: the idea of a society that, through democratic processes of formation of the collective will, is able to act on itself “with will and consciousness”. Meanwhile, the fact that we have to discard or qualify some of the categories used by the Critical Theory from its beginnings to the present is something that, far from disturbing us, should be indicative that we are moving in the right direction, because, as Martin Jay said in his important study on Critical Theory, «remaining faithful to the critical spirit of the Frankfurt School seems much more of a tribute than an unquestioning acceptance of all it said or did»⁷.

⁷ Jay, M. *The dialectical imagination*. London, Heinemann, 1973, 17.

PARTE PRIMERA

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

Dado que vamos a dedicar el capítulo segundo a exponer el marco teórico general en el que se mueve nuestra investigación, es decir, las bases conceptuales de la Teoría Crítica de la sociedad, las diferencias existentes entre los distintos autores y sus respectivas evoluciones teóricas en función de los distintos momentos, es importante perfilar más o menos esquemáticamente los contextos históricos en que tales tránsitos tuvieron lugar. Aunque el gesto de contextualización socio-política resulta siempre interesante a la hora de abordar una investigación de tipo filosófico, lo cierto es que en este caso resulta casi una exigencia teórica, toda vez que la Teoría Crítica siempre se ha conceptualizado a sí misma como un intento de penetrar crítico-ideológicamente, con pretensiones eminentemente prácticas, las estructuras de una sociedad *de la que ella misma se sabe un producto*. Naturalmente, nada sería tan contradictorio con las propias pretensiones de la Teoría Crítica como realizar la teorización de una sociedad *que ya no existe*⁸.

Para tales propósitos tal vez resulte metodológicamente funcional distinguir cuatro fases históricas en el decurso de la Teoría Crítica, que estarían correlacionadas con las cuatro formas de organización social aparecidas desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad. En primer lugar, el periodo que va desde mediados del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial (1914), cuando, sobre la herencia de la revolución industrial y las revoluciones francesa y americana, se asentó el modelo que llamamos “capitalismo liberal”. Éste fue el contexto histórico en el que escribió Marx, y su crítica, como aún veremos, se dirigió contra la ideología del derecho privado como forma de legitimar las miserables condiciones de vida de la clase obrera. En segundo lugar, el periodo que se inicia con la Primera Guerra Mundial y se extiende hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (1945). Esta etapa, significativamente oscurecida en Europa por las sombras de la guerra y el ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo, fue en realidad el genuino ámbito de estudio de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El capitalismo liberal del siglo XIX adquirió en Europa las formas de un capitalismo monopolista o de un capitalismo de Estado totalitario⁹, y la ideología naturalista de la *Volksgemeinschaft*, primero, y de la razón instrumental a partir de los años cuarenta, se convirtió en la gran preocupación de la Teoría Crítica. Tras el final de la Segunda Guerra Mundial arrancó un periodo que algunos economistas franceses han denominado *le trente glorieuses*. Este periodo, que empieza a decaer aproximadamente hacia finales de los años setenta, ha sido bautizado en el ámbito de la teoría social como “capitalismo tardío democrático”. Su rasgo más sobresaliente fue desde luego la construcción de un Estado social de derecho capaz de apaciguar el contenido explosivo de las tensiones de clase, y es muy evidente que tanto la propuesta fundamental de

⁸ De hecho, se ha cuestionado con frecuencia que los textos de Marcuse o Adorno después de la Segunda Guerra Mundial respondiesen efectivamente a la realidad que atravesaba la sociedad de su tiempo. Según la tesis de Helmut Dubiel, estos autores seguían describiendo una sociedad hermética totalitaria, como aquélla donde surgió la Teoría Crítica, en una sociedad caracterizada por el retorno de la democracia y la consolidación del Estado social. Véase Dubiel, H. *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México, Plaza y Valdés, 2000.

⁹ Discutiremos más adelante la pertinencia de estas etiquetas, que no son en absoluto inocentes.

Jürgen Habermas, como algunas formas que adoptó la crítica de la industria cultural de los viejos frankfurtianos, surgieron exactamente aquí. A partir de los últimos años setenta arrancó un periodo que, dicho un tanto apresuradamente, permanece inmodificado hasta la actualidad. Semejante periodo, que sustituye la “era socialdemócrata” por una “era neoconservadora”, nace con la crisis del Estado del bienestar, con la globalización económica, con las revoluciones conservadoras de Reagan y Thatcher y con el apoyo teórico del pensamiento neoliberal, representado en Europa por Friedrich von Hayek y en Estados Unidos por Milton Friedman y la llamada “Escuela de Chicago”.

El aumento extremo de las desigualdades económicas, tanto en el interior de los países desarrollados como entre éstos y los países del Tercer Mundo, y los consecuentes movimientos migratorios desde estos últimos hacia las zonas ricas, han hecho emerger un nuevo tipo de peligros vinculados con la xenofobia y la aporofobia¹⁰ (Cortina), con una política de identidad basada en una comprensión extravagante del “derecho de autodeterminación nacional”, con el resurgimiento de los nacionalismos y con el fundamentalismo religioso, cuyas consecuencias más brutales viene experimentando Europa durante los últimos años en forma terrorista. No es de extrañar, pues, que las elaboraciones típicas de la tradición de Frankfurt durante esta última época –el Habermas después de, digamos, *Facticidad y Validez*, Helmut Dubiel o Axel Honneth, entre otros– hayan abordado el problema de la difícil integración de un “mundo de la vida” compuesto por doctrinas comprensivas (Rawls) –religiosas o no– inconmensurables entre sí, así como la compleja relación de los Estados en el nuevo escenario posnacional.

Dado que un análisis en profundidad de estos cuatro modelos socio-políticos que atendiera a las particularidades de los diferentes países resultaría ciertamente excesivo para los propósitos de este trabajo, vamos a limitarnos a dar una visión de conjunto a nivel europeo. Naturalmente, esto no quiere decir que hayamos prescindido totalmente del contexto global. En particular, la impresionante consolidación de los Estados Unidos como primera potencia mundial después de los dos grandes choques bélicos adquiere para nuestros propósitos una importancia fundamental. Esta consolidación tuvo como correlato natural la pérdida de la hegemonía económica internacional que hasta entonces residía en los Estados europeos¹¹. El hecho de que Estados Unidos actuara como fondo de financiación de los países en conflicto durante las grandes guerras –y también, por supuesto, en la época de la posguerra, mediante el llamado *European Recovery Program* avalado por el presidente Truman, más conocido

¹⁰ Para este concepto, recientemente acuñado por Adela Cortina, véase Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona, Paidós, 2017.

¹¹ Durante el siglo XIX, y hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, el Reino Unido constituía el mayor imperio colonial del planeta, seguido por Francia. Semejante situación colonial confería a estos países, como es natural, una posición patrimonial desconocida para el resto del mundo. Aunque el auge de los movimientos antiimperialistas se inició antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, no fue hasta 1914 que comenzó a quebrarse la lógica metrópoli-colonia. Esta tensión no dejaría de progresar durante la primera mitad del siglo XX, hasta que a finales de los años cuarenta tanto los territorios coloniales franceses (Siria, Líbano) como los británicos (India, Pakistán) se habían independizado.

como “Plan Marshall”–, junto con el proceso de descolonización sufrido primero por Alemania y luego por Reino Unido y Francia, cambió radicalmente la balanza de fuerzas internacionales en favor de los Estados Unidos, más aún cuando este proceso coincidió con la desaparición de Alemania como potencia mundial. Durante la Primera Guerra Mundial, y naturalmente también a lo largo de todo el periodo de la República de Weimar, Alemania vio cómo el antiguo poder económico del *II Reich* se venía sencillamente abajo. La radicalidad de este desastre tal vez quede ejemplificada de forma paradigmática en los extravagantes niveles de inflación alcanzados hacia 1923¹².

El hecho de que Alemania perdiera también la Segunda Guerra Mundial, no menos que la forma en que ésta tuvo lugar –mediante la utilización de bombarderos aéreos inigualablemente destructivos, que ocasionaron no sólo la muerte de millones de civiles (“la guerra de los no combatientes”), sino también la eliminación de elevadas cantidades de capital–, asestó un nuevo golpe a la economía germana e inclinó aún más la balanza de la hegemonía hacia los Estados Unidos. Es evidente que a partir de este momento la más potente correlación de fuerzas internacionales quedó encarnada en la prolongada amenaza de una “destrucción mutua asegurada” entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, situación que se alargó hasta el final de la Guerra Fría en 1989. A partir de entonces Estados Unidos se consolidó como la única “superpotencia” en sentido estricto, si bien algunos de los países más castigados durante la guerra –Alemania y Japón, fundamentalmente– volvieron a recuperar pronto su estatus de grandes potencias económicas. Subrayar esta conocida variación en las relaciones de fuerza internacional tiene una importancia particularmente significativa a la hora de contextualizar la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, en la medida en que la gran mayoría de miembros de su primera generación –Adorno, Horkheimer, Löwenthal, Marcuse, Pollock, Neumann, Kirchheimer o Fromm– tuvieron que abandonar hacia 1933 la sede de su *Institut für Sozialforschung* en Frankfurt para trasladarse, tras un brevísimo período en Ginebra, a la Universidad de Columbia de la ciudad de Nueva York. Gran parte de los textos canónicos de la Escuela, los que aparecieron durante lo que hoy se suele llamar el “período heroico” del *Institut* (1933-1949), no fueron escritos en Alemania, sino en los Estados Unidos¹³.

A fin de exponer los cuatro modelos socio-históricos señalados, en lo que sigue atenderemos fundamentalmente a tres variables: las características económico-políticas alumbradas por los niveles de desigualdad patrimonial de las clases sociales, el papel que cumplió el Estado en la vida económica y social de cada una de estas etapas, y, relacionado con esto, el paradigma jurídico imperante en cada momento.

¹² La dramática devaluación del marco alemán nos ha sido ilustrativamente transmitida por los autores que la experimentaron en primera persona. En *El mundo de ayer*, Stefan Zweig relata cómo cierta mañana cien mil marcos no le resultaron suficientes para adquirir un diario, y Eric Hobsbawm cuenta con ironía cómo su abuelo, tras cobrar su suculenta póliza de seguros en el momento culmen de la hiperinflación, apenas sí pudo pagar la bebida del bar al que solía acudir tras salir del banco. No son pocos los observadores que localizan el germen del nacionalsocialismo en la traumática y resentida forma en que las capas medias y bajas de la sociedad alemana experimentaron esta situación extrema.

¹³ Para un estudio histórico de este período véase Jay, M. *La imaginación dialéctica. Op. Cit.*, cap. I.

1.1. EL CAPITALISMO LIBERAL DEL “LARGO SIGLO XIX”

A excepción de algunos tempranos artículos periodísticos, Marx redactó la totalidad de su obra entre los años cuarenta y setenta del siglo XIX. Las sociedades europeas del momento, con el Reino Unido a la cabeza, se caracterizaban entonces por un despliegue desenfrenado del capitalismo industrial, respaldado al mismo tiempo por un desarrollo técnico sin precedentes de los medios de producción, fruto de la revolución industrial, y por una exitosa concepción liberal-burguesa de la política, la economía y la sociedad: el contrato libre de trabajo y el libre intercambio de equivalentes eran las formas adecuadas para garantizar lo que Say llamaba “armonía natural” de la sociedad, y Adam Smith “autorregulación hacia el interés general” en la distribución de la riqueza a largo plazo. El paradigma jurídico del derecho formal burgués se apoyaba en la estricta separación entre Estado y sociedad: el derecho privado garantizaba el principio de libertad jurídica a los miembros de una sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) esencialmente despolitizada, mientras que el derecho público quedaba asignado a la esfera del Estado¹⁴.

Por supuesto que la situación socio-política no se mantuvo homogénea durante todo este periodo: mientras que el joven Marx de principios de los años cuarenta, con un *ethos* mucho más marcadamente filosófico, afrontaba la situación de la Restauración de los absolutismos europeos, y en consecuencia reivindicaba todavía las posiciones de la burguesía industrial de Renania frente al conservadurismo de Federico Guillermo IV, tras 1848 el periodo revolucionario iniciado en 1789 llegó a su fin, dando paso a lo que Eric Hobsbawm ha llamado “la era del capital”¹⁵. Las revoluciones acontecidas en Alemania durante 1848 presentaron desde luego las características de reivindicaciones liberales encaminadas a disolver definitivamente los restos del *Ancien Régime* tras la Restauración del *Vormärz* –restauración que, por otra parte, nunca necesitó del todo Alemania, toda vez que los aires franceses de 1789 no modificaron de forma contundente su vida política–, si bien en ellas aparecieron ya las primeras reivindicaciones de un movimiento obrero crecientemente organizado. Fue en este contexto, en el surgimiento de una clase social que ya no podía reconocerse del todo en las reivindicaciones liberales de 1789, donde cobró sentido la producción marxiana. El naciente concepto de “socialismo”¹⁶, que Marx había heredado de autores franceses e ingleses como Saint Simon, Fourier y Robert Owen, fue efectivamente un hijo de la industrialización y la Revolución Francesa, pues sólo pudo surgir sobre la base normativa de la propia Ilustración, y por cierto como denuncia de una realización sólo parcial del proyecto: «las distintas alas del movimiento obrero luchaban por una radical socialización de la libertad contractual presupuesta por el mercado capitalista de trabajo,

¹⁴ Véase Habermas, J. *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 2010, 473-482 [publicación alemana: Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992]

¹⁵ Hobsbawm, E. *La Era del Capital, 1848-1875*. Barcelona, Crítica, 2011.

¹⁶ Para un estudio de la idea original del socialismo en el contexto del industrialismo véase Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus*. Berlín, Suhrkamp, cap. I y II.

al querer agregarle las condiciones sociales del trabajo, de la protección y de la valoración adecuada de las capacidades laborales del hombre»¹⁷.

A pesar de los logros políticos del liberalismo, que había conseguido organizar por vez primera la sociedad sobre la idea de una garantía universalista de los derechos civiles, así como del igualmente incuestionable asentamiento del modo de producción capitalista como el sistema productivo *más eficiente*, la existencia de un auténtico progreso moral quedó puesta en cuestión por aquellos que, como Marx –y Hegel antes que él–, trataron de traer a concepto la contradicción existente entre la *miseria real* de grandes capas poblacionales y los ideales de la burguesía. A riesgo de traicionar el carácter estrictamente ilustrado de Marx, podemos decir que su pensamiento podía compartir con los autores tradicionalistas la vieja sospecha según la cual el liberalismo destruía todo vínculo que fuera más allá del contrato económico.

Allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado sin piedad los multicolores lazos feudales que vinculaban a los hombres a sus superiores naturales, sin dejar vivo otro lazo entre hombre y hombre que el interés desnudo, que el insensible “pago al contado”. Ha ahogado en las aguas glaciales del cálculo egoísta el sagrado éxtasis del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeño burgués. Ha reducido la libertad personal al valor de cambio, poniendo en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas una única y desalmada libertad de comercio. Ha sustituido, en una palabra, la explotación velada por ilusiones políticas y religiosas por la explotación franca, descarada, directa y escueta¹⁸.

El análisis marxiano de la economía política y su crítica del derecho privado burgués pretendieron reflejar, en suma, la realidad experimentada en la Europa de la época: el incuestionable crecimiento económico se veía ensombrecido por unas condiciones laborales todavía más miserables que las sufridas en las sociedades rurales del *Ancien Règime*¹⁹, toda vez que con el liberalismo habían desaparecido también los viejos mecanismos de asistencia social de tipo feudal o precapitalista²⁰. Asimismo, la transformación taylorista de los procesos de trabajo haría que en adelante los asalariados no pudieran hallar en sus mecanizados trabajos la base para un posible reconocimiento social: «tales trabajos, que no presuponen ninguna capacidad ni iniciativa propia alguna, no le permiten al individuo determinar, en un contexto de cooperación social, el lugar desde el cual podría realizar un aporte valioso»²¹.

¹⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires, Katz, 2014, 305 [publicación alemana: Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011].

¹⁸ Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto comunista*. En Marx, K. *Textos selectos*. Madrid, Gredos, 2012, 584 [publicación alemana: Marx, K. y Engels, F. *Manifest der Kommunistischen Partei*. En MEW 4, Dietz Verlag, Berlín, 1977, 459-493]

¹⁹ A este respecto véase el impresionante trabajo de Engels sobre la clase obrera. Engels, F. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Akal, 1976.

²⁰ Para un estudio sobre la forma que adopta la pobreza en diversos momentos históricos véase Ravallion, M. *The economics of poverty*. New York, Oxford University Press, 2016.

²¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*. *Op. Cit.*, 316.

En uno de sus últimos trabajos, que ofrece una minuciosa investigación empírica sobre la evolución de los niveles de desigualdad salarial y patrimonial desde finales del siglo XVII hasta la actualidad, Thomas Piketty ha mostrado cómo el impresionante progreso económico acontecido en Europa durante la primera mitad del siglo XIX fue emparejado con un riguroso estancamiento de los salarios de los trabajadores en los bajos niveles del siglo XVIII. Este extraordinario nivel de desigualdad entre aquéllos que poseían los medios productivos y aquéllos que sólo disponían de su fuerza de trabajo, es decir, la impresionante concentración de la riqueza, se mantuvo inmodificada hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial²².

El nivel de desigualdad alcanzado durante finales del siglo XIX y comienzos del XX refería tanto a la desproporción entre los ingresos por trabajo –los que percibía el proletariado industrial– y los ingresos por capital –los que percibían las clases propietarias, fundamentalmente bajo la forma de rentas y plusvalías–, como a la concentración de la propiedad del capital. Thomas Piketty muestra cómo durante los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial –la denominada *Belle Époque*–, en todos los países europeos se alcanzó la mayor cuota histórica de concentración del capital:

El 10% de los más ricos poseía casi la totalidad del patrimonio nacional: la participación del decil superior alcanzaba el 90%. Por sí solos, el 1% de lo más pudientes tenían más del 50% del total de la riqueza. [...] Por el contrario, el 40% del medio poseía apenas más del 5% de la riqueza nacional, es decir, apenas más que el 50% de los más pobres, que como hoy en día disponían de menos del 5%. [...] Dicho de otro modo, no existía una clase media²³.

Naturalmente que el gran problema de la lógica capitalista se hacía patente en el fenómeno del “capital que atrae más capital”, fenómeno que Lester Thurow, no precisamente sospechoso de vinculaciones con el marxismo, explica con la siguiente sencilla fórmula: «una vez adquirida la riqueza, las oportunidades de hacer dinero se multiplican, ya que la riqueza acumulada conduce a oportunidades de unos ingresos-beneficios que no están a disposición de aquellos que no tienen riqueza»²⁴.

En lo que toca al papel que por entonces ejercía el Estado sobre la vida social, parece razonable medirlo rastreando los niveles de impuestos con que quedaba gravada la riqueza. Conviene no olvidar que la lógica de recaudación *desde* lo privado *hacia* lo público sólo tiene sentido en el contexto de la sociedad de mercado, es decir, sólo en el momento en que se establece, por vez primera en la historia, un efectivo *desacoplamiento* del mercado con respecto al Estado²⁵. Teniendo en cuenta la optimista tesis liberal sobre la autorregulación del mercado, ampliamente extendida desde finales del siglo XVIII, no es de extrañar que el papel del Estado fuera ciertamente mínimo

²² Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. Madrid, FCE, 2014. Para un estudio sistemático sobre la desigualdad en las sociedades actuales y posibles formas de combatirla véase Atkinson, A. B. *Desigualdad: ¿Qué podemos hacer?* México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

²³ Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. *Op. Cit.*, 285.

²⁴ Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo*. Barcelona, Ariel, 1996, 246.

²⁵ *Ibidem*, 272 y 273.

durante todo el siglo XIX, cuando los impuestos no representaban siquiera un 10% del ingreso nacional. Tales niveles apenas si bastaban para cumplir con las funciones mínimas de un Estado moderno –policía, administración, ejército–. Dado que, sin embargo, conforme a su lógica recaudadora el Estado fiscal, aunque opere de forma proporcional y no progresiva²⁶, extrae mayores ingresos de las grandes fortunas que de aquellos sujetos apenas poseedores de su fuerza de trabajo, la posterior ejecución del gasto público puede entenderse como un primer intento por combatir la concentración de la riqueza, por muy indirecto que fuera todavía este intento.

Ahora bien, como trataremos de ver en los dos siguientes subcapítulos, en rigor no puede hablarse de “lucha contra la concentración de la riqueza” hasta el momento en que el desarrollo del Estado fiscal tuvo como correlato, ya en el siglo XX, la construcción de un Estado social de derecho; es decir, hasta que la libertad y la igualdad de derechos, proclamadas tanto en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 como en la Declaración de Independencia de 1776, sobrepasó el marco jurídico liberal en la dirección del paradigma jurídico material. Este nuevo paradigma, cuyo primer precedente histórico hay que localizar en la temprana legislación regulatoria introducida por Bismark en el Imperio Alemán para compensar los desequilibrios del mercado²⁷, tuvo como cometido, como aún veremos, incluir también en el marco de los derechos fundamentales derechos sociales como el acceso gratuito a la sanidad o la garantía de ingresos de reposición por jubilación y desempleo. De esta forma parecía consumarse un proceso de progresiva expansión de los derechos que había comenzado con la transformación de las monarquías europeas en Estados constitucionales a principios del siglo XIX –instauración de los derechos civiles liberales– y había continuado con los procesos de parlamentarización iniciados con la Revolución de 1830 –instauración de los derechos de participación política–²⁸. La culminación social de este proceso sólo fue posible sobre la base de un Estado progresivamente ensanchado tanto en sus funciones como en su capacidad financiera. Dado que el inicio de esta tendencia aconteció precisamente en la segunda década del siglo XX, no es casualidad que justamente aquí hayamos ubicado nosotros la segunda de las etapas históricas de la sociedad capitalista.

²⁶ El impuesto progresivo sobre el ingreso no fue creado hasta el siglo XX.

²⁷ Para esto véase Polanyi, K. *La gran transformación*. Barcelona, Virus, 2016.

²⁸ Para la exposición canónica de los distintos niveles en el desarrollo del sistema de los derechos véase Marshall, Th. *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1998. Para un minucioso estudio de las diferentes nociones de ciudadanía que acompañan a estos niveles véase Cortina, A. *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 2001. Axel Honneth presenta una sugerente lectura de este proceso en términos de “realización de la libertad”. Véase Honneth, A. *El derecho de la libertad*. Op. Cit.

1.2. EL PERIODO DE GUERRAS: ¿CAPITALISMO TARDÍO TOTALITARIO?

Como hemos visto más arriba, el periodo que va desde 1914 hasta 1945 constituye el genuino ámbito de estudio de la primera Escuela de Frankfurt. En el año 1923, y por tanto en el contexto político de la República de Weimar, Félix Weil funda en Frankfurt, con el apoyo académico de Pollock y Horkheimer y el respaldo financiero de su padre, el acaudalado comerciante judío-alemán Hermann Weil, el *Institut für Sozialforschung*²⁹, núcleo institucional para el surgimiento de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt

La primera observación que debemos hacer en este punto es que el término “capitalismo tardío totalitario”, con que hemos *decidido* bautizar, quizás no del todo acertadamente, el período que va desde 1914 hasta 1945, sólo puede ser aplicado al caso de Europa, y en modo alguno a la experiencia norteamericana. Evidentemente, aunque los Estados Unidos participaron en los conflictos mundiales de ese período, su sistema democrático estaba ya fuertemente consolidado desde hacía mucho tiempo, y las sombras del fascismo y el nacionalsocialismo que comenzaban a surgir en Europa tras la Primera Guerra Mundial no tuvieron un correlato real en la sociedad estadounidense, a pesar de las posteriores neurosis del mccarthismo. La riqueza de este periodo en acontecimientos históricos es muy evidente, e incluye no sólo las dos grandes guerras con que se inicia y concluye, sino también algunos otros fenómenos decisivos para la configuración del panorama internacional posterior. En primer lugar, la Revolución Bolchevique de 1917, y el futuro asentamiento del Partido Comunista encabezado por Lenin en lo que desde comienzos de los años veinte pasaría a llamarse Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, tuvo una incidencia decisiva no sólo en las personas que vivieron bajo los dictados del comunismo, sino también en la propia autocomprensión mundial del sistema capitalista. Por vez primera en la historia al sistema capitalista le salía un serio competidor, y las leyes del liberalismo económico perdían su ideológica autocomprensión de *leyes naturales*.

A esta revolución, que fue hija de la Primera Guerra Mundial, le siguieron una serie de movimientos revolucionarios de carácter comunista y anarquista –como en el caso de España–, y la creencia en una “Revolución mundial”, que Lenin alentaba mediante su llamamiento internacionalista, se extendió por vez primera en la historia por todos los rincones del planeta. Las predicciones de Marx, que naturalmente no apuntaban a la rural Rusia sino a los países superindustrializados de Europa, parecían a punto de quedar confirmadas. Es interesante entender en qué sentido los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que vivieron expectantes la década de 1920, albergaban todavía en la década de 1930 la esperanza en una revolucionaria emancipación de la clase trabajadora, como queda patente en sus textos más tempranos. La progresiva desaparición de un depositario real de la revolución –es decir, la eliminación del proletariado *en tanto clase con conciencia propia*–, la pervertida

²⁹ Inicialmente iba a llamarse *Institut für Marxismus*. En rigor no puede hablarse de una “Escuela de Frankfurt” hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando algunos de los miembros emigrados a Estados Unidos ocuparon otra vez las cátedras de la Universidad de Frankfurt.

cientifización del marxismo a partir de la Segunda Internacional, que había quedado encarnado en un decepcionante “socialismo real” cuyas siniestras prácticas se hicieron públicas en el Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1956, en el que Nikita Khrushchev había desacreditado explícitamente a Stalin, y el asentamiento en Alemania del régimen nacionalsocialista, terminaron por erradicar toda esperanza en el seno de la Escuela. En un espíritu típicamente analítico, Gerald Cohen disecciona cuatro rasgos esenciales del proletariado decimonónico, para posteriormente demostrar que *ningún grupo* de la sociedad industrial avanzada podía ya reclamar poseerlos todos a la vez: ser la mayoría de la sociedad, producir la riqueza social, ser los explotados del sistema y ser los más necesitados de la sociedad³⁰.

Otro de los acontecimientos determinantes de este período fue el hundimiento económico de 1929, justamente en el periodo en que los Estados Unidos gozaban de mayor vigor económico. Conviene no subestimar las consecuencias, tanto directas como indirectas, que este fenómeno tuvo en la organización social y política de Europa. La extendida creencia liberal en la autorregulación del mercado quedó repentinamente quebrada: los cimientos del *laissez faire* se desmoronaron a comienzos de los años 30, ocasionando una tendencia hacia el mayor intervencionismo estatal que duraría hasta finales de los años setenta. Esta situación, junto con la aparición en la URSS del concepto de una “planificación económica”³¹, que en cierto sentido fue adoptada también en forma democrática por el *New Deal* rooseveltiano y en forma totalitaria por el nacionalsocialismo, fueron elementos esenciales en la futura transformación interna del capitalismo.

El abandono por parte de Gran Bretaña de los principios de la libertad de transacciones en el seno de una única economía mundial ilustra dramáticamente la rápida generalización del proteccionismo en ese momento. Más concretamente, la Gran Depresión obligó a los gobiernos occidentales a dar prioridad a las consideraciones sociales sobre las económicas en la formulación de sus políticas³².

Aunque desde el punto de vista de la incidencia del Estado en la vida económica, medida por el porcentaje del ingreso nacional representado por los impuestos, este momento histórico es apenas diferenciable del siguiente período –el período de la consolidación del Estado social durante las décadas de 1950, 1960 y 1970–, es de resaltar que existen diferencias significativas en otros sentidos, lo cual justifica esta *discretización* de la historia. Mientras que durante los choques bélicos la inmensa mayoría de estas recaudaciones iban destinadas a la financiación de la guerra, durante los años siguientes al fin del conflicto gran parte de la misma se dirigió al gasto social. Por supuesto, la ruptura más significativa respecto al siglo anterior³³ refiere sin duda a

³⁰ Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001, 145.

³¹ Como hemos visto, el sistema comunista adquirió el papel de un antagonista alternativo y *viable* al sistema capitalista. No en vano, el extraordinario proceso de industrialización soviético, llevado a cabo a través de los famosos planes quinquenales, multiplicó por tres la producción industrial de la URSS entre 1929 y 1940.

³² Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2012, 102.

³³ El ya citado historiador británico Eric Hobsbawm acuñó el término “the long nineteenth century” para referirse al período que va desde la Revolución Francesa hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial;

la hasta el momento insospechada tensión entre el progreso científico y técnico y el retroceso civilizatorio en sentido práctico-moral. La brutalidad de las dos guerras mundiales, y muy especialmente los acontecimientos sucedidos en Alemania a principios de los años cuarenta, había evidenciado de la forma más horrible que el progreso tecnológico *también* podía ser puesto al servicio de la barbarie. Pensadores judíos como Edmund Husserl, Stefan Zweig o los componentes de la primera Escuela de Frankfurt, y escritores alemanes empujados al exilio como Thomas Mann, expresaron con gran brillantez este desmentido de la antigua creencia decimonónica en un progreso moral irreversible. Vale la pena recordar algunos de estos impresionantes testimonios. En uno de sus artículos de los años veinte incluidos en *La renovación del hombre y de la cultura*, Husserl expresa la mencionada tensión entre progreso técnico y progreso moral con las siguientes palabras:

La ciencia sí ha hecho posible en la esfera técnico-natural de la acción humana una verdadera racionalidad práctica [...]. En cambio, una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana, que diese fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional, es cosa que falta por completo³⁴.

Tan sólo unos meses antes de suicidarse, Stefan Zweig había escrito lo siguiente en sus sobrecogedoras memorias de *El mundo de ayer*.

Nosotros, que en el nuevo siglo hemos aprendido a no sorprendernos ante cualquier nuevo brote de bestialidad colectiva, nosotros, que todos los días esperábamos una atrocidad peor que la del día anterior, somos bastante más escépticos respecto a la posibilidad de educar moralmente al hombre³⁵.

Por su parte, Thomas Mann concluye uno de los más brillantes productos literarios del siglo XX, *La montaña mágica*, con un conocido párrafo que recoge el sentir de los europeos en los albores de la nueva época:

Hubo momentos en que la muerte y el desenfreno del cuerpo, entre presentimientos y reflexiones, hicieron brotar en ti un sueño de amor. ¿Será posible que de esta bacanal de la muerte, que también de esta abominable fiebre sin medida que incendia el cielo lluvioso del crepúsculo, surja alguna vez el amor?³⁶

Si dejamos de lado estas consideraciones y atendemos a la variable de las desigualdades entre las distintas capas sociales, es de destacar el progresivo surgimiento de la clase media patrimonial. Tal cosa se explica a juicio de Thomas Piketty por la destrucción de

de igual forma, utilizó el término “the short twentieth century”, acuñado originalmente por Ivan Bered, para conceptualizar el periodo comprendido entre 1914 y 1989. Véase Hobsbawm, E. *La Era de la Revolución, 1789-1848*. Barcelona, Crítica, 2011; Hobsbawm, E. *La Era del Capital, 1848-1875*. Op. Cit.; Hobsbawm, E. *La Era del Imperio. 1875-1914*. Barcelona, Crítica, 1998. También Jürgen Habermas suscribe la idea de una continuidad histórica del siglo XIX hasta 1914. Véase Habermas, J. “¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000 [publicación alemana: “Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, 65-90]

³⁴ Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona, Anthropos, 2012, 4.

³⁵ Zweig, S. *El mundo de ayer*. Barcelona, Acantilado, 2002, 21.

³⁶ Mann, Th. *La montaña mágica*. Barcelona, Edhasa, 2012.

los grandes capitales durante las dos guerras mundiales, lo que tuvo como consecuencia una disminución de la relación capital/ingreso, y por lo tanto también una pérdida del peso de la herencia en la sociedad. Aunque el nivel de desigualdad seguía siendo muy elevado, la concentración de la riqueza fue paulatinamente disminuyendo, y si durante la *Belle Époque* el percentil superior acumulaba en Europa más del 50% del patrimonio, durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial dicho porcentaje fue menguando hasta quedar reducido, a finales del siglo XX, a un 20%. Desde el punto de vista de la intervención del Estado en la vida económica, a partir de 1920 se produjo un incremento generalizado del gasto social, financiado por una igualmente generalizada multiplicación de la participación de los impuestos en el ingreso nacional. Si, como hemos visto, durante el siglo XIX y comienzos del XX los impuestos representaban en los países ricos menos de un 10% del ingreso nacional, a lo largo del siglo XX pasaron a representar entre un 30% –el caso de Estados Unidos– y un 50% –el caso de la Europa continental–³⁷. Aunque estos datos resultan de gran interés para nuestros propósitos, parece evidente que el aspecto decisivo de la economía política del siglo XX, la transformación interna del capitalismo a través de la creación del Estado social, se vio más profundamente consolidado a partir de 1945. Así pues, conviene dejar para la siguiente sección el estudio de dicha consolidación, y centrarnos ahora en algunas especificidades de la época que le precede.

Por lo pronto, es de destacar que el capitalismo del periodo de guerras se configura, además de con los rasgos de una creciente intervención del Estado, como capitalismo de multinacionales y crecientemente monopolista. Naturalmente que la exclusión de nuevos agentes en el mercado, no menos que el control de precios al margen del equilibrio garantizado por la libre competencia, contradecía el antiguo ideal decimonónico de la competencia perfecta entre pequeños empresarios³⁸. Para el caso concreto de los Estados Unidos, donde pronto se impusieron regulaciones destinadas a impedir la consolidación de monopolios, durante los años veinte se vivió una etapa de extraordinaria euforia económica, consecuencia del papel protagonista que había adquirido el país en la economía mundial tras la Primera Guerra Mundial. Tal y como hemos expuesto más arriba, esta euforia fue repentinamente quebrada tras el desastre de 1929, que supuso a su vez el inicio de una tendencia hacia políticas más intervencionistas consolidadas durante el mandato de Roosevelt (1933-1945).

Obviamente, el caso europeo presenta unas características mucho más perturbadoras durante este mismo período, en el sentido de que puede localizarse una ruptura más evidente a partir de 1945. A nivel político, el aspecto más significativo es sin duda el ascenso del fascismo, el nacionalsocialismo y la concepción total-autoritaria

³⁷ Piketty, T. *El capital en el siglo XXI. Op. Cit.*, 519-525.

³⁸ Existen abundantes ejemplos de corporaciones multinacionales hoy en día muy consolidadas que fueron fundadas a comienzos del siglo XX, así como de compañías estrictamente monopólicas durante ese mismo periodo: la empresa automovilística Ford fue fundada en Detroit en 1903; la idea de Volkswagen surgió en Alemania, por cierto bajo el patrocinio del Partido Nacionalsocialista, durante los años veinte; la industria del aluminio estuvo copada en Estados Unidos por la Aluminum Company of America (Alcoa) durante las primeras décadas del siglo XX; también las refinerías de tamaño grande pasaron a convertirse, mediante fusiones, en refinerías monopólicas (la Standard Oil).

del Estado. Para el caso de Alemania, que es, por razones obvias, el que tiene mayor importancia en nuestro estudio, no puede dejar de hacerse alguna mención a la forma que adquirió el sistema capitalista durante el ascenso y triunfo del nacionalsocialismo.

Dentro de la Escuela de Frankfurt, la cuestión sobre las especificidades del totalitarismo en relación con la política económica tuvo naturalmente una importancia decisiva, y no existió un consenso entre los propios miembros del *Institut* sobre la forma de conceputar tal situación. Friedrich Pollock, y con él el Horkheimer de después de 1940, utilizaron el término “capitalismo de Estado” para definir este periodo³⁹, entendiendo que bajo el régimen nacionalsocialista el Estado «elimina el automatismo del mercado», de manera tal que las funciones de «producción y distribución de mercancías» quedan sustraídas al proceso de libre competencia mediante «una subordinación a decisiones políticas» de las camarillas gobernantes⁴⁰. En 1940 Horkheimer afirmaba que «los criterios económicos del liberalismo [...] han sido masivamente eliminados por el nacionalsocialismo a través de la supresión de la libertad económica»; es decir, mediante una sustitución de «todas las funciones del mercado» por «funciones gubernamentales»⁴¹. Naturalmente, esta estatalización de tipo totalitaria poco tiene que ver con la socialización de las fuerzas productivas reivindicada por el propio Horkheimer en la misma época: «la estatalización fascista, a saber, la instalación de un aparato terrorista de partido en paralelo a la administración, es lo contrario de la socialización»; pues en última instancia el interés privado seguía dominando sobre el interés general:

Bajo la unidad y la armonía se esconde la anarquía, incluso en mayor medida que en el capitalismo; bajo la apariencia de planificación se esconde el atomizador interés privado. [...] Las fuerzas que distribuyen las energías sociales entre los diferentes sectores productivos son, pese a todos los controles, tan irracionales como los mecanismos de la economía de beneficio que se sustrajeron al dominio humano⁴².

Otros autores, como Franz Neumann y Herbert Marcuse, se mantuvieron en la lectura abierta por el marxismo clásico, utilizando el concepto de “capitalismo monopolista totalitario”⁴³. Ambos entendían que el Estado nacionalsocialista no eliminaba los elementos tradicionales del capitalismo –propiedad privada, libertad de mercado y clases socioeconómicas–, sino que los reproducía más bien bajo una forma extrema.

³⁹ Horkheimer, M. “Estado autoritario”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976 [publicación original: “The Authoritarian State”. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941]; Pollock, F. “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”. En Bronner, S. E. y Kellner, D. M. (Eds.). *Critical Theory and Society: a Reader*. New York, Routledge, 1989 [publicación original: “State Capitalism”. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 200-225].

⁴⁰ López, P. “Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento, 3, 2010, 207-214.

⁴¹ Horkheimer, M. “Los judíos y Europa”. *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 4, 2011, 2-24 [publicación original: “Die Juden und Europa”. *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 1939-1940, 115-137].

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Neumann, F. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. México, FCE, 1983; Marcuse, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. En Marcuse, H. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968. [publicación alemana: “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, 161-195].

Desde luego, el gran enemigo de la nueva teoría del Estado total-autoritario era la ideología que había sustentado el orden socio-económico durante el siglo XIX. La nueva cosmovisión, enraizada en los valores del arrojo, la heroicidad y el sacrificio, abominaba de la seguridad pequeño-burguesa y de los ideales ilustrados reivindicados por el liberalismo. El racionalismo y el individualismo fueron sustituidos por un irracionalismo apologeta de la voluntad y un colectivismo en el que los individuos quedaban anulados por el poder del Estado. En cierto sentido el nacionalsocialismo presentaba un programa *social*; sin embargo, tal y como muestra Herbert Marcuse en el texto para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la estructura socio-económica de fondo, es decir, la propiedad privada de los medios de producción, se preservó intacta. En este sentido, el marxismo constituyó durante todo el periodo fascista, desde el punto de vista de la teoría económica, el rival ideológico a batir. Eric Hobsbawm apoya parcialmente la tesis del “capitalismo monopolista de estado”, señalando algunas de las ventajas que el “gran capital” adquirió en el Estado nacionalsocialista: la erradicación de los revolucionarios sociales de izquierda, la prohibición de los sindicatos obreros o la modernización de la economía industrial. Bajo esta segunda lectura el Estado adquiriría la función de «cumplir con las exigencias de consolidación del capitalismo monopolista»⁴⁴, consolidación que, a juicio de Neumann, no era posible bajo la forma de un capitalismo democrático de libre competencia: «la economía alemana de hoy tiene dos grandes características destacadas: es una economía monopólica y una economía de mando. Es una economía capitalista privada, que regimenta un Estado totalitario»⁴⁵.

Como es natural, las especificidades de este capitalismo, ya se lo entienda bajo la forma de un capitalismo de Estado o bajo la forma de un capitalismo monopolista totalitario, se disolvieron tan pronto como desapareció esa organización específica del Estado. A la derrota del nacionalsocialismo en 1945 siguió no sólo la restauración de la democracia en (casi) todos los países europeos, sino también la configuración de un nuevo modelo de Estado y un nuevo paradigma jurídico inéditos hasta el momento. La lógica de la Segunda Guerra Mundial, que fue una guerra eminentemente anti-nacionalsocialista –como acredita la sorprendente unión de Stalin, Churchill y Roosevelt frente a Hitler–, condujo en la práctica totalidad de países occidentales a una domesticación socialdemócrata de la economía de mercado⁴⁶.

⁴⁴ López, P. “Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann”. *Op. Cit.*

⁴⁵ Neumann, F. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo. Op. Cit.*, 295. Las especificidades del paradigma jurídico nacionalsocialista fueron estudiadas sobre todo por Otto Kirchheimer. Véase Kirchheimer, O. “The Legal Order of National Socialism”. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 456-475.

⁴⁶ Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX. Op. Cit.*, 168.

1.3. LA DOMESTICACIÓN DEL MERCADO: EL CAPITALISMO EN LA ERA SOCIALDEMÓCRATA

Después de los dos grandes conflictos bélicos del siglo XX los índices de desigualdad económica de las sociedades occidentales entraron en un proceso de ininterrumpida caída. Thomas Piketty considera que este fenómeno puede explicarse observando la disminución del peso de los ingresos por capital en relación con los ingresos por trabajo –disminución de la relación capital/ingreso–, fenómeno cuya causa, a su vez, sugiere buscar en la destrucción efectiva de los patrimonios privados durante las dos guerras mundiales y en las posteriores políticas intervencionistas de tributación y control público del capital⁴⁷. Como veremos en el siguiente capítulo, a partir de los años sesenta se inició un proceso inverso de reconstrucción de capitales, proceso que recibiría un impulso definitivo con la desregulación predicada por las revoluciones conservadoras y consolidada tras la globalización de la economía.

Desde el punto de vista de la política internacional, es evidente que estos años se vieron ensombrecidos por esa delirante amenaza de “destrucción mutua asegurada” que fue la Guerra Fría, y que terminó por polarizar el planeta en torno a las dos grandes superpotencias existentes. Sin subestimar la evidente importancia que este fenómeno tuvo en la sociedad europea del momento, especialmente desde el punto de vista de la política exterior, podemos decir que los planes económico-políticos de Europa no estuvieron determinados por este conflicto, o al menos que no lo estuvieron en la misma medida que los planes norteamericano y soviético. Por otra parte, es evidente que nuestro análisis se ciñe al caso de la Europa occidental, es decir, a los Estados sociales de derecho democráticos. La tarea de analizar las estructuras económicas y políticas de la URSS excedería en mucho el interés de este capítulo, sobre todo porque los miembros del *Institut für Sozialforschung* no mostraron nunca un interés verdaderamente profundo en el estudio empírico del “socialismo real”⁴⁸.

El periodo comprendido entre finales de los años cuarenta y finales de los setenta se caracteriza, a nivel económico, por un crecimiento del patrimonio público con respecto al privado y una consolidación de la clase media patrimonial –consecuencia natural de la reducción de la concentración de la riqueza–. El progresivo ensanchamiento del Estado, y sus funciones cada vez más específicamente sociales, constituyen la clave desde el punto de vista político. Los extraordinarios problemas económicos por los que habían pasado las sociedades occidentales durante el periodo anterior, especialmente tras la debacle de 1929, parecieron desaparecer como consecuencia de una suerte de “pacto social” entre el liberalismo y la socialdemocracia. En 1942 se publicó el llamado “informe Beveridge”, que sentó las bases del Estado del Bienestar británico. Las políticas de raigambre keynesiana, tendentes a la estimulación de la “demanda solvente” mediante una política de pleno empleo, adquirieron una amplia acogida, y el giro hacia la izquierda socialdemócrata parecía traer por fin, tras

⁴⁷ Piketty, T. *El capital en el siglo XXI. Op. Cit.*, 56.

⁴⁸ Para una excepción a esto véase Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969 [publicación original: *Soviet-Marxism*. New York, Columbia University Press, 1958]

treinta años de catástrofes, una domesticación de las contradicciones socio-políticas. Para solucionar el desmentido de la “promesa liberal” ya no era preciso, tal fue la enseñanza de Keynes, la revolución del sistema capitalista, sino tan sólo el aseguramiento de una demanda de productos tal, que su producción exigiera el mantenimiento del pleno empleo⁴⁹.

Dado que el mecanismo del mercado no funcionaba de la forma en que había supuesto el modelo liberal, el paradigma jurídico se vio asimismo modificado. El principio de libertad jurídica, que los liberales creían suficientemente garantizado con los derechos civiles clásicos, únicamente podía tener éxito por la vía de una “materialización” de los derechos existentes. Habermas muestra cómo el ideal subyacente seguía siendo, igual que en el paradigma liberal anterior, la protección de la autonomía privada expresada en el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, si bien ahora se ampliaban las exigencias de un disfrute fáctico de estas libertades, precisamente bajo la forma de una distribución más justa de la riqueza socialmente producida. El modelo del derecho ligado al Estado social surgió al modo de una “crítica reformista” al paradigma del derecho formal burgués, tan pronto como se hizo evidente que la protección de los derechos privados, es decir, el status negativo de los sujetos jurídicos, no garantizaba por sí misma la justicia social⁵⁰.

La creciente intervención del Estado en la vida económica iniciada en los años veinte, que nosotros habíamos medido en función de la participación de los impuestos en el ingreso nacional, se consolidó durante este periodo, alcanzando cuotas máximas a comienzos de los años setenta⁵¹. Por otra parte, los mercados financieros fueron mucho más estrictamente regulados durante este período de lo que lo serían posteriormente, y las formas de economía privada evolucionaron, mediante paulatinas nacionalizaciones, hacia formas mixtas: «[Las economías mixtas] ponían en juego diferentes grados de propiedad pública de las empresas junto a formas tradicionales de la propiedad privada, o por lo menos una regulación y una supervisión pública del sistema financiero y del capitalismo privado en su conjunto»⁵². Precisamente durante estos años de grandes niveles de patrimonio público⁵³, que no en vano algunos intelectuales anglosajones han llamado “the golden age of capitalism”, se produjeron los mayores crecimientos económicos de la historia en muchos países, entre ellos Francia y Alemania.

El descomunal incremento de las contribuciones fiscales sirvió para establecer un poderoso Estado social cuyas funciones fueron poco a poco perfilándose. Aunque obviamente existen diferencias muy significativas entre el caso estadounidense y el caso europeo, podemos decir que, en general, el aumento del gasto público del Estado tuvo por objeto la consecución de una igualdad en el acceso de todos los ciudadanos a ciertos

⁴⁹ Véase Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México, FCE, 1986.

⁵⁰ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 482-487.

⁵¹ Para el caso estadounidense resulta ilustrativa la progresividad fiscal impuesta por la administración Roosevelt.

⁵² Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. *Op. Cit.*, 153.

⁵³ Piketty llama “capitalismo de Estado” a la forma que adquirió el sistema capitalista francés durante los años sesenta. Esta nomenclatura apoya la tesis de Pollock, que aplicaba el concepto tanto a la economía intervenida de los Estados Unidos de Roosevelt como a las economías dirigidas de Hitler y Stalin.

bienes primarios, entre ellos la sanidad y la educación. La financiación pública de este último servicio tuvo como consecuencia, además, una mayor formación de los jóvenes en las crecientes exigencias de especialización marcadas por los avances de la industria, y por lo tanto una mayor cualificación laboral asociada tanto a la mayor productividad como a la mejora de los salarios, que no dejaron de aumentar durante todo el periodo. Lester Thurow no vacila en afirmar que «las inversiones del gobierno en educación crearon la clase media»⁵⁴. Las clases medias y bajas asistieron a una democratización del mercado, que convertía los artículos antes considerados de lujo, como los automóviles o las lavadoras, en objetos habituales de consumo.

Asimismo, el Estado asumió la tarea de proteger a ciertas capas de la población –desempleados, discapacitados, ancianos sin recursos– mediante ingresos directos derivados de la recaudación fiscal. Los subsidios por desempleo y las pensiones por jubilación constituyeron un impresionante avance en el no menos impresionante empeño de la sociedad por construir el nuevo modelo de Estado. Por vez primera en la historia, los derechos fundamentales tantas veces proclamados con anterioridad podían encontrar una efectiva realización material: «bajo la forma de una democracia de masas y del Estado social, el modelo económico del capitalismo, altamente productivo, ha sido por primera vez domesticado y puesto más o menos en consonancia con la autocomprensión normativa de los Estados constitucionales democráticos»⁵⁵.

Especialmente para el caso alemán, el comienzo de este periodo no sólo significó el asentamiento de un nuevo modelo de Estado, sino sobre todo el final de un periodo que los espantados observadores de la época describieron como un “quiebre civilizatorio”. A ojos de intelectuales como Jürgen Habermas o Albrecht Wellmer, la derrota del nacionalsocialismo y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 constituyó el auténtico acontecimiento normativo del siglo XX: «a todas las legitimaciones que no se consideraban, ni siquiera verbalmente, deudas del universalismo político de la Ilustración, se les quitó el suelo de debajo de los pies»⁵⁶. Quizás todos aquellos que asistieron a la constitución de semejante modelo de Estado social, y que lo vivieron como el avance más importante hacia una auténtica realización de los derechos fundamentales, experimentaron su repentino proceso de desmantelamiento a finales de los años setenta con el amargo sabor de un fracaso.

Ahora bien, los evidentes logros normativos del nuevo paradigma no deben confundirnos sobre sus problemas y nuevas formas de conflictos. No sólo los peligros del privatismo civil y la despolitización asociados a la nueva cultura capitalista, sino también la estandarización de las formas de vida, la disolución de los potenciales de resistencia colectiva y los procesos de burocratización y monetarización de las relaciones sociales derivados del intervencionismo estatal constituyeron algunos de los grandes temas de estudio de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cincuenta.

⁵⁴ Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo. Op. Cit.*, 82.

⁵⁵ Habermas, J. “¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”. *Op. Cit.*, 69.

⁵⁶ *Ibidem*, 67.

1.4. LA NUEVA DESREGULACIÓN: EL CAPITALISMO EN LA ERA NEOCONSERVADORA

Si la relación existente entre capital privado y capital público había manifestado una tendencia claramente descendente desde 1914, de suerte que en los años cincuenta y sesenta se registraron mínimos históricos de capital privado y máximos de patrimonio público, a partir de la década de 1960 se inició una tendencia inversa, que dura hasta nuestros días, y que ha conseguido alcanzar niveles de patrimonio privado no vistos desde la *Belle Époque*. Esta nueva tendencia, consolidada a finales de 1970, ha sido definida por Antón Costas tras la traumática experiencia de la Gran Recesión como una «quiebra moral de la economía de mercado»⁵⁷. Las políticas de privatización, reducción de la presión fiscal y desregulación de los mercados financieros favorecieron naturalmente este proceso. Tales políticas, promulgadas por las así llamadas “revoluciones conservadoras” de Estados Unidos (Reagan) y Reino Unido (Thatcher), fueron a su vez fruto de un determinado estado de cosas, que a juicio de Piketty puede explicarse mediante tres elementos fundamentales: la “estanflación” –una mezcla de estancamiento económico e inflación– mostró los límites de una expansión sin límites del Estado; la autoconciencia del pueblo americano y británico, que observaba cómo su hegemonía económica se veía progresivamente amenazada por el modelo continental⁵⁸, impulsó un cambio de paradigma en la política económica; el fracaso de la Unión Soviética, finalmente, minó la confianza en las formas no privadas de propiedad⁵⁹.

Jürgen Habermas encuentra cuatro elementos fundamentales de la nueva política neoconservadora, que se impuso también en la República Federal con el triunfo de la CDU de Helmut Kohl en las elecciones federales de 1982: una política económica orientada a la oferta y a la mejora de las condiciones de revalorización del capital; un tradicionalismo en materia cultural, educativa y familiar, que revalorizó el pasado y la religiosidad convencional como formas de compensar los costes de la modernización social; el intento por reducir los ámbitos de discusión de asuntos públicos y manifestación, fomentando el privatismo civil; y la estimulación de una conciencia de “tensiones internacionales” que justificaba una política exterior agresiva⁶⁰.

Estas políticas de desregulación se vieron muy favorecidas por la consolidación, a partir de los años setenta, de una economía mundial. El Estado

⁵⁷ Costas, A. “Algo más que una crisis financiera y económica, una crisis ética”. En Costas, A. (coord.). *La crisis de 2008. De la economía a la política y más allá*. Almería, Fundación Cajamar, 2010, 11-61.

⁵⁸ En 1960, Estados Unidos representaba más del 50% del PIB mundial. A finales del siglo XX, dicho porcentaje había quedado reducido a menos del 25%. Véase Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo*. Op. Cit., 146.

⁵⁹ Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. Op. Cit., 155. En su reciente trabajo sobre las grandes fortunas, Joan Romero y Antonio Ariño han encontrado en los fenómenos arriba mencionados el germen de la actual “secesión de los ricos”, caracterizada fundamentalmente por la desvinculación –espacial, tributaria y social– de las élites económicas de toda responsabilidad con respecto al Estado-nación en que hicieron surgir originalmente su riqueza. Véase Romero, J. y Ariño, A. *La secesión de los ricos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

⁶⁰ Habermas, J. “Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 36 y 37 [publicación alemana: “Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute”. En Habermas, J. *Die Moderne- Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Stuttgart, Reclam, 1990, 59-76].

nacional se volvió sencillamente incapaz de mantener intactas las estructuras del Estado social, puesto que, por una parte, la competencia fiscal favorecida por las nuevas tecnologías hacía mucho más difícil mantener la presión fiscal necesaria para la financiación del gasto público, y por la otra resultaba complejo imponer reglamentaciones gubernamentales a las empresas sin que éstas decidieran trasladarse. Como señala Lester Thurow no sin cierta gracia, los controles de capitales fueron posibles durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial sencillamente porque «si un italiano quería llevar dinero ilegalmente a Suiza tenía que ponerlo en su mochila y atravesar los Alpes andando»⁶¹. Naturalmente, las nuevas tecnologías han superado en forma completa esta antigua barrera técnica, y el *offshoring* ha devenido práctica habitual de las grandes fortunas⁶². Las “caprichosas fluctuaciones” de la economía mundial escaparon sencillamente a los controles del Estado-nación, y al contrario de lo que había sucedido hasta finales de los años setenta, ahora era el mercado mundial, junto con las políticas ultraliberales que garantizaban su autorregulación –tales como la privatización de servicios hasta entonces dirigidos por organismos públicos o la instauración de políticas de austeridad contrarias al programa keynesiano–, quien imponía sus propias normas a los Estados.

Por otra parte, la globalización económica, resultado ella misma de un abaratamiento de los costes de comunicación y transporte⁶³, consiguió que el sistema encontrase facilidades para una más integral maximización de beneficios: desde los años setenta del siglo pasado las multinacionales no han tenido excesivos problemas para fabricar cada componente de sus productos exactamente en el lugar donde los costes –mano de obra, impuestos y regulación laboral– eran menores, para posteriormente desplazar y vender dichos productos exactamente en el lugar donde se podían obtener mayores beneficios. La consecuencia más inmediata de esta mundialización de la producción, un gesto por lo demás muy racional si se observa desde los criterios inmanentes a la lógica del capital, fue y sigue siendo un incontrolable descenso de los salarios de los trabajadores no cualificados del primer mundo, de acuerdo con el llamado “factor de la equiparación de precios”⁶⁴. La cualificación y la adquisición de conocimientos especializados conducentes a un aumento de la productividad de los trabajadores pasó a convertirse en un elemento decisivo del sistema capitalista, de suerte que no son pocos los que hablan actualmente de un giro hacia el “capitalismo cognitivo”⁶⁵. Esta segmentación del mercado de trabajo ha conseguido instaurar, tal y como observa Axel Honneth, una «bipartición duradera en la estructura ocupacional de la sociedad [mundial] en su conjunto»⁶⁶.

⁶¹ Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo*. *Op. Cit.*, 132.

⁶² Entre los años 2016 y 2017 se han producido dos filtraciones masivas de prácticas económicas *offshore*: los llamados “Panama papers” y los “Paradise papers”.

⁶³ Para esto véase Beck, U. *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1998.

⁶⁴ Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo*. *Op. Cit.*, 169.

⁶⁵ Moullier-Boutang, Y. “Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo”. En Blondeau, O. et al. (eds.). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

⁶⁶ Honneth, A. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, 132. Un interesante estudio de los problemas a que se enfrenta hoy el

Ahora bien, la existencia de estas políticas contrarias a la intervención estatal no debe sin embargo confundirnos sobre el papel del Estado medido por su peso fiscal. Contrariamente a lo que suele creerse, incluso hoy en día nos encontramos en niveles históricamente altos de participación de los impuestos. Naturalmente, este dato debería completarse con un estudio sobre la *forma* en que se desempeña dicha recaudación: el nivel de progresividad de los impuestos, el objeto de dicha recaudación (capital o ingreso por trabajo) o las formas en que se prioriza el reparto por partidas del presupuesto general, cosa que, desde luego, rebasa en mucho el modesto interés de este capítulo introductorio. El modelo social sigue teniendo un respaldo generalizado de la opinión pública europea, y no es previsible que las fuerzas políticas de los distintos países de la Unión, por muy liberales que sean sus programas, pretendan una vuelta a los raquíuticos niveles de recaudación fiscal previos a la Primera Guerra Mundial. El caso estadounidense, donde no resultan precisamente extrañas las reivindicaciones de un “Estado mínimo”, no se ajusta evidentemente a este sentir, aunque el incremento de las desigualdades y la reducción real de los salarios de los trabajadores lleva confirmándose desde los años setenta de forma todavía más extrema que en Europa.

Desde el punto de vista de la desigualdad entre los ciudadanos, al aumento del capital privado con respecto al capital público le acompañó un incremento de la relación capital/ingreso, de suerte que la brecha económica entre aquellos que perciben ingresos derivados del *capital* y aquellos que sólo perciben los ingresos de su propio *trabajo* amenaza con crear un destino “de Morlocks y Eloi”, como ha dicho Gustavo Pereira en un trabajo sobre la desigualdad extrema⁶⁷. Asimismo, tanto la diferencia salarial entre los trabajadores –desigualdad respecto al ingreso por trabajo–, como la diferencia entre los poseedores del capital –desigualdad respecto al ingreso por capital– comenzó a incrementarse de nuevo. Piketty muestra cómo en la actualidad en la mayor parte de los países europeos el 10% de los ciudadanos mejor pagados percibe alrededor de un 30% del total de ingresos nacionales por trabajo, mientras que el 50% de los peor pagados recibe esa misma cantidad. En el caso estadounidense la desproporción es todavía más pronunciada, de suerte que el decil superior obtiene el 35% del total, mientras que la mitad de abajo se contenta con el 25%⁶⁸. Estas cifras resultan relativamente moderadas si se las compara con las cifras de desigualdad respecto al capital: hoy en día el 10% de los patrimonios más altos posee el 60% del patrimonio nacional en Europa, mientras

capitalismo, desde la globalización hasta el cambio en la estructura del trabajo, se encuentra en Noguera, A. y Herreras, E. *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

⁶⁷ Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema?* México, Centro de Estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano, 2007.

⁶⁸ Dentro de ese decil hay diferencias muy significativas. Uno de los fenómenos más controvertidos a este respecto refiere a la extravagante remuneración que actualmente reciben los llamados “superejecutivos”, ubicados en el percentil superior de los ingresos por trabajo. La teoría de la productividad marginal no parece poder dar cuenta de semejante explosión de los salarios a partir de cierto nivel de la pirámide corporativa. Para una exposición detallada de este fenómeno véase Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. *Op. Cit.*, cap. IX; Romero, J. y Ariño, A. *La secesión de los ricos*. *Op. Cit.*, 131-138.

que el 50% de los más bajos posee menos del 5%. En Estados Unidos, el decil superior posee el 72%, mientras que la mitad inferior ha de contentarse con apenas el 2%⁶⁹.

El hecho de que el nuevo crecimiento de la desigualdad, tras un periodo de manifiesta reducción de las diferencias, haya sido notablemente distinto en las diversas regiones del planeta evidencia el peso decisivo de las políticas públicas. Con la tendencia neoliberal de dichas políticas, el impresionante logro de un «capitalismo domesticado por el Estado social» amenaza con disolverse. Quizás la irrefrenable globalización de la economía, que ha alcanzado a “sustraerse” a una regulación de tipo político y fiscal por parte de unos ya demasiado estrechos Estados-nación, no sea la menor de las causas de esta disolución del Estado social⁷⁰. Desde luego que el modelo más adecuado para la nueva economía mundial de multinacionales no es el mundo de unos sólidos Estados-nación, sino más bien «un mundo poblado por estados enanos o sin ningún Estado»⁷¹; no tanto un mundo de poderosas economías nacionales, como de algunas pequeñas plazas financieras extraterritoriales en el que los paraísos fiscales cumplan un significativo papel. Con la mundialización de la economía, los Estados-nación pierden poder para beneficiarse del crecimiento económico mediante recursos fiscales, y el «timón para el mantenimiento del nivel social alcanzado» cambia de manos. O dicho en los términos clásicos utilizados en la teoría económica: en una sociedad globalizada no funciona el “keynesianismo en un solo país”. Falta por ver si ese mundo, que efectivamente cumple con las exigencias de maximización de beneficios que le dicta la economía mundial de mercado, es también el más adecuado para preservar nuestra autocomprensión de la dignidad humana, «tal y como se la entiende en el sentido europeo tradicional»⁷².

Por supuesto, la mundialización de la economía no es la única causa de la quiebra del Estado social. El progresivo envejecimiento de la población occidental, fruto de un estancamiento de la natalidad y un aumento de la esperanza de vida posibilitada por los avances en el campo de la ciencia médica, hizo que el sistema de jubilaciones se acercara peligrosamente a su colapso⁷³; los crecientes costes derivados de los derechos de los trabajadores intensificaron la tendencia hacia una automatización de la fuerza de trabajo, cuya consecuencia inmediata, el aumento estructural del paro, revertía negativamente en los procesos de financiación fiscal del Estado social; y las crisis acontecidas durante los años setenta –sobre todo la crisis del sistema financiero internacional de Bretton Woods en 1971 y la crisis del petróleo de 1973– minaron la credibilidad en el funcionamiento del nuevo capitalismo regulado. En este caldo de cultivo no es extraño que comenzaran a cosechar reconocimiento las voces de aquéllos

⁶⁹ Piketty, T. *El capital en el siglo XXI. Op. Cit.*, 260-282. En este contexto, Piketty considera acertado utilizar el término “capitalismo patrimonial globalizado”.

⁷⁰ Habermas, J. *La constelación posnacional. Op. Cit.*

⁷¹ Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX. Op. Cit.*, 284.

⁷² Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 170 [publicación original: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973].

⁷³ Para una crítica al sistema de jubilaciones norteamericano, véase Thurow, L. C. *El futuro del capitalismo. Op. Cit.*, 101-118.

que no habían dejado de predicar la “ortodoxia del libre mercado”⁷⁴, y que hoy en día resultan tan habituales como inhabituales resultaron durante la Edad de Oro. A finales de los años setenta y comienzos de los ochenta la aceptación ciudadana de la nueva ideología dio la victoria electoral a Ronald Reagan en Estados Unidos y a Margaret Thatcher en Reino Unido. Su renovado enaltecimiento del libre mercado inauguró una nueva etapa en la política económica occidental, que dura hasta nuestros días.

Aunque en este punto no podemos detenernos excesivamente en esta cuestión, resulta totalmente decisivo comprender en qué sentido la imposición del nuevo modelo económico se asienta sobre un triunfo en el terreno de las ideas, que mezcla las consignas neoconservadoras con una muy poco reflexiva ideología meritocrática: «el individualismo posesivo posmoderno se apodera de las ideas de autonomía personal, de mérito y de talento [...] para legitimar los grandes beneficios de un número reducido de personas en la economía de las superestrellas»⁷⁵. La victoria de esta nueva ideología, que logra hacerse valer a través del llamado “darwinismo educativo” y la naturalización de las desigualdades en las retribuciones apelando al *talento*, conduce actualmente a una peligrosa sustitución del paradigma estatal de prestaciones sociales por una apología del “mecenazgo” por parte de los ultrarricos. La desprotección de las clases bajas se ve además cruelmente aderezada por un desprestigio social generalizado fruto de su condición de “mantenidos por el Estado”: el pobre afronta el doble pecado de no tener dinero, y de merecer su pobreza.

La vieja división victoriana entre los “respetables” y los “indeseables” resurgió, tal vez en una nueva forma más agria, porque en los días gloriosos de la expansión económica global, cuando el pleno empleo parecía satisfacer las necesidades materiales de la mayoría de los trabajadores, las prestaciones de la seguridad social se había incrementado hasta niveles generosos que, en los nuevos días de demanda masiva de subsidios, parecía como si le permitiesen a una legión de “indeseables” vivir mucho mejor de los “subsidios” que los pobres “residuales” victorianos, y mucho mejor, en opinión de los hacendosos contribuyentes, de lo que tenían derecho⁷⁶.

El triunfo de esta nueva visión, y por tanto el abandono de las políticas keynesianas de estimulación de la demanda, no tuvo los efectos esperados por los “teólogos ultraliberales” (Hobsbawm). Más bien al contrario, los viejos problemas que había experimentado el capitalismo antes de la Segunda Guerra Mundial –desempleo masivo, desigualdad extrema, agudización de la miseria de las clases bajas– volvieron a surgir

⁷⁴ Algunos de los teóricos más relevantes en este sentido fueron el filósofo y economista austriaco Friedrich von Hayek, el economista estadounidense Milton Friedman y el filósofo estadounidense Robert Nozick. Véase Hayek, F. *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 2000; Friedman, M. *Capitalismo y libertad*. Madrid, Rialp, 1966; Nozick, R. *Anarquía, estado y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁷⁵ Romero, J. y Ariño, A. *La secesión de los ricos*. *Op. Cit.*, 83. Algunos estudios importantes sobre el neoconservadurismo se encuentran en: Dubiel, H. *Was ist neokonservatismus?* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; Habermas, J. “La modernidad: un proyecto inacabado”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. *Op. Cit.*, 265-283 [publicación alemana: “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”. En Habermas, J. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, 444-464]; Cortina, A. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990, 120 y ss.

⁷⁶ Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. *Op. Cit.*, 310.

con fuerza, si bien el crecimiento económico heredado del periodo anterior se preservó. La desregulación del mercado laboral y la desaparición del poder sindical ha conducido a una reducción de los salarios de convenio y a una precarización del trabajo, hoy ideológicamente encubierta bajo la irritante categoría de la “flexibilización”⁷⁷. A la luz de estos datos, autores como Joseph Stiglitz, Paul Krugman o Anthony B. Atkinson han centrado sus intereses en el estudio de las crecientes desigualdades económicas⁷⁸, haciendo ver en qué sentido la situación actual desmiente la famosa tesis expresada en la “curva de Kuznets”⁷⁹: el crecimiento económico no comporta necesariamente reducción de la desigualdad.

Este auge de las desigualdades, fruto de la desregulación de los mercados, de la globalización y del surgimiento de una nueva economía posindustrial que dejaba fuera del mundo laboral a amplias capas de población sin formación especializada⁸⁰, fue experimentado por ciertos sectores de la intelectualidad de izquierdas como un atentado contra la propia autocomprensión del modelo social europeo, es decir, como un atentado contra la «integración social de las sociedades democrático-liberales» (Habermas), integración que hasta los años setenta había quedado garantizada por unas políticas sociales destinadas a proteger a los más desfavorecidos en la lucha por la supervivencia. Desde luego, esta autocomprensión no tiene tanto que ver con la *eficacia* o no del nuevo modelo de capitalismo como medio para la generación de riqueza –y ciertamente tanto la aparición de las crisis de principios de los años noventa como la actual crisis financiera, iniciada en el año 2008 bajo el paraguas de una economía tan financiarizada como absolutamente fuera de control democrático, pueden aportar razones en contra de la apelación al argumento de la mayor eficacia–; no tiene tanto que ver, decimos, con dicha apelación a la eficacia, cuanto con ciertos criterios de una *legitimidad democrática* de la cual no resulta tan fácil desprenderse. Parece difícil negar que es precisamente este sentimiento de pérdida de legitimidad democrática y ruptura de la integración social el que invade hoy en día nuestras sociedades. Que este sentimiento vaya a conseguir ser canalizado por las vías de una genuina protesta política en lugar de derivar hacia ese peligroso “desencanto con la política”, del que se nutren hoy los populismos nacionalistas, tal cosa es algo de lo que, a la vista de los actuales movimientos políticos europeos y norteamericanos, no podemos estar ya seguros.

⁷⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad. Op. Cit.*, 329.

⁷⁸ Stiglitz, J. *El precio de la desigualdad*. Barcelona, Punto de lectura, 2012; Atkinson, A. B. *Desigualdad: ¿Qué podemos hacer? Op. Cit.*

⁷⁹ Kuznets, S. “Economic Growth and income inequality”. *American Economic Review*, 45/1, 1955, 1-28.

⁸⁰ Richard Sennett ha analizado las lógicas de esta nueva forma de organización del trabajo en su obra *La corrosión del carácter*. Véase Sennett, R. *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama, 2000.

CONCLUSIONES

Echando la vista atrás, pareciera como si la historia de las sociedades capitalistas, desde su temprana concepción durante el siglo XIX hasta la actual economía desacoplada del Estado-nación, pudiera ser encorsetada en cuatro momentos rigurosamente delimitables en el tiempo. Naturalmente, esto es una ficción: ni la etapa del capitalismo liberal decimonónico preservó el ideal de la libre competencia entre pequeños comerciantes exactamente hasta 1914, ni el periodo de la Edad de Oro puede definirse como una era homogéneamente socialdemócrata que arranca en 1945 y termina justamente con el triunfo de Margaret Thatcher en las elecciones de Reino Unido de 1979, ni desde luego nuestro modelo actual puede categorizarse sin más como un uniforme periodo de ideología neoliberal. Pese a éste su carácter relativamente artificial, esta compartimentación de la historia acaso pueda ayudar al menos a ubicar los diversos momentos en que tienen lugar las discusiones teóricas a que a continuación nos referiremos.

El intento por comprender los supuestos fundamentales y, especialmente, los tránsitos que operan dentro de una determinada tradición de pensamiento –éste es el tema del próximo capítulo– no podría realizarse con el rigor requerido si no se contara con unas nociones relativamente sólidas sobre el carácter económico y político de las sociedades a cuyo análisis dicha tradición dedicó el trabajo del concepto. Claro que esto resulta todavía mucho más evidente para el caso de la Escuela de Frankfurt, toda vez que la Teoría Crítica reconoce su total dependencia de unas condiciones sociales e históricamente contingentes de las que admite no poder sustraerse. En el siguiente capítulo contaremos entonces con la ventaja de poder ubicar, para cada una de las conceptualizaciones que elabora la Teoría Crítica, ya sea en el sentido de una crítica contra el formalismo del derecho privado burgués, de una crítica de la razón instrumental, de una dialéctica de la ilustración, de una crítica de la razón funcionalista, de una crítica sobre los problemas de legitimación en el capitalismo tardío o de cualesquiera que sean las formas que adopte la teoría, el contexto histórico concreto sobre el cual estas construcciones teóricas pretenden actuar como *crítica de las ideologías*.

**CAPÍTULO II: DE LA BASE A LA SUPERESTRUCTURA. CONCEPTOS
FUNDAMENTALES DE LA PRIMERA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD**

INTRODUCCIÓN

Una vez expuestas, siquiera en forma sucinta, las condiciones históricas a que debía enfrentarse la crítica de las ideologías en sus diferentes momentos, podemos desarrollar ahora las bases fundamentales de estas diferentes versiones de la Teoría Crítica a fin de hacer explícitos los criterios normativos que a ellas les subyacen. Tal y como indicamos en la introducción, dividiremos este capítulo en cuatro subcapítulos fundamentales. El primero de ellos irá destinado a ofrecer una panorámica histórico-filosófica de los tránsitos operados en el seno del *Institut für Sozialforschung* desde su constitución, en 1923, hasta la muerte de sus miembros fundadores en los años setenta. En segundo lugar, expondremos las bases teóricas del pensamiento marxiano, sin el cual no es posible sencillamente comprender el inicio de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. El tercer y cuarto subcapítulo abordarán respectivamente las figuras de Max Horkheimer y Herbert Marcuse a través del análisis de ciertos textos representativos de cada uno de los momentos más arriba analizados. Naturalmente que la ausencia de un subcapítulo exclusivo para Adorno, subcapítulo cuya complejidad excedería con total seguridad las capacidades de quien escribe, no significa que sus ideas no hayan de aparecer implícita y explícitamente a lo largo de todo el trabajo. Sea como fuere, es evidente que en la pretensión de ofrecer un fundamento normativo para la Teoría Crítica, Habermas no pudo recurrir precisamente a Adorno de forma prioritaria, por mucho que su propio pensamiento no pueda en modo alguno entenderse al margen de la dialéctica negativa. También otras figuras importantes de la Escuela de Frankfurt, como Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Otto Kirchheimer, Erich Fromm o Franz Neumann habrán de ser tenidas en cuenta en lo que sigue, aunque naturalmente en menor medida.

La caracterización de los rasgos esenciales de las figuras más destacadas de la primera Teoría Crítica está condicionada, tal cosa ha de quedar clara, a que su comprensión resulte determinante para apresar las muchas aristas de la Teoría Crítica habermasiana. En este sentido, a cada uno de estos subcapítulos irá vinculado otro en el capítulo tercero, en el que estableceremos vínculos entre los autores aquí tratados y Habermas. Tales vínculos, a su vez, conseguirán alumbrar algunas cuestiones nucleares del pensamiento habermasiano –como su temprana teoría de la evolución social, su crítica de las ideologías científico-técnicas o su teoría sobre los intereses del conocimiento–, así como los renovados fundamentos normativos desde los que dichas cuestiones fueron abordadas. Sólo tras la realización de este doble ejercicio estaremos en condiciones de apresar, al modo de una reconstrucción sistemática, el núcleo de la Teoría Crítica en su formulación habermasiana, entendida como una reformulación comunicativa de la temprana Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. La totalidad del estudio así bosquejado habrá de conducir a su vez a los productos de la teoría del discurso, es decir, a la teoría consensual de la verdad, la ética discursiva y la política deliberativa. Pero esto es correr demasiado. Por de pronto, hemos de empezar aclarando qué significa exactamente ese momento de la Teoría Crítica que la teoría de la acción comunicativa quiere superar.

2.1. CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS E HISTORIA: TRÁNSITOS EN LA PRIMERA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Aunque el movimiento principal acontecido dentro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, ese movimiento desde la teoría de la revolución fallida, que conservaba sin embargo la esperanza ilustrada en la revolución, hasta la desencantada crítica de la razón instrumental, ha sido muy comentado en los estudios especializados, lo cierto es que él mismo sólo puede comprenderse si se entiende primero qué significó originariamente la Escuela de Frankfurt con respecto al marxismo. Ya en los tempranos años treinta los jóvenes representantes de la Teoría Crítica, empíricamente informados de las transformaciones sociopolíticas acontecidas desde los tiempos de Marx, redujeron el interés teórico en los mecanismos estructurales que generaban los conflictos dentro del sistema capitalista –es decir, el ámbito objetual de la crítica de la economía política de Marx–, en favor de aquellos mecanismos superestructurales de absorción de los conflictos. Ya no era la ideología liberal, sin embargo, sino más bien una ideología de tipo naturalista, la que conseguía frenar una realización de la sociedad socialista que en todo caso venía determinada por el propio despliegue de las fuerzas productivas. La correcta comprensión de esta tesis, que define la fase primera de la Escuela de Frankfurt, requiere sin embargo dar algunos pasos previos. En primer lugar, introduciremos algunos comentarios a propósito del concepto de ideología. Tras ello podremos apresar, en función de los diversos tipos de análisis crítico-ideológicos, los momentos en que puede discretizarse el periodo histórico-filosófico que va de Marx a Honneth. Defenderemos que, a pesar de esta discretización, existe un núcleo común que recorre toda la historia de la Teoría Crítica. Sólo tras estos dos pasos podremos retornar a la tesis anunciada, exponiendo en tercer lugar los tránsitos teóricos fundamentales acontecidos *en el interior* de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

2.1.1. Ideología e historia

En un artículo de 1972 dedicado a la filosofía de la historia de Walter Benjamin, aderezado por lo demás con un sugestivo análisis sobre los paralelismos y diferencias entre la estética de Marcuse –como crítica ideológica del gran arte burgués⁸¹–, la de Walter Benjamin –como descripción del proceso de destrucción del aura de la obra de arte de vanguardia en el momento de su *reproducibilidad técnica*⁸²–, y la de Adorno – como crítica contra el devenir del arte contemporáneo, cuya autonomía acababa por sucumbir también a la dialéctica de la Ilustración⁸³–, y bajo el sugerente título de

⁸¹ Marcuse, H. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. En Marcuse, *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1968, 45-77 [publicación alemana: “Über den affirmativen Charakter der Kultur”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 54-94].

⁸² Benjamin, W. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Argentina, Taurus, 1989, 15-57.

⁸³ Adorno, T. W. “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión en el oír”. En Adorno, T. W. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid, Akal, 2009 [publicación alemana: “Über den fetischecharakter in der Musik und die Regression des Hörens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, 321-356].

“Crítica concienciadora o crítica salvadora”, Jürgen Habermas encuentra la ocasión para formular, desde la distancia histórica que ya empezaba a abrirse con respecto a la primera Teoría Crítica, una definición propia del ejercicio de la crítica de las ideologías. Frente a la pretensión benjaminiana de una “crítica salvadora” guiada por la necesidad de mantener en el recuerdo un pasado necesitado de redención –y éste es el pasado de los que han quedado derrotados en el proceso histórico, de los humillados, de aquellas “ruinas” del huracán *al que llamamos progreso*, según la célebre alegoría de la novena tesis sobre filosofía de la historia⁸⁴–, el Habermas de comienzos de los 70 reivindicaba un concepto de “crítica” como “crítica concienciadora”:

La crítica ideológica, cuando en el interés aparentemente general descubre un interés particular de los dominadores, se convierte en una fuerza política. Al sacudir las estructuras normativas que mantienen atrapada la conciencia de los oprimidos y terminar en acción política, lo que la crítica ideológica pretende es liberar el poder o violencia estructural incrustados en las instituciones. Y su objetivo es cancelar participativamente el poder liberado⁸⁵.

Dejando de lado la utilización totalmente significativa del término “participativamente”, que apunta ya sin duda a la modulación específica que tomará la Teoría Crítica tras el giro lingüístico, Habermas no pretende haber descubierto nada nuevo en este punto. Aquí está operando, como puede verse, el tradicional concepto marxiano de ideología⁸⁶, como visión deformada y deformante de la realidad que mantiene la clase opresora a fin de perseverar, con apariencia de legitimidad, en su propia opresión.

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general [*die Form der Allgemeinheit*], a presentar estas ideas como las únicas racionales [*vernünftigen*] y dotadas de vigencia absoluta [*allgemein gültigen*]⁸⁷.

La Escuela de Frankfurt heredó de Marx esta misma tarea crítico-ideológica, cuyo objeto no era otro que el de potenciar, mediante el análisis histórico, sociológico, económico y filosófico de las deformaciones sociales una superación reflexiva de la falsa conciencia que había de tener como resultado el surgimiento de la “praxis emancipadora”. Tanto en Marx como en la Escuela de Frankfurt, el concepto de teoría sólo adquiriría sentido si se lo consideraba internamente conectado con esta praxis. La Teoría Crítica como crítica ideológica –una tradición que, por lo demás, se remonta también a Freud y su *hermenéutica profunda*– entiende la ideología como un concepto

⁸⁴ Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia”. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Op. Cit., 173-191.

⁸⁵ Habermas, J. “Crítica concienciadora o crítica salvadora”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 297-332 [publicación alemana: “Bewußtmachende oder rettende Kritik”. En Unseld, S. (ed.). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, 173-223].

⁸⁶ Para un interesante estudio sobre el concepto de “ideología” véase Conill, J. “Ideologías políticas”. En Cortina, A. *10 palabras clave en Filosofía política* (dir.). Navarra, Verbo Divino, 1998.

⁸⁷ Marx, K. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974, 52 [publicación alemana: Marx, K. y Engels, F. *Die deutsche Ideologie*. En MEW 3, Dietz Verlag, Berlín, 1978, 9-430]

«polarmente opuesto al de una autorreflexión por la que puede destruirse la falsa conciencia»⁸⁸. La verdad de la teoría, y esto pone de manifiesto lo que Albrecht Wellmer ha llamado «su carácter singularmente hipotético-práctico»⁸⁹, sólo puede buscarse en la adecuada superación de una realidad experimentada como no-libertad; o mejor dicho, en la *aceptación general* de que la praxis emancipadora ha traído consigo una sociedad efectivamente más libre. Esta proposición da por supuesto entretanto un interés inherente al ser humano por la utilización de sus facultades racionales en orden a alcanzar mayores cuotas de libertad, tesis que tiene su origen tanto en la tradición hegeliana como en el propio Freud⁹⁰.

Más o menos por la misma época de esta sistematización, y con esto quisiera conectar el concepto de ideología con la idea, mencionada en la introducción a este capítulo, de la necesaria consideración socio-histórica de los momentos en que tiene lugar la crítica, Habermas bosquejaba una versión propia de la teoría de la evolución social histórico-materialista⁹¹. En base a los diversos modos de legitimación del poder político y de los diversos principios de organización social, Habermas cree poder distinguir cuatro estadios diferentes en el proceso de la historia civilizatoria: la formación social anterior a las altas culturas –sociedades neolíticas– se rige por el principio de parentesco; la formación social tradicional encuentra su principio de organización en una división socio-política de clases sancionada por imágenes religioso-metafísicas del mundo; la formación social del capitalismo liberal se organiza según la relación entre trabajo asalariado y capital –es decir, según relaciones de clase *mediadas* económicamente–; y la formación del capitalismo tardío, en fin, se sirve de una intervención estatal encaminada a solventar los fallos del mercado y a apaciguar los conflictos explosivos de la lucha de clases.

A juicio de Habermas, y a partir de esta idea trataremos de organizar este capítulo, la crítica ideológica debe tomar todas las precauciones necesarias a fin de no errar su objeto, para lo cual ha de partir en cada caso de las condiciones socio-históricas de la sociedad a que pretende ir dirigida. Esclarecer tales condiciones ha sido el objetivo del capítulo primero. El materialismo histórico debe advertir críticamente que aquello que se presenta como progreso bien puede convertirse pronto en «perpetuación de lo

⁸⁸ Habermas, J. “Discusión con Niklas Luhmann. ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 386 [publicación alemana: “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann”. En Habermas, J. y Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, 142-290].

⁸⁹ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Op. Cit., 81.

⁹⁰ En efecto, el sujeto inicia su autocercioramiento analítico *porque* sufre y *porque* quiere cancelar comunicativamente ese sufrimiento. A juicio de Axel Honneth el legado central de la teoría freudiana consiste en haber comprendido que el ser humano, cuya naturaleza aparece como estructuralmente desgarrada, posee un «interés intrínseco por ampliar su libertad interior», es decir, por «superar ese desgarramiento» mediante una apropiación crítica del proceso de formación en el cual surgieron los rasgos neuróticos como consecuencia de la represión de impulsos considerados peligrosos. Véase Honneth, A. “La apropiación de la libertad”. En Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Op. Cit., 140 [publicación alemana: “Aneignung von Freiheit”. En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Op. Cit., 157-179].

⁹¹ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Op. Cit.

supuestamente superado», es decir, que lo que antaño actuara como motor para la emancipación de la sociedad –por ejemplo, el despliegue técnico de las fuerzas productivas, cuya progresiva contradicción con las relaciones de producción existentes Marx juzgaba suficiente para la disolución de la superestructura burguesa⁹²–, corre el riesgo de convertirse, en la sociedad nueva, en elemento legitimador del dominio que pretende haber disuelto –por ejemplo, el carácter ideológico de la ciencia y la técnica en la sociedad tardocapitalista, según la célebre tesis de Herbert Marcuse⁹³. En este sentido, la renovada crítica habermasiana no pudo preservar el carácter que tuvo la crítica durante la primera Teoría Crítica de la sociedad, sencillamente porque entretanto las condiciones sociales de las cuales había surgido se vieron modificadas; de forma idéntica, aquella primera Teoría Crítica tuvo que reconfigurarse desde el comienzo para dar cuenta de la nueva sociedad, que no era la misma que había visto nacer *El Capital*, y tuvo por lo demás que volver a mutar muy pronto ante los abrumadores acontecimientos de 1940, no pudiendo conservar durante mucho más de una década la optimista creencia marxiana en la realización de la razón bajo el empuje de las fuerzas productivas.

2.1.2. La historia bajo el hilo conductor de la razón

A pesar de las evidentes diferencias existentes tanto entre los diversos autores de la Teoría Crítica, como entre los distintos periodos por los que pasa cada autor, es posible localizar un núcleo sumamente concreto que caracteriza la pretensión teórico-práctica de todos ellos, desde Marx hasta Axel Honneth. La conveniente distancia histórica que mantiene este último con respecto a la primera Teoría Crítica, no menos que su aguda y renovadora perseverancia en el mismo marco teórico general, hace de Honneth un autor particularmente interesante a la hora de mirar retrospectivamente las pretensiones de la Escuela de Frankfurt. En su recopilación de artículos publicada en 2007 bajo el título de *Patologías de la razón*, el autor esboza en forma precisa lo que considera el núcleo más elemental de la Teoría Crítica: «más allá de la disparidad de métodos y objetos, lo que aúna a los diversos autores de la Escuela de Frankfurt es la idea de que las condiciones de vida de las sociedades capitalistas generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales»⁹⁴. La tesis de Honneth es que la Teoría Crítica puede aún hoy «considerar la historia siguiendo el hilo conductor de la razón»⁹⁵, si bien no ya bajo el auspicio de una filosofía de la historia construida como metarrelato. La defensa de una «mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa», tal es la argumentación de Honneth, constituye un irrenunciable momento hegeliano a lo largo de toda la Escuela, pues «el pasado histórico se entiende en sentido práctico como un

⁹² Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970, Prefacio [publicación alemana: Marx, K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. En MEW 13, Dietz Verlag, Berlín, 1961, 7-14].

⁹³ Véase Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1985 [publicación original: *One-Dimensional Man*. Boston, Beacon Press, 1964].

⁹⁴ Honneth, A. *Patologías de la razón*. *Op. Cit.*, 7.

⁹⁵ Honneth, A. “Una patología social de la razón”. *Op. Cit.*, 28.

proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración»⁹⁶. Este proceso ha de estar conectado a su vez con una corrección práctica de la patología, es decir, con un intento de aproximarse a la forma lograda de sociedad al modo de una encarnación histórica del grado de racionalidad alcanzado en cada caso.

Como se puede ver, semejante intuición conecta con nuestras consideraciones precedentes: dado que las causas de la deformación patológica de la razón aparecen ideológicamente sustraídas a la conciencia de aquéllos que sufren sus consecuencias, la terapia debe adoptar la forma de una crítica de las ideologías que apele a un concepto no deformado de razón «cuya realización está siendo impedida por la forma de organización social del capitalismo»⁹⁷. Cuál sea la naturaleza de dicho proceso ilustrador, y sobre todo cuáles sean los criterios normativos en función de los cuales el proceso puede reivindicar para sí una validez estrictamente universal, es algo que varía en función de los diversos autores y de las diversas épocas. No obstante, la contraposición entre el análisis descriptivo de la sociedad patológica y el análisis normativamente cargado que apunta hacia una emancipadora realización social de la razón, que habita ya en forma velada dentro de la propiedad sociedad burguesa⁹⁸ –en Marx y el primer Horkheimer, en los ideales ilustrados no cumplidos, que han de realizarse ahora en el marco de una racionalización de los procesos de trabajo; en Habermas, en las prácticas de un entendimiento comunicativo exento de coacciones–; esa contraposición, decimos, es algo que aparece en todos los autores.

Falta por ver, naturalmente, en qué sentido el teórico crítico puede reivindicar para sí una comprensión privilegiada de la patología –sin caer en los ya conocidos riesgos del elitismo revolucionario–, en un contexto social caracterizado paradójicamente por una generalizada sustracción a la conciencia de las causas de dicha patología. En este “contexto de ofuscación” o “sociedad administrada”, como lo llaman Adorno y Horkheimer, en esta “sociedad unidimensional” o “comunicación sistemáticamente deformada”, como dicen respectivamente Marcuse y Habermas, no es sencillo explicar de dónde surgen los potenciales cognitivos capaces de detectar la deformación de la razón desde una razón ya deformada, toda vez que los frankfurtianos habían descartado la tesis marxista, totalmente especulativa, de un acceso privilegiado de la clase obrera. Para que la teoría tenga sentido hace falta que la ofuscación de la razón (*Vernunft*) no sea considerada completa. Como ha señalado Martin Jay, aunque la Teoría Crítica entendió por verdadero todo aquello que «promueve un cambio social en la dirección de una sociedad racional»⁹⁹, nunca estuvo claro, o al menos así durante su primera generación, qué quería decirse exactamente con esa palabra.

⁹⁶ *Ibidem*, 29.

⁹⁷ *Ibidem*, 45.

⁹⁸ Lo que pretende este modelo de crítica immanente, también denominado “crítica fuerte”, es reconstruir, dentro de la propia realidad social cuyas estructuras pretende criticar, «las ideas o aspiraciones normativas cuyo carácter trascendente permitirá luego someter el orden social existente a una crítica fundada». Para esto véase Honneth, A. “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”. *Op. Cit.*, 57.

⁹⁹ Jay, M. *La imaginación dialéctica*. *Op. Cit.*, 117.

2.1.3. Tránsitos en la primera generación de la Escuela de Frankfurt

Al menos desde la elección de Max Horkheimer como director del *Institut für Sozialforschung* en 1931, los miembros de lo que sólo después de 1950 se llamaría Escuela de Frankfurt operaron una profunda revisión de las tesis básicas del marxismo. Esta revisión venía exigida por las condiciones sociopolíticas dadas hacia el final de la República de Weimar¹⁰⁰. El fracaso de la “revolución mundial” del proletariado, que no avanzó hacia Occidente, la estalinización del modelo socialista soviético –su «letargo autoritario-burocrático», como lo llama Albrecht Wellmer–, la progresiva mejora de las condiciones laborales de las clases bajas –tendencia iniciada hacia los años treinta y consolidada tras la Segunda Guerra Mundial–, cuya integración y consecuente pérdida de conciencia de clase dejaba a la revolución proletaria sin depositario, y, muy especialmente, el triunfo del nacionalsocialismo en Alemania –que conseguía canalizar las fuerzas subversivas mediante instancias irracionales como la exaltación de la sangre o la personalidad carismática del caudillo–; todas estas circunstancias alejaron desde el comienzo a los jóvenes frankfurtianos de la ortodoxia marxista. El hecho de que inclinaran ya desde los inicios la balanza más hacia el lado de la teoría que hacia el lado de la praxis tal vez explique la férrea resistencia a adherirse a ninguno de los partidos políticos de la izquierda alemana de Weimar –ni al bolchevizado partido comunista (KPD), ni al teóricamente gastado y revolucionariamente resignado partido socialista alemán (SPD).

Esta revisión del marxismo, a través de la cual los miembros del *Institut* pretendían explicar el no cumplimiento de las previsiones revolucionarias de Marx a pesar de la satisfacción de las condiciones materiales, atribuía mucha mayor importancia a la ideología como forma de conservar la realidad existente, por mucho que la comprensión de dicha ideología exigiese el estudio de las condiciones materiales de las cuales había surgido. Las relaciones dialécticas entre base económica y superestructura ideológica adquirirían un papel más importante, descartándose las tesis deterministas del economicismo ortodoxo. Como ha señalado Albrecht Wellmer, todos los miembros del *Institut* decidieron «tomar partido por la autonomía y las ansias de felicidad del individuo frente a las tendencias, históricamente efectivas, hacia un totalitarismo de racionalidad técnica y burocrática»¹⁰¹. Esto no significa, no obstante, que durante toda la década de los treinta la Teoría Crítica no defendiera una teoría materialista de la sociedad con expectativas rigurosamente revolucionarias. En esta época los jóvenes frankfurtianos se tenían aún por la “conciencia crítica” de la lucha revolucionaria; sus esperanzas, claro está, pasaban por la revolución de las condiciones materiales de la sociedad, por mucho que manifestaran un fuerte rechazo a la glorificación del proletariado como garantía del conocimiento acertado.

¹⁰⁰ Si bien durante los años primeros del *Institut* se otorgaba una importancia casi exclusiva al estudio de la base económica de la sociedad burguesa, siguiendo las tesis de Carl Grünberg y otros miembros afines como Karl August Wittfogel o Henryk Grossmann, ello cambió con la dirección de Max Horkheimer. Véase, por ejemplo, Horkheimer, M. “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En Horkheimer, M. *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M., Fischer, 1972.

¹⁰¹ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Op. Cit., 144.

A comienzos de los años cuarenta, sin embargo, la situación se había vuelto mucho más crítica, y las esperanzas revolucionarias que el *Institut* conservaba durante la década anterior quedaron prácticamente eliminadas¹⁰². Ante la imposición de un dominio que ya no era sólo económico, sino además político, social y cultural; ante ese dominio que los frankfurtianos diagnosticaron como el dominio mismo de la razón instrumental imperante en Occidente, la filosofía de la historia esgrimida abandonó definitivamente su fundamento marxiano, es decir, la tesis histórico-materialista de un mecanismo emancipador con base puramente económica. Esto significa, por supuesto, que los fundamentos normativos en que se basó la Teoría Crítica durante su primera etapa –hasta los primeros años cuarenta– fueron los mismos en que se había basado la filosofía materialista de la historia marxiana, es decir, la crítica de la economía política encaminada a potenciar reflexivamente la realización histórica de los ideales ilustrados. Tal vez podría pensarse que las seguridades que ofrecía la filosofía de la historia hacía innecesaria la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica, y en cierto modo así es. Sin embargo, aunque esta reflexión no fuera absolutamente explícita ni en Marx ni en la primera etapa de la Escuela de Frankfurt, o al menos no lo fuera tanto como lo sería en modelos posteriores como el de Habermas o Honneth, ello no implica que la teoría no se asentara efectivamente en determinados criterios. La verdad de la teoría había de quedar condicionada a la medida en que pudiera garantizar un pleno desarrollo de todas las potencialidades humanas bajo una existencia libre, desarrollo que dependía en todo caso de la eliminación de la miseria económica.

Sea como fuere, el falseamiento histórico de los acontecimientos predichos por Marx, y la aparición de nuevos fenómenos ya totalmente inexplicables ni siquiera desde una teoría revisada del marxismo, obligó a la Teoría Crítica a buscar pronto un nuevo motor para su crítica, dándose así el primer tránsito teórico importante de la Escuela. Como señala Adela Cortina en su esclarecedor *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, el cambio de paradigma aconteció tan pronto como «la praxis, criterio de verificación en el que confiaba la Escuela francfortiana de aquella época, contradijo la teoría»¹⁰³; es decir, tan pronto como sus miembros, ya completamente desilusionados tanto con el experimento soviético, en el que en realidad nunca habían depositado esperanzas, como con el potencial revolucionario de unas clases trabajadoras integradas en la cultura de masas europea y norteamericana, advirtieron que el proceso de reificación (*Versachlichung*) descrito por Lukács en *Historia y conciencia de clase*¹⁰⁴ no acontecía sólo bajo condiciones de producción capitalista, sino también en las sociedades socialistas. Si ello era así, la causa de la reificación había de ser buscada en el tipo de razón que presidía a las sociedades industriales avanzadas, es decir, en la razón ilustrada inherente al mundo Occidental.

Ante la experiencia extrema del sinsentido, que tras la Guerra Adorno ejemplificaría con el concepto-topónimo “Auschwitz”, la tesis general de la Escuela –

¹⁰² Para un estudio ya clásico sobre este tema véase Dubiel, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, Parte A.

¹⁰³ Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Op. Cit., 58.

¹⁰⁴ Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969.

especialmente en Adorno y Horkheimer, aunque también en Marcuse— era que dicha experiencia debía ser apresada, como señala Enrique M. Ureña describiendo el gesto de la *Dialektik der Aufklärung*, como «el producto de una situación general de irracionalidad, típica de la sociedad moderna» y su razón ilustrada¹⁰⁵. La mutación de las formas de dominio desde los modos estrictamente económicos de la sociedad burguesa hasta otros más directos —ya mediante la unidimensionalidad de la conciencia en la *industria cultural* norteamericana, ya mediante la coacción violenta en el Estado autoritario— ofrecía las claves para analizar este tránsito.

Tal y como señala Martin Jay, la crítica puso en este momento «un énfasis nuevo sobre la relación oculta entre el hombre y la naturaleza»¹⁰⁶, enfrentados desde mucho antes del surgimiento de las sociedades capitalistas bajo una relación de dominio sujeto-objeto cuya consecuencia inmediata había de ser ese proceso apresado ya por Max Weber, que Lukács había releído en términos marxistas como un proceso de reificación de las relaciones sociales¹⁰⁷. Tras el proceso ilustrado de *desmitificación* de la naturaleza, así rezará la tesis básica de *Dialéctica de la Ilustración*, los mismos sujetos bajo cuyo mandato se inició la conquista de la naturaleza quedaban tan oprimidos, objetivados y «desencantados de sí mismos» (Wellmer) como la naturaleza que trataban de conquistar, y el proceso que estaba llamado a actuar como motor de la emancipación del ser humano terminaba por conducir a un nuevo momento en la historia del dominio. La crítica devino en este sentido «crítica de la civilización técnica»¹⁰⁸, y la filosofía de la historia, en fin, se hizo negativa.

La idea de una hermenéutica materialista de la historia de carácter negativo había sido sin embargo presentada por Adorno ya antes de este giro¹⁰⁹. Tal y como señala Axel Honneth en uno de sus análisis sobre la filosofía social de Adorno, la conclusión a que llegaba el Adorno de la temprana obra *La actualidad de la filosofía*, publicada en 1931, era que la racionalización social bajo el modelo del intercambio de equivalentes conducía a una deformación de la praxis humana tan pronto como «obligaba a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no sólo respecto de la naturaleza, sino también de sí mismos y de los sujetos con los que interactúan»¹¹⁰. En todo caso, no sería hasta finales de los años treinta que los miembros del *Institut*, ya exiliados de Alemania desde 1933 y asentados en la Columbia University de Nueva York a partir de 1934, abandonarían las antiguas esperanzas emancipadoras de una filosofía de la historia de carácter marxista, y se entregarían totalmente, con los instrumentos metodológicos de una *dialéctica negativa*, a la teorización de la que creían era la nueva ideología del mundo occidental: la razón instrumental.

¹⁰⁵ Ureña, E. M. *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*. Op. Cit., 58.

¹⁰⁶ Jay, M. *La imaginación dialéctica*. Op. Cit., 410.

¹⁰⁷ Para esto véase también Cortina, A. “Razón instrumental, razón moral”. *Eidon*, 43, 2015, 5.

¹⁰⁸ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Op. Cit., 147.

¹⁰⁹ Adorno, T. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991. Para un sugerente estudio de la obra de Adorno en clave hermenéutico-materialista véase Sevilla, S. “La hermenéutica materialista”. *Quaderns de filosofia i ciencia*. 35, 2005, 79-91.

¹¹⁰ Honneth, A. “Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno”, en Honneth, A. *Patologías de la razón*. Op. Cit., 68 [publicación alemana: “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform”. En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Op. Cit., 70-92].

Tal y como muestra Juan José Sánchez en su estudio introductorio a *Dialéctica de la Ilustración*, por esta época Adorno y Horkheimer comenzaban a abrazar la lógica histórica que Max Weber¹¹¹ había apresado bajo el signo contrario al de la dialéctica hegeliana y marxiana –una en forma idealista y la otra en forma materialista–, es decir, la lógica del proyecto moderno de racionalización como proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) y pérdida de sentido. Según la tesis de algunos autores, entre ellos el propio Sánchez, Albrecht Wellmer o Martin Jay, a pesar de esta cercanía a Weber –y por lo demás también a Walter Benjamin–, Adorno y Horkheimer no compartieron su pesimista y en cierto modo conservadora valoración: la radicalización de la crítica de la razón ilustrada, comprendida como razón formal del dominio, no pretendió la resignación ante dicha forma de razón, sino más bien el intento por ilustrar a la propia Ilustración, «de bucear en sus raíces, con absoluta honradez»¹¹², sin renunciar a la obtención de un concepto *enfático y positivo* de razón¹¹³. A pesar del mensaje de resignación con que finaliza *Dialéctica de la Ilustración*¹¹⁴, así como otros libros escritos por los miembros del *Institut* tras el cambio de rumbo que supuso dicha obra¹¹⁵, Wellmer destaca que la Teoría Crítica continuó siendo «precursora y conciencia de una praxis subversiva»¹¹⁶, sólo que, tras la ruptura con la filosofía materialista de signo positivo, esta praxis tenía mucho más que ver con los procesos de la superestructura que con la base económica.

No obstante esta permanencia en la crítica y la denuncia, el momento emancipador dentro del nuevo paradigma sólo podía ser comprendido, como señala Wellmer en otro lugar, al modo de un «descerrajamiento del cerrado universo de la razón instrumental»¹¹⁷, lo cual terminaba por transformar la libertad en «una categoría escatológica». A esta última lectura más bien pesimista que revolucionaria se suma también Helmut Dubiel en sus artículos recogidos en *La teoría crítica: ayer y hoy*. A juicio de Dubiel, de entre los dos impulsos característicos en toda la Teoría Crítica –el impulso hacia el esclarecimiento crítico-ideológico del dominio y el de la ruptura histórica de dicho dominio–, el segundo, el revolucionario, fue poco a poco apagándose y quedando reducido a un mero «apéndice de carácter romántico, utópico-negativo», en

¹¹¹ Weber, M. “La ciencia como vocación”. En Weber, M. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 2012; *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1987, Introducción.

¹¹² Sánchez, J.J. Introducción a *Dialéctica de la Ilustración*. *Op. Cit.*, 24.

¹¹³ En la nota 1 de su *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer dice lo siguiente sobre este particular: «el pesimismo de Max Weber en lo tocante a la posibilidad de una comprensión racional y de una acción racional, tal como se expresa en su filosofía, constituye un mojón decisivo en el camino de la abdicación de la filosofía y de la ciencia en lo relativo a su aspiración a determinar la meta última del hombre». Véase Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002 [publicación original: *Eclipse of reason*. New York, Oxford University Press, 1947].

¹¹⁴ Las últimas palabras del capítulo primero, que constituye el engranaje teórico en que se mueve toda la obra, son las siguientes: «[...] la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas». Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009, 95 [publicación original: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947].

¹¹⁵ Herbert Marcuse finaliza su obra *El hombre unidimensional* con las siguientes palabras de Walter Benjamin: «nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben» («sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza»). Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. *Op. Cit.*, 286.

¹¹⁶ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.*, 151.

¹¹⁷ Wellmer, A. “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica”. *Isegoría*, 1, 1990, 15-48.

favor de una teoría del dominio impuesto inquebrantablemente¹¹⁸. A esto se refiere Wiggershaus cuando afirma que el objeto de la Teoría Crítica «se desplazó de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la fallida civilización»¹¹⁹.

El cambio de rumbo de la Teoría Crítica acontecido hacia 1940 dejó atrás una definición por así decir materialista del concepto de sociedad racional –en el sentido de una adecuación entre el nivel alcanzado por las fuerzas productivas y el estado de las relaciones de producción; o dicho de otra forma, en el sentido de una realización histórica de los ideales ilustrados todavía incumplidos– y se aproximó hacia una indicación sólo crítico-negativa, “pesimista”, si se quiere, sobre la posibilidad de racionalización. Algunas de las reflexiones del último Marcuse, de Adorno y, muy especialmente, la deriva casi escatológica que tomó la obra de Max Horkheimer a partir de los años sesenta, culminan este proceso desde una óptica particularmente interesante. Es a la experiencia del sufrimiento, a la vivencia de formas de vida dañada, a lo que apela la Escuela de Frankfurt a partir de este momento, por mucho que esta apelación sólo pueda tener sentido sobre el trasfondo normativo de una forma de vida emancipada.

Sobre la base de estas consideraciones preliminares, es razonable que los principales estudiosos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt hayan diferenciado tres etapas fundamentales. Estas etapas abarcarían más o menos los siguientes períodos: la primera iría desde la fundación del *Institut für Sozialforschung* en 1923 hasta finales de los años treinta¹²⁰; la segunda abarcaría fundamentalmente la década de 1940; y la tercera arrancarían con la vuelta de Horkheimer y Adorno a Alemania a comienzos de los años cincuenta, finalizando, naturalmente, con la muerte de los miembros del “núcleo duro”¹²¹ de la Escuela –Adorno muere en 1969, Horkheimer en 1973 y Marcuse, que permaneció en Estados Unidos, en 1979–. Al comienzo de este subcapítulo habíamos expuesto el significado de la crítica ideológica y los decisivos movimientos que había de experimentar en función de las circunstancias sociales. No es difícil identificar ahora la primera etapa de la Escuela de Frankfurt con la herencia de la crítica de la economía política marxiana y la segunda con la autocrítica de la Ilustración como crítica de la razón instrumental. A la difícil categorización de la tercera etapa ya habíamos hecho referencia en el capítulo primero: a esto precisamente apuntaba la crítica de Helmut Dubiel contra la insistencia de los viejos frankfurtianos en un concepto de sociedad hermética y totalizante *después* de la Segunda Guerra Mundial. Según esta lectura, los exponentes de la primera generación de la Escuela no

¹¹⁸ Dubiel, H. *La teoría crítica: ayer y hoy*. Op. Cit., 97.

¹¹⁹ Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München, DTV, 1986, 347.

¹²⁰ La *Zeitschrift für Sozialforschung* se publica entre los años 1931 y 1941, aunque en sus dos últimos años ya en inglés y bajo el nombre de *Studies in Philosophy and Social Science*. La publicación de las investigaciones del *Institut* durante los años veinte se hizo en el llamado *Grünbergs Archiv*, aparecido originalmente en 1910.

¹²¹ Para un análisis de las diferencias entre los autores pertenecientes al “núcleo duro” de la Escuela de Frankfurt y los autores denominados periféricos, véase Honneth, A. “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, 25-72. Martin Jay utiliza la expresión “círculo interior” para referirse a estos mismos autores: Adorno, Horkheimer, Pollock, Marcuse y Löwenthal.

renunciaron a sus tesis de un dominio sistémico que, bajo las premisas de una filosofía negativa de la historia, había de imponerse históricamente sobre el hombre. Dado que la realidad de los años posteriores a la guerra contradecía más bien que confirmaba esta hipótesis, y dado que la Teoría Crítica se había comprometido con esa actitud de «modificar los contenidos conceptuales cuando fuera necesario», Dubiel ve en esta identificación entre la segunda y la tercera etapa una clara contradicción¹²².

Tras la ruptura que supuso la redacción de las obras mencionadas, la cuestión que quedaba pendiente era la de lograr un concepto positivo de razón en el contexto de una sociedad que había sido descrita como herméticamente dominadora. Max Horkheimer –mediante la reivindicación de una síntesis entre razón objetiva y subjetiva en su *Crítica de la razón instrumental*, y a través de una recuperación del teológico concepto de “anhelo de justicia” a partir de los años sesenta– y Herbert Marcuse –a través de su teoría de las pulsiones en *Eros y civilización* y mediante la apelación a una técnica no represiva en *El hombre unidimensional*– emprendieron esta tarea a nuestro juicio más enfáticamente de lo que lo hizo Adorno, quien radicalizó más bien la crítica al pensamiento discursivo y se dirigió, en textos como *Dialéctica negativa* o *Teoría Estética*, a una “racionalidad estética” y una “iluminación trascendente” al margen del concepto. Este último hecho ofrece la justificación para prescindir de un subcapítulo exclusivo dedicado a la filosofía de Adorno, toda vez que en su obra el problema de los fundamentos normativos remite, de forma muy difuminada, a una teoría estética y una sociología de la música de la que de ninguna manera podríamos ocuparnos con la profundidad merecida¹²³. A diferencia de los casos de Horkheimer y Marcuse, en el pensamiento de Adorno apenas puede establecerse convincentemente una periodización con rupturas y giros definidos. Más bien al contrario, es posible establecer una línea de continuidad entre los tempranos textos de los años treinta –*La actualidad de la filosofía*– y las obras maduras¹²⁴. Naturalmente que este fenómeno resulta problemático para el caso de un teórico crítico que, por definición, ha de adaptar el diagnóstico de la teoría a las modificaciones históricas de las que se supone surgida. Algunos autores posteriores de la Escuela de Frankfurt, como Axel Honneth o Helmut Dubiel, han criticado que Adorno permaneciera fiel al diagnóstico sobre la regresión civilizatoria, diseñado para la Alemania fascista, aún después de la derrota del nacionalsocialismo y el triunfo de las democracias y el Estado social. La filosofía de la historia de Adorno fue emprendida, por así decir, en términos ahistóricos, lo que tal vez explique que su teoría de la sociedad concluyera en una dialéctica negativa y una estética filosófica.

¹²² Dubiel, H. *La Teoría crítica: ayer y hoy. Op. Cit.*, 16. Una crítica similar, relacionada con la falta de una diferenciación suficiente entre la coerción nazi y la industria cultural estadounidense, la formuló en 1970 Göran Therborn. Véase Therborn, G. “The Frankfurt School”. *New Left Review*, 63, 1970.

¹²³ Por mucho que el propio Habermas haya intentado leer la “utopía estética” en que desemboca el pensamiento de Adorno en términos de «relaciones comunicativas desbloqueadas», lo cierto es que la distancia entre maestro y discípulo resulta *demasiado grande* en lo que toca a los criterios normativos como para pretender entablar conexiones rigurosas sin violentar el pensamiento de alguno de los dos.

¹²⁴ Para una exposición de la línea seguida por la teoría crítica adorniana véase Buck-Morss, S. *The origins of Negative Dialectics*. London, The Free Press, 1977.

2.2. KARL MARX: CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Aunque la crítica de la economía política constituye un importante legado de la teoría de Marx en los miembros que compusieron la primera generación de la Escuela de Frankfurt, es importante señalar que no fue el único elemento. El pensamiento de Marx resulta tan extraordinariamente rico en contenido como difícil de sistematizar, y desde luego que sería preciso dedicar más que un subcapítulo de tesis doctoral para perfilar sus rasgos de una forma siquiera mínimamente completa. Dado que nuestro objetivo no es ni mucho menos ofrecer una visión de conjunto, sino tan sólo aportar los elementos precisos para comprender los debates de la Escuela de Frankfurt, vamos a contentarnos con un análisis sucinto sobre algunos aspectos significativos para este debate.

Una buena estrategia metodológica para emprender esta tarea sería la de separar, dentro de la producción teórica de Marx, aquellos elementos fundamentales que sirvieron de articulación a la totalidad. Podríamos hablar en primer lugar de la crítica de la religión, inserta en el contexto de la disputa del primer Marx con los jóvenes hegelianos; en segundo lugar esbozaríamos el marco preciso de la crítica de la economía política, al que Marx sólo pudo llegar tras los estudios de economía emprendidos a partir de 1844 –y por tanto a partir de su viaje a París y su posterior exilio a Bélgica–; para terminar mostrando el marco general de la filosofía materialista de la historia, es decir, la autocomprensión que el propio Marx adquirió de sus tesis bajo el nombre de “materialismo histórico”. Terminaremos este punto exponiendo el papel que cumplió la crítica al derecho privado burgués dentro del esquema de la crítica de la economía política, puesto que es justamente ésta la que adquiere todo su significado en el contexto socio-económico descrito en el subcapítulo primero del anterior capítulo.

Aunque no será hasta el final del subcapítulo que abordaremos el significado del materialismo histórico, una precomprensión introductoria de dicho término tal vez nos ilumine sobre los criterios normativos en que se basa la teoría marxiana, a cuyo rastreo, en tanto serán precisamente los que herede la temprana Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, habíamos condicionado el sentido de este subcapítulo. El análisis marxiano del sistema económico tuvo por objeto el desenmascaramiento ideológico de la sociedad burguesa decimonónica. Ante una realidad cuya irracionalidad se experimentaba en esa miseria de las masas de trabajadores expuesta por Engels en su importante *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, y empujado, como todo ilustrado, por el afán de una *introducción de razón en el mundo*, el pensamiento marxiano se adhirió a la filosofía hegeliana de la historia sustituyendo la idealista creencia en la superación de los momentos históricos a través del despliegue del Espíritu en la Historia por un movimiento de sistemas sociales que, apuntando también hacia el cumplimiento de la idea de libertad¹²⁵, se sucedían empujados por el devenir de los modos productivos. Lo que el materialismo histórico criticaba del idealismo

¹²⁵ Hegel, G. W. F. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid, Gredos. Para un estudio en profundidad del significado de esa “realización de la libertad” dentro del sistema hegeliano, véase Neuhausser, F. *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000.

hegeliano era la postulación de que lo universal, la Idea, se había desplegado ya adecuadamente en la concreción histórica. Max Horkheimer ha apresado en forma ciertamente cristalina esta conocida crítica materialista: «ante las contradicciones de la existencia humana, que siguen teniendo existencia, ante la impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos, esta solución aparece, de parte del filósofo, como afirmación privada, como personal declaración de paz con el mundo inhumano»¹²⁶.

Naturalmente, a una teoría materialista de la evolución social presuntamente concedora de las leyes históricas conducentes a la emancipación la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica tenía que resultarle bastante innecesaria. Aunque en cierto modo una lectura ortodoxa del materialismo histórico estaría de acuerdo con esta apreciación, acaso haríamos mayor justicia a la teoría si reserváramos un lugar, siquiera muy modesto, a la cuestión de la normatividad en la teoría materialista de la historia. Los fundamentos normativos marxianos descansaron, tal será nuestra hipótesis, en una *humanista* creencia en los momentos de verdad de los ideales proclamados por las revoluciones burguesas¹²⁷: igual que en la filosofía de la historia hegeliana toda cultura, como momento particular del despliegue del Espíritu, llevaba en sí la tendencia hacia una autodestrucción generadora de una nueva figura, la propia estructura material de la sociedad capitalista tendía dialécticamente hacia su superación bajo la anticipada figura del socialismo, y los hombres –impelidos por una crítica concienciadora de la cual el marxismo pensó ser portavoz– habían de poder realizar, con voluntad y conciencia, su propia historia. Esta lectura otorga un papel mucho más importante al momento de la praxis humana, y a los fundamentos normativos *burgueses* con los que dicha práctica había de orientarse, de lo que lo hicieron aquellas lecturas ortodoxas que se limitaron a proclamar la inevitabilidad histórica de la sociedad comunista. Gerald Cohen ha apresado esta inevitabilidad con lo que denomina “metáfora obstétrica”: «en el caso normal, la comadrona no considera otras formas posibles de sacar al niño. [...] La forma prescrita está dictada por el propio proceso del embarazo. La solución es la consumación del total desarrollo del problema»¹²⁸. El capitalismo, tal fue la poderosa fórmula utilizada en el *Manifiesto comunista*, estaba generando a sus propios sepultureros. Recurriendo a ciertos textos de Marx y Engels, el comunismo podía concebirse a sí mismo no como un ideal moral conforme al cual la sociedad capitalista pudiera ser criticada, sino, literalmente, como «el movimiento real que acaba por superar el estado actual de cosas»¹²⁹.

¹²⁶ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 237 [publicación original: “Traditionelle und kritische Theorie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 245-294].

¹²⁷ En un temprano texto titulado “Extractos del libro de James Mill ‘Elementos de economía política’” puede verse bien la crítica marxiana al desvirtuamiento del ideal de libertad revolucionario por parte de la interpretación burguesa. Véase Marx, K. “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’”. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 1968, 443-463].

¹²⁸ Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* *Op. Cit.*, 78 y 79.

¹²⁹ Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. *Op. Cit.* Un ejemplo español de recepción del marxismo como moral se encuentra en Aranguren, J. L. *El marxismo como moral*. Madrid, Alianza, 1968.

2.2.1. De la crítica de la religión a la crítica de la sociedad

Cuando hacia 1843 redactó su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*¹³⁰, Marx aún no había entrado en contacto con la Economía Política de los autores británicos¹³¹. La necesidad de la revolución no podía hacerla derivar todavía, como haría en su formulación posterior del materialismo histórico, de las crisis del sistema productivo capitalista. En el marco del debate con los jóvenes hegelianos – Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, David Strauss–, y partiendo igualmente de la crítica de la religión, Marx pretendía más bien articular una nueva noción de praxis alejada del idealismo hegeliano¹³². Este distanciamiento pasaba por cuestionar el diagnóstico hegeliano de un cumplimiento de la filosofía en un mundo ya reconciliado consigo mismo: reconciliado en la figura de la vida ética del Estado. Con este gesto Marx conservaba sin embargo, como afirma Habermas, el núcleo de la dialéctica hegeliana: «al espíritu objetivo de la filosofía hegeliana se le indica en la sociología marxiana que él, en tanto que el falaz espejismo de la reconciliación anticipada, sólo puede ser alcanzado por el camino de la negación determinada, y a partir de las contradicciones existentes de la sociedad establecida»¹³³.

Siguiendo los pasos de una filosofía de la historia que arrancó con Vico y, pasando por Kant, encontró en Hegel su culminación, Marx consideraba que sólo una filosofía dialéctica materialista sería capaz de apresar científicamente el movimiento real mediante el cual el propio hombre se convertía gradualmente en sujeto de la historia. En esta lectura materialista el problema de la religión aparecía como resultado de una sociedad contradictoria en su propia materialidad. Expresando la contradicción de un mundo dominado por la injusticia, y exponiendo la promesa de un más allá en que tal contradicción habría de ser eternamente eliminada, la religión se convertía en el instrumento adecuado para la perpetuación del estado de cosas existente. La crítica de las ideologías, que sólo más tarde adquiriría las conocidas formas de crítica de la economía política, crítica del derecho burgués o, ya en el siglo XX, crítica de la razón instrumental, tuvo su origen en la crítica de la religión. Marx expresa esta idea afirmando que «la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica»¹³⁴.

Pero al exponer el carácter ideológico de la religión, el pensamiento de Marx debía avanzar necesariamente hacia un nuevo punto –si es que pretendía ir más allá del

¹³⁰ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia, Pre-Textos, 2013 [publicación alemana: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 1981, 378-391].

¹³¹ Suelen señalarse tres fuentes fundamentales en el pensamiento de Marx: la metodología dialéctica, extraída del sistema hegeliano, las ideas socialistas recogidas de los críticos franceses del capitalismo y la economía política clásica, estudiada a partir de su viaje a París y la toma de contacto con Engels. Véase Lenin, V. *Fuentes y partes integrantes del marxismo*. México, Grijalbo, 1970.

¹³² La crítica de Marx –y Engels– a los jóvenes hegelianos está recogida en la obra de 1845 *La sagrada familia*. Véase Marx, K. y Engels, F. *La sagrada familia*. México, Grijalbo, 1967 [publicación alemana: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. En MEW 2, Dietz Verlag, Berlín, 1962, 3-223].

¹³³ Habermas, J. “Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica”. En Habermas, J. *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 236 [publicación alemana: “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1963, 162-214]

¹³⁴ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Op. Cit., 41.

lugar al que había llegado Feuerbach¹³⁵—, a saber, hacia la crítica materialista del mundo político y económico en cuyo seno se daba la contradicción *de que la religión pretendía ser consuelo*. Tal y como se expresa en la tesis cuarta sobre Feuerbach, el que la humanidad misma se enajene y construya «en las nubes» un reino trascendente y autónomo sólo puede comprenderse partiendo del desgarramiento de la propia realidad social. Por eso esta realidad social tenía que ser comprendida «en su contradicción», para luego «revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción»¹³⁶. Con un estilo extremadamente poderoso, Marx resume como sigue este tránsito desde la crítica de la religión hasta la crítica de la sociedad: «la crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión [...]. Tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es [ahora] establecer la *verdad del más acá*»¹³⁷. En este temprano momento de su pensamiento, al igual que en los *Manuscritos*, los fundamentos normativos humanistas de la crítica marxiana son muy evidentes: «la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es el ser supremo para el hombre* y, por tanto, en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable»¹³⁸.

El motor de la crítica marxiana aparece así, superando a Feuerbach y el resto de los jóvenes hegelianos, como la eliminación real de la real contradicción experimentada por el hombre concreto, y esto es lo que Marx llama «realización de la filosofía». La crítica de la religión desemboca en una *apropiación atea* de los contenidos universalistas expresados en su seno. Tal y como ha afirmado no hace mucho Habermas describiendo el gesto de Marx, «es la idea del reino de Dios en la tierra en tanto que comunidad ética lo que debe encontrar ahora una encarnación profana, en la forma revolucionaria de la sociedad emancipada»¹³⁹.

Estas apelaciones a la sociedad emancipada, que como vemos no incorporan todavía análisis alguno de tipo económico sobre las contradicciones materiales del capitalismo, aparecen también en otro texto del mismo año, *La cuestión judía*. Marx se sirve de la problemática, en aquel momento muy candente y abordada previamente por el famoso autor *jovenhegeliano* Bruno Bauer, en torno a la situación de los judíos que habían sido excluidos de los derechos políticos, con el fin de criticar la aceptación hegeliana de los procesos modernos de diferenciación social —escisión entre sociedad civil y Estado—¹⁴⁰. A fin de explicar la naturaleza del “nuevo orden social”, es decir, del orden liberal nacido tras la Revolución Francesa, Marx operaba con dos conjuntos de oposiciones categoriales: la distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado, y la

¹³⁵ Feuerbach, L. *La esencia del Cristianismo*. Madrid, Trotta, 1998.

¹³⁶ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. México, Grijalbo, 1970, 10 [publicación alemana: *Thesen über Feuerbach*. En MEW 3, Dietz Verlag, Berlín, 1978, 5-7].

¹³⁷ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Op. Cit.*, 43 y 44.

¹³⁸ *Ibidem*, 61.

¹³⁹ Habermas, J. “El límite entre fe y saber”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 238 [publicación alemana: “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen”. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 2004, 460-484].

¹⁴⁰ Marx, K. “Sobre La cuestión judía”. En Marx, K. y Bauer, B. *La cuestión judía*. Barcelona, Anthropos, 2009 [publicación alemana: *Zur Judenfrage*. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 1968, 347-377].

distinción entre las ideas de emancipación política y emancipación humana. La emancipación política, encarnada en la Revolución Francesa, significaba a juicio del joven Marx la revolución de la sociedad civil, tal y como Hegel la había interpretado en su Filosofía del Derecho (*bürgerliche Gesellschaft*). Si en el contexto feudal europeo la sociedad civil tenía un carácter público y tradicional, en tanto estaba mediada políticamente por instituciones como las castas o los gremios, y el Estado poseía un carácter privado, en el sentido de que a él sólo tenían acceso determinados sujetos, la emancipación política vino a invertir esta situación, haciendo del Estado una esfera pública e igualitaria y de la sociedad civil la esfera privada por antonomasia. Este proceso, que ponía las bases para el surgimiento de esa escisión del ser humano, tan criticada por Marx, entre el “burgués” y el “ciudadano”, constituía sólo el primer paso de una emancipación más amplia, que ya no podía tener que ver únicamente con los derechos individuales políticos y civiles. Esta “emancipación humana”, como la llama Marx, significaba el desarrollo del “ser genérico” del hombre, y sólo era posible bajo las condiciones de una apropiación colectiva y solidaria de la naturaleza, esto es, bajo condiciones de producción e intercambio no individualistas.

Ahora bien, los análisis de *La cuestión judía*, igual que ocurría con la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, no incorporaban en modo alguno el estudio específico de la contradicción material de la sociedad burguesa: «si las partes “negativas” de las sociedades modernas [...] tuvieran que negarse *prácticamente* en lugar de pretender que están ya negadas en la vida ética del Estado», dice Albrecht Wellmer en una brillante reconstrucción del gesto marxiano, «y si esta negación práctica hubiera de concebirse de un modo realista y no como la concebían los socialistas utópicos, entonces Marx tenía que demostrar cómo la sociedad emancipada estaba ya prefigurada en la dinámica y la lógica del desarrollo de la sociedad capitalista»¹⁴¹. Este estudio conforma el núcleo de la crítica de la economía política, y queda dibujado por vez primera en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

2.2.2. Crítica de la economía política y materialismo histórico

Son dos los elementos novedosos que incorporan los *Manuscritos*. En primer lugar, se abandonó la jerga de la filosofía política en favor de estudios económicos basados en la economía política clásica de Adam Smith y David Ricardo. En segundo lugar, se introdujo por vez primera el concepto de “alienación” desde un enfoque antropológico, a saber, desde la comprensión de la esencia humana en términos de apropiación cooperativa del medio natural¹⁴². Sólo con esta obra, que pese a ser redactada en 1844 no vio la luz hasta 1933, la tesis sobre la emancipación del proletariado adquirió la forma concreta de una reapropiación de su esencia enajenada —el producto del trabajo— mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. En esta

¹⁴¹ Wellmer, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”. En Giddens, A. *et al.* *Habermas y la modernidad*. Op. Cit., 66.

¹⁴² Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza, 1984 [publicación alemana: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. En MEW 40, Dietz Verlag, Berlín, 1968, 465-588].

temprana categorización el trabajo no aparece como mera actividad económica, sino como “actividad existencial” del hombre, es decir, como el medio a través del cual éste puede realizar su naturaleza universal. Naturalmente, hablar de “esencia” o “naturaleza universal”, que Marx entiende como conjunto de facultades y potencialidades genuinas y universales del ser humano, implica ya la asunción de unos criterios normativos determinados, a la luz de los cuales la realidad social puede ser evaluada. Ahora bien, aunque la crítica se inicia en términos filosóficos y refiere efectivamente a Hegel, Marx cree que el problema ya no puede ser resuelto por la filosofía: «Marx abandona la terminología filosófica tan pronto ha elaborado su propia teoría»¹⁴³.

Marx localizó la contradicción real de la sociedad burguesa en la oposición entre propiedad –capital– y carencia de propiedad –trabajo–. La toma de conciencia de la dramática consecuencia de este antagonismo, es decir, de la existencia empobrecida de una clase tan mayoritaria como específica de la sociedad burguesa –el proletariado–, había de ser el paso primero para la anhelada fusión marxiana entre teoría y praxis: «con la acción revolucionaria del proletariado Marx introduce de nuevo la praxis política en la misma teoría»¹⁴⁴. Dado que esta contradicción era inherente al propio sistema capitalista, había de impulsar ella misma hacia su propia disolución. A esta formulación más detallada del éxito de la revolución, que significaba el tránsito hacia la sociedad socialista, subyace una comprensión profundamente ilustrada del mundo social, que tal vez constituya la herencia en Marx del pensamiento socialista temprano abanderado en estos años por Joseph Proudhon: la sociedad socialista había de significar la reconciliación del hombre consigo mismo, la «superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre», la «apropiación real de la esencia humana por y para el hombre», y por tanto el «retorno del hombre para sí mismo en tanto hombre social»¹⁴⁵. Pero pese a este herencia fue Marx, y no Proudhon –al que por cierto en *La miseria de la filosofía* de 1847 Marx se enfrentaría duramente¹⁴⁶–, quien conseguía hacer derivar la necesidad histórica de la emancipación de los movimientos económicos del trabajo enajenado y su reapropiación por parte del proletariado, anticipando así los rasgos de lo que más tarde sería una filosofía materialista de la historia fundada en la dialéctica entre base económica y superestructura ideológica.

El concepto de trabajo refiere en Marx a una condición universal de la existencia humana a través de la cual el hombre se relaciona con la naturaleza para reproducir sus propias condiciones de existencia. El trabajo social constituye en este sentido el mecanismo por el cual evoluciona históricamente la especie humana en su conjunto. En la comprensión materialista de la historia las fuerzas productivas, guiadas por un tipo de acción técnica o trabajo, aparecen como elemento que determina las relaciones de los hombres entre sí. Por eso la comprensión de la filosofía marxiana de la historia requiere comprender la antropología que le subyace, que Marx perfila en los *Manuscritos*.

¹⁴³ Marcuse, H. *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 1971, 271 [publicación original: *Reason and Revolution*. New York, Oxford University Press, 1941].

¹⁴⁴ Habermas, J. “Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica”. *Op Cit.*, 280.

¹⁴⁵ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. *Op. Cit.*, 143.

¹⁴⁶ Marx, K. *Miseria de la filosofía*. México, Siglo XXI, 1987 [publicación alemana: *Das Elend der Philosophie*. En MEW 4, Dietz Verlag, Berlín, 1977, 63-182].

A juicio de Marx, el hombre es un ser tal, que su esencia sólo puede construirse socialmente en las relaciones mantenidas con otros hombres mediadas por la relación con la naturaleza; es decir, a través del proceso productivo. La esencia humana incumplida, esto es, el proyecto de una especie humana que todavía no se ha constituido a sí misma, la explica Marx recurriendo a la categoría hegeliana de la “*Entfremdung*” (extrañamiento). En la sociedad capitalista, donde ya ha acontecido la necesaria división del trabajo y la consecuente multiplicación de los objetos producidos, la inmensa mayoría de los hombres queda enajenada de su propia fuerza esencial, es decir, del producto objetivado de su trabajo. El objeto que el obrero produce, su producto, «se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor», y lo que habría de ser la realización de sus fuerzas esenciales se convierte en la causa de su desrealización¹⁴⁷. Partiendo de este modelo, Marx define el cumplimiento de la esencia humana, la realización de la especie, como el proceso de reapropiación de las fuerzas esenciales enajenadas en el trabajo¹⁴⁸. El comunismo, en tanto «superación de la propiedad privada», que era a su vez enajenación de la fuerza esencial del hombre, se entiende en los *Manuscritos* como un «devenir del humanismo práctico», como «humanismo conciliado consigo mismo»¹⁴⁹, en tanto que bajo condiciones capitalistas de producción el ser humano quedaba enajenado de su ser genérico.

La revolución comunista queda definida como un “acto de apropiación” (*Aneignung*) llamado a liberar aquellas potencialidades productivas engendradas en el sistema capitalista que, una vez han sido dirigidas con voluntad y conciencia, pueden hacer del trabajo social un plan general coordinado por individuos libremente asociados. Bajo esta comprensión, que como puede verse rechaza toda forma de socialización de los medios productivos no dirigida al desarrollo y satisfacción del individuo libre, las formas burguesas de la moral, la política y el derecho se harían superfluas, precisamente porque tales formas no hacían sino expresar la relación antagónica de clases.

En estas breves apreciaciones pueden rastrearse ya las bases antropológicas del joven Marx. Mediante el trabajo, el género humano modifica la naturaleza para convertirla en medio de vida, es decir, se apropia colectivamente la naturaleza muerta. Marx considera que sólo a través de esta elaboración universal del mundo objetivo a través de su trabajo se afirma el hombre como ser genérico, como género humano. Por eso el trabajo enajenado arranca al hombre su vida genérica: «mediante la enajenación, la conciencia del hombre que el hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal

¹⁴⁷ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 105.

¹⁴⁸ Nótese la interesante evolución que se da en el pensamiento marxiano entre este temprano “derecho al trabajo producido” hasta la posterior tesis de una “distribución según las necesidades”, que aparece ejemplificada en la *Crítica del Programa de Gotha*. Si se observa detenidamente, sólo este segundo momento estaría en consonancia con lo que hoy llamamos “socialismo igualitarista”, mientras que el primero, cuya esencia se remonta a los “property rights” de Locke, podría ser asumido al mismo tiempo por corrientes tan dispares como el socialismo libertario y el neoliberalismo. Para esta discusión véase Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico? Op. Cit.*; Sen, A. *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus, 2010, 46; *Sobre la desigualdad económica*. Barcelona, Crítica, 1979, Cap. 4. También en las obras de Stuart Mill puede verse un análisis valioso de esta controversia, si bien no referida explícitamente al caso de Marx. Véase por ejemplo Mill, J. S. *El utilitarismo*. Madrid, Alianza, 2014, 155.

¹⁴⁹ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 201.

manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio»¹⁵⁰. La enajenación del hombre respecto de su ser genérico refiere a su vez a la enajenación de cada hombre respecto a todos los demás, es decir, a la universal consideración de todo hombre como puro medio del sistema productivo: «cada hombre trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es una nueva potencia del recíproco engaño y la recíproca explotación»¹⁵¹. El concepto de “género” no alude en Marx a un universal abstracto, bajo cuyo paraguas se individualarían los diversos ejemplares, sino más bien, tal y como muestra Herbert Marcuse, a la «realización concreta del ser humano completo en su pleno mundo circundante»¹⁵².

El propietario del producto enajenado es naturalmente el hombre mismo, aunque evidentemente un hombre que no es el propio trabajador. Marx consigue así alumbrar por vez primera la cardinal dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción: la relación enajenada del trabajador con su producto da lugar a una relación enajenada de los hombres entre sí, es decir, a la asimétrica relación entre el obrero y el capitalista. Es así como la teoría alcanza a comprender la esencia humana, y con ella el proceso de autoconstitución de la especie, bajo la categoría del trabajo: «toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano»¹⁵³. Bajo estos supuestos, y tras los estudios de Economía Política llevados a cabo en los años siguientes a la redacción de los *Manuscritos*, adquieren su sentido las tesis del materialismo histórico, cuya formulación más clara se encuentra en el Prefacio de 1959 a la *Contribución a la crítica de la economía política*¹⁵⁴. Produciendo socialmente su existencia, es decir, en el proceso material de producción, los hombres entablan determinadas relaciones de producción entre sí –relaciones de propiedad, de distribución de los productos, etc.–, que están determinadas dialécticamente por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Esta dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción condiciona a su vez la totalidad de la vida social:

El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia¹⁵⁵.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 113.

¹⁵¹ *Ibidem*, 156.

¹⁵² Marcuse, H. “Sobre la crítica de la sociología”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 168 [publicación original: “Zur Kritik der Soziologie”. *Die Gesellschaft*, 8, 1931, 270-280].

¹⁵³ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 155.

¹⁵⁴ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970 [publicación alemana: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. En MEW 13, Dietz Verlag, Berlín, 1961, 3-160]. Para la teoría materialista de la historia véase Wood, A. *Karl Marx*. New York, Routledge, 2004; Cohen, G. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo XXI, 1986.

¹⁵⁵ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit.*, Prefacio, 38.

La revolución social refiere en este esquema al momento en que las fuerzas productivas, al haber alcanzado un determinado estadio de desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, que pasan de ser «formas de desarrollo de las fuerzas productivas» a «trabas de estas fuerzas». La supresión de unas tales relaciones de producción en vistas a su adecuación al nivel alcanzado de las fuerzas productivas, es decir, la revolución de la base económica, termina por «trastornar» toda la superestructura en ella fundamentada. Esta concepción de la historia como *sucesión necesaria* de formas nuevas de organización social se encuentra ya por lo demás formulada en los *Manuscritos*, donde Marx apunta, aunque sin explicarla en detalle, a la necesaria culminación de la historia en la sociedad comunista: «la propiedad territorial tenía que desarrollarse en cada una de estas dos formas para vivir en una y otra su necesaria decadencia, del mismo modo que la industria tenía que arruinarse en la forma del monopolio y en la forma de la competencia para aprender a creer en el hombre»¹⁵⁶. Como es sabido, Marx ve en las relaciones de producción burguesas la «última forma antagónica del proceso de producción social». La ilimitada capacidad de producción de la sociedad burguesa, es decir, el marco de producción industrial, «crea las condiciones materiales para resolver el antagonismo» de clases existente ya siempre. Por eso dice Marx que «con esta formación social termina la prehistoria de la sociedad humana»¹⁵⁷. En tanto modo productivo más desarrollado, la comprensión de las estructuras de la sociedad burguesa posibilita al mismo tiempo la comprensión de todas las formas de producción desaparecidas, «sobre cuyas ruinas y elementos se halla edificada, y cuyos vestigios, que aún no ha dejado atrás, lleva arrastrando»¹⁵⁸. Esta autocomprensión crítica de la sociedad burguesa es lo que llamamos “crítica de la economía política”.

Ya desde los primeros momentos de su enunciación –en los *Manuscritos* y en *La sagrada familia*, fundamentalmente–, la crítica de la economía política trata de traer a conciencia el antagonismo subyacente al proceso de producción capitalista, antagonismo que la economía política clásica había logrado velar tras la ideología del libre intercambio de equivalentes. El análisis parte de la contradicción, que Marx experimentó en sus visitas a los países liberales altamente industrializados (Inglaterra y Francia), entre la realidad social y su concepto normativo –extraído por Marx, al igual que por el resto de socialistas tempranos, de los propios ideales burgueses de la Revolución Francesa: las ideas emancipatorias de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización–. Oponiéndose al servilismo propio de la anterior sociedad feudal, el ideal de la economía política liberal era la propiedad privada de todo productor con respecto al producto de su trabajo. Pero frente a éste su concepto, el análisis empírico de la realidad mostraba que el obrero sólo recibía del producto de su trabajo la parte más insignificante, a saber, «sólo aquella necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero, para que perpetúe no la humanidad, sino la clase esclava de los obreros»¹⁵⁹. La postulada armonía de la sociedad burguesa, que Smith había descrito

¹⁵⁶ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 103.

¹⁵⁷ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit.*, Prefacio, 38.

¹⁵⁸ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit.*, 275.

¹⁵⁹ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 57.

identificando los intereses de la sociedad con los intereses privados del terrateniente, resultaba ser, bajo el análisis marxiano, un concepto ideológico que alcanzaba a legitimar el fenómeno oculto tras el modo de producción capitalista, a saber, que «la miseria brota de la esencia del trabajo», que de extrañamiento de las propias fuerzas esenciales del trabajador el producto del trabajo se convierte en propiedad del no trabajador, que el crecimiento de la riqueza sólo puede hacerse a costa de la explotación progresiva de un trabajador que deviene por vez primera *mercancía*.

Justamente a explicar este tránsito hacia la forma mercancía, que sólo acontece con el agotamiento del sistema feudal, es a lo que dedica Marx el final del primero de sus manuscritos y el segundo en su totalidad. Por supuesto que Marx conoce la especificidad del dominio feudal, su carácter profundamente inhumano. Pero sabe también que ese dominio, al que califica de «inmediatamente político», no tiene nada que ver con la dominación del capital sobre el hombre. Al contrario de lo que sucede con la tierra comercializada, devenida capital, el señor feudal no busca extraer el máximo beneficio de su tierra, sino más bien «consumir lo que allí hay y abandonar tranquilamente el cuidado de la producción a los siervos y colonos». Ésta es, dice Marx, «la condición aristocrática de la propiedad territorial que arroja sobre su señor una romántica gloria»¹⁶⁰. Con el tránsito a la sociedad burguesa, la dominación del propietario, que se ha visto despojada de todo rasgo político, «aparece como dominación pura de la propiedad privada». La relación entre propietario y obrero se reduce a la relación entre explotador y explotado, y tanto tierra como hombre descienden a la condición de valor de cambio. Esto es lo que Marx denomina «la dominación total de la materia muerta sobre los hombres»¹⁶¹.

Dentro de este marco general, Marx define el capital como trabajo acumulado, el trabajo productivo como determinación del capital dentro de la producción, y el obrero como capital, de suerte que su salario se presenta como costo del capital y su trabajo como reproducción de su propio capital vital: «la sociedad, como aparece para los economistas, es la sociedad civil, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro»¹⁶². Si las bases del modo de producción capitalista –división del trabajo, intercambio de mercancías y propiedad privada– aparecen a ojos de Smith, Say, Mill y el resto de los economistas liberales como las formas naturales del estadio más avanzado de organización social, la crítica de las ideologías como crítica de la economía política consiste en cuestionar esta naturalidad. Es su *historización* a partir del estudio de los diversos modos históricos de producción. La economía política burguesa «demuestra la eternidad y armonía de las condiciones sociales existentes», de suerte que «se insinúan disimuladamente relaciones burguesas como leyes naturales, inmutables, de la sociedad *in abstracto*»¹⁶³.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 99.

¹⁶¹ *Ibidem*, 100.

¹⁶² *Ibidem*, 169.

¹⁶³ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit.*, 252.

Aunque también Marx considera estos elementos del modelo burgués como condiciones imprescindibles en el necesario tránsito de una forma de organización social a otra, entiende sin embargo que la historia no se detiene en este estadio, sino que más bien este estadio constituye el último momento de la prehistoria de la sociedad humana. Aunque a su juicio la división del trabajo y el intercambio son en sí mismos expresiones manifiestas de la enajenación de la fuerza esencial humana, es decir, del trabajo humano –y la propiedad privada es por lo demás la esencia de esta enajenación–, Marx no es ingenuo, y sabe que este momento es necesario para el progreso de la historia. «Por una parte, la vida humana necesitaba de la propiedad privada para su realización [...], por otra parte, ahora necesita la supresión y superación de la propiedad privada»¹⁶⁴. Esta *negación de la negación*, esta superación de la propiedad privada, que era a su vez negación de la realización esencial del hombre, es el comunismo. En la lectura dialéctica de Marx, los hechos económicos objetivos sólo son captados plenamente cuando exhiben su negatividad inherente, es decir, cuando son presentados no sólo como hechos, sino más bien como “restricción” de posibilidades reales. Como dice Herbert Marcuse en su impresionante trabajo sobre Hegel, «el trabajo asalariado es un hecho, pero al mismo tiempo es una restricción del trabajo libre que podría satisfacer las necesidades humanas»¹⁶⁵.

Marx asume la tarea de mostrar que la praxis política revolucionaria, el tránsito hacia la sociedad socialista, ha de ser un producto de la historia natural *en el mismo sentido* en que la configuración de la propia sociedad burguesa fue el resultado de la historia natural previa. Los sujetos oprimidos del siglo XIX, ilustrados por una teoría crítica empapada de intención práctica, habrían de aprovechar el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del sistema burgués para empuñar, con voluntad y conciencia, el timón de su propia historia. Dicho en las oportunas palabras de Habermas: «la dialéctica histórica tiene que garantizar una evolución en la que, al final, la historia, en virtud de su naturalidad, se supere, sin embargo, en tanto que historia natural»¹⁶⁶. El socialismo científico, tal es la tesis que subyace a toda la comprensión marxiana de la historia, podía ser capaz de comprender su propia dependencia con respecto a la realidad social de la cual surgía, y sólo una realidad social ya suficientemente desplegada históricamente –en términos del despliegue de las fuerzas productivas– podía dar lugar al surgimiento de una conciencia de sí no ficticia. La *ciencia* del socialismo consistía en la exposición de la evolución histórica, exactamente hasta el punto en que dicha evolución había hecho posible el surgimiento del propio socialismo científico como *comprensión correcta* de las leyes históricas.

¹⁶⁴ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 175.

¹⁶⁵ Marcuse, H. *Razón y revolución. Op. Cit.*, 277.

¹⁶⁶ Habermas, J. “Tareas críticas y conservadoras de la sociología”. En Habermas, J. *Teoría y Praxis. Op. Cit.*, 280 [publicación original: “Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis. Op. Cit.*, 215-230]. Según la lectura de Adorno en “La idea de historia natural”, la comprensión de la historia conforme a leyes sólo se daría en el contexto de un modo de producción sustraído al control racional humano, es decir, en el contexto de unas relaciones de producción ideológicamente consideradas como “naturales”. Véase Adorno, T. W. “La idea de historia natural”. En Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía. Op. Cit.*, 103-135. Esta misma lectura es la que mantiene Marcuse en *Razón y revolución*, como veremos más adelante.

Pero de igual forma que el tránsito hacia la sociedad comunista exigía determinadas condiciones socio-históricas, a saber, las condiciones del modo de producción burgués —lo que se ha llamado la «posibilidad objetiva» previa a la praxis revolucionaria—, también el surgimiento de la propia sociedad burguesa requería determinadas condiciones, materiales y no materiales, que es preciso analizar con algo de detalle. Entre tales condiciones, que Marx ha llamado «proceso de acumulación originaria», se encuentran la liberación del obrero con respecto a las dependencias de los señores feudales, la conversión de todo producto del trabajo en mercancía, la separación entre fuerza de trabajo y medios de producción y la existencia de un marco jurídico determinado que garantizase la propiedad privada, a saber, el derecho privado burgués basado en un concepto formal de libertad. Por utilizar los términos empleados por Maurice Dobb, la especificidad del modelo burgués era «ese tipo de alienación materializado en la relación del trabajo con el capitalista», que acontecía como consecuencia inmediata del modelo de la producción de mercancías bajo el amparo de la propiedad privada¹⁶⁷. El proceso de conversión del producto de trabajo en mercancía ha ocupado la inmensa mayoría de los escritos del Marx maduro, hasta la sistematización completa que se encuentra en *El Capital*. Expondremos a continuación el canónico análisis marxiano de la mercancía, para luego concluir con algunas ideas relativas a la crítica del derecho privado burgués.

Como es sabido, Marx descubre en la mercancía la forma de producto típico de la sociedad burguesa. Cada mercancía se manifiesta a la vez como valor de uso y como valor de cambio. El valor de uso adquiere realidad en el consumo, esto es, en la satisfacción de una necesidad particular. Por su parte, el valor de cambio aparece primero como «relación cuantitativa en la que los valores de uso son intercambiables», en tanto constituyen magnitudes idénticas de valor. Según la teoría del valor-trabajo, suscrita antes que Marx por los autores de la economía política clásica, esta identidad de valor no significa sino «el mismo volumen de un trabajo idéntico». El trabajo que crea el valor de cambio, dice Marx, es trabajo general-abstracto; es decir, trabajo puramente cuantitativo del que se ha borrado toda particularidad cualitativa. Por su parte, el tiempo de trabajo objetivado en los valores de uso de las mercancías es lo que determina su valor de cambio.

Como simple valor de uso, el producto no constituye una mercancía. Sólo en tanto que equivalente con respecto a otras mercancías deviene el objeto producido objeto intercambiable con otros productos, y por lo tanto valor de cambio. El valor de cambio de una mercancía no se manifiesta en su propio valor de uso, sino en el valor de uso de las demás mercancías, esto es, «en las innumerables ecuaciones en las que los valores de uso de todas las demás mercancías constituyen su equivalente»¹⁶⁸. Solamente con la aparición de la mercancía que actúa al modo de un equivalente general, es decir, con la aparición del dinero, puede la economía imprimir, materializado en una mercancía particular y siempre idéntica, «el carácter de generalidad al tiempo de trabajo

¹⁶⁷ Dobb, M. Nota preliminar. En Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Op. Cit., 21.

¹⁶⁸ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Op. Cit., 59.

individual». A partir de este momento, todas las demás mercancías medirán su valor de cambio –que sólo ahora cabe llamar “precio”– en función de la mercancía-dinero. Esta mercancía ha sido históricamente representada por el oro.

Evidentemente, para que la mercancía así producida pueda ser intercambiada por otras mercancías ha de poder llenar una necesidad social, necesidad social que no el productor, sino el mercado y la demanda solvente, determina. Marx llama “ley del valor” a este mecanismo. Su simulado carácter de ley natural (*Naturgesetz*) demuestra en qué sentido en la sociedad capitalista la satisfacción de las necesidades a través de valores de uso depende estructuralmente de un proceso de «ciega necesidad, azar, anarquía y frustración». A través de la reivindicación del valor de uso, Marx trata de penetrar en la «reificación misticadora del mundo de los bienes» propia de la sociedad burguesa, que se olvida del cometido originario del proceso de trabajo social: la satisfacción real de las reales necesidades de los individuos¹⁶⁹.

El análisis marxiano del proceso de circulación de mercancías constituye un lugar particularmente interesante desde el que estudiar la crítica de la economía política. Marx detecta dos ciclos diferentes en el proceso de circulación de mercancías. El primero describe la forma M-D-M', donde “M” representa una mercancía, “D” una suma determinada de dinero, y “M'” una mercancía diferente. El sujeto poseedor de mercancía (vendedor) cambia su producto con el sujeto poseedor de dinero (comprador), recibiendo de éste una determinada suma de dinero (M-D). Posteriormente, ese mismo sujeto, que se ha convertido en poseedor de dinero (comprador) intercambia su dinero con otro sujeto (vendedor) para adquirir una mercancía diferente de la que tenía en un principio (D-M'). Esta serie termina con el elemento M', que constituirá a su vez el primer momento de una nueva serie cuyo resultado será M'': «el proceso de circulación del mundo de las mercancías se manifiesta –puesto que cada mercancía recorre la circulación M-D-M'¹⁷⁰– como una confusión de cadenas infinitamente enredadas de este movimiento que termina y vuelve a comenzar siempre sobre una infinita diversidad de puntos»¹⁷¹. Ya en este momento germinal de la argumentación, Marx trata de hacer ver que los caracteres de compradores y vendedores de mercancías no corresponden sin más a las formas de ser natural del hombre, sino que constituyen «expresiones necesarias de la individualidad en cierto grado social de la producción», es decir, características propias de un determinado modo histórico de organización social, determinado por un modo de producción específico. Pero en este punto el dinero sólo actúa como instrumento posibilitador de un intercambio de mercancías, que de otra forma habría de realizarse de acuerdo al modelo pre-burgués del trueque (M-M'). Este ciclo no constituye todavía, pues, la esencia del modelo capitalista.

Sólo cuando aparece un segundo ciclo de circulación, a saber, el ciclo D-M-D', el dinero ya no constituye un simple medio en el proceso de circulación, sino el objeto

¹⁶⁹ Marcuse, H. *Razón y revolución. Op. Cit.*, 297.

¹⁷⁰ Marx introduce la nomenclatura M-D-M' en un lugar posterior de la argumentación.

¹⁷¹ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit.*, 128.

final de la circulación misma. En este ciclo se intercambia una suma inicial de dinero “D” por una mercancía determinada “M”, para posteriormente volver a intercambiar esta mercancía por una suma de dinero diferente “D’”. Evidentemente, la clave de este gesto, lo que hace que no sea un gesto inútil, es que “D’” no es idéntico a “D”, sino superior. Con esta descripción Marx da de lleno con la forma del capital y su tendencia a la revalorización, y en consecuencia descubre el secreto de la producción burguesa de bienes, es decir, «que ésta se halla bajo el dominio del valor de cambio»¹⁷². La transformación del dinero en capital, que queda anunciada pero no explicada hacia el final de la *Contribución*, será expuesta sistemáticamente primero en los *Grundrisse*¹⁷³ y más tarde en *El Capital*.

En la sección segunda del libro primero de *El Capital*, que lleva por título “La transformación del dinero en capital”¹⁷⁴, Marx explica la manera en que el sistema de producción capitalista hace posible el ciclo D-M-D’¹⁷⁵. La forma “D’”, el dinero como producto último del proceso de circulación, se corresponde con «la primera forma de manifestación del capital»¹⁷⁶. La conclusión del proceso de circulación bajo la forma D-M-D’, es decir, “D’” (capital), corresponde a la suma de dinero adelantada inicialmente “D” para comprar la mercancía “M”, más un *incremento* determinado. He aquí el término fundamental del análisis marxiano: «a dicho incremento, o al excedente por encima del valor originario, lo denomino yo *plusvalor*»¹⁷⁷. A diferencia del proceso de circulación mercantil M-D-M’, que encuentra su meta en la satisfacción de determinadas necesidades mediante valores de uso, el proceso de circulación del dinero D-M-D’ carece de toda meta, a no ser la de la propia revalorización sin término del valor de cambio. Sólo a este valor que produce valor cabe darle el nombre de *capital*, y sólo al poseedor de dicho valor cabe nombrar *capitalista*. «Nunca debe considerarse el *valor de uso* como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias»¹⁷⁸.

Pero tras esta exposición Marx tiene que explicar cómo es posible que, de forma sistemática, un sujeto pueda comprar una mercancía determinada para venderla posteriormente por un precio mayor. La circulación de mercancías, entendida como el «compendio de todas las relaciones recíprocas que se establecen entre los poseedores de mercancías»¹⁷⁹, no crea ningún valor, a no ser de modo muy puntual y bajo la forma del *fraude*. Si el proceso de generación de plusvalor no acontece en el terreno de la circulación de mercancías, entonces a Marx sólo le queda explicar el proceso poniendo

¹⁷² *Ibidem*, 207.

¹⁷³ Marx, K. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Barcelona, Crítica, 1978 [publicación alemana: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. En MEW 42, Dietz Verlag, Berlín, 1983, 47-768].

¹⁷⁴ Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI, 1975-1979, Libro I, Sección II, 179- 214 [publicación alemana: *Das Kapital*. En MEW 23, Dietz Verlag, Berlín, 1962]

¹⁷⁵ Para un análisis crítico y explicativo de las tesis de Marx en *El Capital*, véase Heinrich, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.

¹⁷⁶ Marx, K. *El Capital. Op. Cit.*, 179.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 184.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 187.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 201.

la vista en el propio proceso productivo, y he aquí que nos encontramos con el aspecto más genial de todo el análisis económico. Ocurre que la mercancía “M” que sirve de intermediario entre “D” y “D’” ha de poseer una cualidad muy específica, a saber, la de ser ella misma, en tanto valor de uso, generadora de plusvalor. Esta mercancía es el obrero, y el plusvalor generado en su uso no es sino la encarnación monetaria de su plusproducto. Como puede verse, la explicación de la generación de plusvalía remite al carácter dual del trabajo, que Marx había descubierto previamente: el capitalista paga por el valor de cambio de la mercancía, es decir, por la fuerza de trabajo, pero utiliza el producto como valor de uso, es decir, como trabajo. Sólo en esta forma el obrero es generador de plusvalor:

Y para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro de la esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *f fuente de valor* [de cambio]; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica: la capacidad de trabajo o fuerza de trabajo*¹⁸⁰.

En efecto, la fórmula D-M-D’ sólo es posible si adopta la forma D-M...P...M-D’, donde “P” corresponde al proceso de trabajo en que el obrero manipula los materiales adquiridos por el capitalista a través de los instrumentos de producción. La “mercancía fuerza de trabajo” es consumida en el trabajo productivo, y este consumo, el trabajo, consiste en la creación de valor de cambio. El capitalista compra material, instrumentos y fuerza de trabajo, y a través del trabajo productivo del obrero sobre esos materiales consigue hacerse con un nuevo producto cuyo valor de cambio supera la suma del valor de cambio de los materiales, instrumentos y fuerza de trabajo previamente adquiridos. Para que ello sea posible, el trabajador tiene que trabajar más de lo que resulta necesario para reproducirse a sí mismo, es decir, para crearse a sí mismo como mercancía; y este trabajo no pagado constituye naturalmente la fuente del plusvalor.

Marx desarrolla de esta forma su impresionante teoría de la explotación. El capitalista paga por la fuerza de trabajo, a modo de costo del capital, la suma de dinero que se necesita para la reproducción de la vida del propio obrero y la de su familia, pues al igual que ocurre con toda mercancía, el valor de la fuerza de trabajo se determina por el *tiempo de trabajo necesario* para su producción: no es sino «el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla», es decir, para la conservación de la vida del obrero¹⁸¹. Dado que el propietario de esta fuerza de trabajo es, como toda mercancía, un ser finito, mortal, «la suma de los medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo incluye los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros», de manera tal que sea posible la perpetuación en el mercado de «esa raza de peculiares poseedores de mercancías» que es el proletariado. Consumiendo el valor de uso de dicha fuerza de trabajo, esto es, con la utilización de la fuerza de trabajo en el proceso productivo, el capitalista no obtiene

¹⁸⁰ *Ibidem*, 203.

¹⁸¹ *Ibidem*, 207. Es interesante observar cómo Marx reserva el carácter de una decisión *moral* a la consideración de las diversas sociedades sobre *qué* sea lo *necesario* para dicha supervivencia.

únicamente la cantidad de valor necesario para suministrar al obrero sus medios de subsistencia –bajo la forma de *salario*–, sino una cantidad mayor. La diferencia entre este costo del capital –el salario del obrero, junto con el capital requerido para la adquisición de materiales e instrumentos de producción– y el valor total generado en el proceso productivo es el plusvalor.

Naturalmente, para que esta fórmula pueda ocurrir de forma sistemática el capitalista tiene que poder encontrar un grupo de personas dispuestas a trabajar, también de forma sistemática, más tiempo del que resulta necesario para reproducirse a sí mismas. La existencia de este grupo de personas, que es el proletariado, presupone determinadas condiciones sociales, jurídicas y políticas que lo hacen posible, y he aquí que nos encontramos con que la crítica de la economía política deviene crítica ideológica del derecho burgués.

2.2.3. La crítica del derecho privado burgués

En el contexto de la explicación anterior adquieren sentido tanto el concepto marxiano de explotación, que significa la apropiación, por parte del capitalista, del plusvalor generado por el obrero, como la crítica al derecho privado burgués, con la que deseamos terminar este subcapítulo. Naturalmente que bajo el esquema de una filosofía materialista de la historia la emergencia de un determinado paradigma jurídico se corresponde con la aparición de un sistema productivo determinado: es la construcción del modo productivo basado en el valor de cambio la que hace tambalearse al sistema jurídico pre-burgués, exigiendo a su vez la construcción del marco de derecho privado, es decir, la liberación de los sujetos con respecto a las ataduras políticas que mediaban todavía la sociedad civil feudal. Por eso la superestructura de la sociedad burguesa, la relación mediante el cambio y el derecho privado burgués, sólo puede analizarse críticamente en su relación con la base económica. Con este análisis descubre Marx el carácter fetichista de la mercancía, que en este punto únicamente podemos limitarnos a enunciar: «lo que para los hombres asume la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos»¹⁸².

Para que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo en el mercado *al modo* de una mercancía han de darse determinadas condiciones. La igualdad y libertad jurídicas asentadas con el triunfo del liberalismo constituyen dos de esas condiciones de posibilidad: «la fuerza de trabajo, como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida en y por el hecho de que su *propio poseedor* –la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo– la ofrezca y venda *como mercancía*». Para que esto ocurra, el trabajador ha de poseer *libremente* su propia capacidad de trabajo. Al mismo tiempo, tanto el poseedor de la fuerza de trabajo –obrero– como el comprador de dicha fuerza –capitalista–, «traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos [...]; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales».

¹⁸² Marx, K. *El Capital, Op. Cit.*, Libro I, Sección I.

Naturalmente, la diferencia entre vendedor y comprador, ambos libres y jurídicamente idénticos, es que el vendedor obrero es además *libre* en otro sentido menos conveniente: «por una parte [el obrero] dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo»¹⁸³.

A esta peculiar mercancía *que es* la fuerza de trabajo le reserva Marx un papel protagonista en el devenir histórico –devenir histórico cuyo motor, como es sabido, encuentra Marx en la lucha de clases–. Este papel es el de la realización de la historia con voluntad y conciencia. Es el papel, en fin, de la revolución social. En este sentido la crítica de la economía política, que no es sino una descripción presuntamente científica del modo burgués de producción, contiene en sí misma una protesta y una anticipación normativa de una organización social diferente, por mucho que, bajo la autocomprensión positivista del materialismo histórico, esta anticipación adquiera la irritante forma de *aquello que no podría dejar de ocurrir*. La crítica de la economía política constituye en sí misma el desvelamiento crítico-ideológico de los elementos superestructurales que legitiman una organización económica determinada; a saber, aquélla en la que, de forma totalmente contingente, pero sin embargo con apariencia de naturalidad, una clase determinada *está obligada* a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. En este punto se nos hace transparente por vez primera la conexión entre la crítica de la economía política y la filosofía materialista de la historia. La crítica de la economía política trae a conciencia la contradicción de la sociedad capitalista, contradicción en la cual habita ya en germen la sociedad futura. La revolución comunista es la “partera” de una nueva sociedad, de la que la antigua está ya “preñada”: no es, en rigor, sino la acción consciente a través de la cual se abrevian los «dolores de parto» de la nueva sociedad.

Como se habrá podido observar, a toda la sistemática marxiana subyace un elemento sin el cual ninguno de los análisis tendría sentido: se trata de la problemática adscripción de intereses fácticos de emancipación a la clase proletaria, típica del socialismo temprano que va de Robert Owen a Karl Marx pasando por Saint-Simon, Fourier y Proudhon. El Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y de los *Manuscritos económico-filosóficos* vio en el proletariado a aquel sujeto colectivo que, representando en sus carnes a la especie humana en su conjunto, expresaba el interés general por la autorrealización mediante el trabajo. Siguiendo la lectura que hace Axel Honneth¹⁸⁴ de este controvertido aspecto del marxismo, podemos decir que tras el giro hacia los análisis estrictamente económicos, culminado a partir de 1850, Marx modificó la forma de justificar esta adscripción, si bien siguió hablando de un interés dirigido en un sentido revolucionario: «ahora los miembros de la clase obrera ya no han de anhelar la abolición de la propiedad privada capitalista sobre la base del *telos* de la naturaleza humana experimentada aún por ellos», sino que más bien este

¹⁸³ *Ibidem*, 205.

¹⁸⁴ Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.*

interés se origina objetivamente «con el aumento de la explotación producida por el sistema capitalista»¹⁸⁵. En ambos momentos, sin embargo, se presupone la existencia de intereses emancipatorios ya encarnados en un sujeto colectivo¹⁸⁶.

Con esto retornamos al punto con el que comenzábamos el análisis, es decir, a la problemática relación entre la teoría marxiana de la revolución y las fuentes normativas de la crítica. Tal y como muestra Adela Cortina en su análisis de la ética marxista-leninista, a pesar de que el marxismo «cobra sentido por su referencia a la libertad futura», y a pesar de que la crítica de la economía política no puede entenderse sino a partir de esa «provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de la utopía», Marx y Engels en modo alguno pretendieron elaborar una ética comunista, sino tan sólo describir los rasgos de una ciencia de la historia que, extraña por principio a los juicios de valor, descubría en el despliegue de las fuerzas productivas y las consecuentes contradicciones inherentes al sistema capitalista el motor de realización de la utopía¹⁸⁷.

Esta tesis no debiera confundirnos sin embargo sobre el papel que adopta la normatividad en el pensamiento de Marx. En primer lugar, es muy evidente que en el joven Marx el modelo antropológico del trabajo alienado ofrece un criterio normativo muy explícito para la crítica. Aunque la posterior crítica de la economía política abandona efectivamente este modelo, que contraía deudas desde luego excesivas con la concepción expresivista del trabajo típica del Romanticismo, lo cierto es que ella misma está planteada en unos términos que hacen difícil la eliminación de todas las huellas normativas, pues efectivamente en las deformaciones de la sociedad capitalista Marx pudo percibir los rastros de una razón que en cierto modo había sido paralizada. Tal y como muestra Habermas en su lectura típicamente normativa, «si en las formas de vida proletarias [Marx] no hubiera descubierto la distorsión de una forma de vida comunicativa, si en ellas no hubiera descubierto la humillación de que era objeto un interés general», entonces su análisis «se hubiera visto privado de la fuerza propia de una crítica justificada»¹⁸⁸. La crítica de la economía política no es sólo una descripción científica de los mecanismos del mercado *contraria* a la explicación clásica de Adam Smith y David Ricardo; es también el intento por desvelar el carácter ideológico de esta explicación. Que podamos valorar el último estadio del *despliegue de la historia* como un estadio digno de alcanzar; que, siguiendo las categorías hegelianas, estemos dispuestos, como de hecho parece estarlo Marx, a reconocer en él el despliegue de un nivel más elevado de libertad, significa acaso que la teoría científica de la historia es menos extraña a las consideraciones normativas de lo que el propio materialismo histórico estaría quizás dispuesto a admitir.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 82.

¹⁸⁶ Evidentemente, esta fuerte presuposición será objeto de numerosas revisiones en el marco de la sociedad postindustrial, donde el sujeto revolucionario sencillamente se ha desvanecido dando paso a eso que André Gorz ha llamado la «no clase de no trabajadores». Para el concepto de “sociedad postindustrial” véase Bell, D. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza, 2006. Para la tesis de la desaparición del sujeto de la revolución véase Gorz, A. *Adiós al proletariado*. Barcelona, Viejo Topo, 1981.

¹⁸⁷ Cortina, A. *Ética mínima*. Madrid, Tecnos, 1994, 44 y ss.

¹⁸⁸ Habermas, J. “A reply to my critics”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. *Op. Cit.*, 221.

2.3. MAX HORKHEIMER: CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y ANHELO DE JUSTICIA

De la misma forma que ocurriera con la crítica marxiana de la religión, el temprano pensamiento de Max Horkheimer, y en consecuencia también la conceptualización inicial de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, arrancó sobre la base de una experiencia histórica determinada, que aparecía ante la conciencia crítica bajo la forma del sinsentido. Esta experiencia no era sólo la agudización de las contradicciones socio-económicas, que tras 1929 se hicieron insoportables, sino también y muy especialmente la salida que ante tal agudización fue encontrada en Alemania, a saber, el apoyo popular al nacionalsocialismo. Tal y como señala Juan José Sánchez en su estudio introductorio a *Dialéctica de la Ilustración*, «Horkheimer es, ante todo, un ilustrado»¹⁸⁹. Esto significa que su interés era, como también lo fue el de Marx, Kant y el resto de pensadores ilustrados, el de “introducir razón en el mundo”, el de analizar las condiciones que habrían de hacer posible la necesaria reconciliación de las víctimas del decurso histórico con la justicia que les había sido negada. En sintonía con el genuino impulso emancipador del materialismo histórico, que Horkheimer había recogido del marxismo occidental encarnado en Korsch y Lukács¹⁹⁰, y saltando por así decir *más allá* de la dogmática recepción del marxismo soviético¹⁹¹, el autor conservaba hacia los años treinta las esperanzas que también tuvo Marx en la gran emancipación, la cual había de pasar necesariamente por la transformación de las condiciones materiales de la sociedad. Siendo esto así, era preciso situar el análisis teórico dentro del contexto social del que surgía, y que no era sino el de una revolución proletaria que en realidad *no había* logrado avanzar hacia Europa central y el de una consolidación de los llamados Estados autoritarios. Las *señales* mandadas por *La Internacional*, por así decirlo, no fueron tan escuchadas fuera de Rusia como se había pretendido tras la Revolución de Octubre.

Max Horkheimer, y con él los otros miembros del *Institut*, empleaban por aquel entonces el instrumental marxiano de la superestructura condicionada por la base económica, pero lo acomodaban a la nueva situación histórica mediante una lectura mucho más dialéctica y en modo alguno reductiva del proceso de autorrealización del hombre al momento del trabajo: el verdadero materialismo había de ser dialéctico, reconecedor de la continua interacción entre sujeto y objeto, entre superestructura y

¹⁸⁹ Sánchez, J. J. “Introducción”. En Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. *Op. Cit.*, 19.

¹⁹⁰ Korsch, K. *Marxismo y filosofía*. Barcelona, Ariel, 1978; Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. *Op. Cit.* El término “marxismo occidental” fue acuñado en 1955 por Merleau-Ponty. Véase Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires, La pléyade, 1974.

¹⁹¹ Ya en un artículo de 1932, titulado “Historia y Psicología”, Horkheimer emite una dura crítica contra tales lecturas del marxismo: «si la oposición entre las fuerzas humanas en crecimiento y la estructura social, oposición que, en este contexto, aparece como motor de la historia, sustituye, como esquema universal de construcción, las investigaciones concretas, o es elevada a categoría de un poder que necesariamente configura el futuro, puede ocurrir que la concepción de la historia que acabamos de indicar se transforme en una metafísica dogmática». Horkheimer, M. “Historia y Psicología”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. *Op. Cit.*, 30 [publicación original: “Geschichte und Psychologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1932, 125-144].

subestructura, tal y como las raíces hegelianas del marxismo ponían de manifiesto. La perturbadora constatación de que la revolución no se había producido *a pesar* de la satisfacción de las condiciones objetivas –es decir, del despliegue de los medios productivos y de la contradicción de dicho despliegue con la forma de organización de las relaciones de producción– hizo que la Teoría Crítica subrayara con mucha mayor fuerza que los otros marxismos el papel cumplido por la ideología en las sociedades del capitalismo tardío, en tanto fuerza estabilizadora de la realidad existente. El interés de Horkheimer respondía todavía por esta época, aludiendo a la frase de Wiggershaus antes referida, a una “teoría de la revolución fallida”. El estudio de las formas ideológicas de conciencia –desde una óptica, por cierto, novedosamente interdisciplinar¹⁹²– constituyó la auténtica aportación de los jóvenes teóricos de Frankfurt al pensamiento marxista.

El pensamiento de Max Horkheimer, contemplado en su dinamismo interno, ofrece tal vez el ejemplo más evidente de aquel tránsito acontecido en el interior de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt del que dimos cuenta en el primer subcapítulo de este capítulo¹⁹³. Tal vez ello se deba a que fue precisamente su pensamiento el que sufrió una cesura más pronunciada tras la deriva emprendida con *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*. Quisiéramos abordar los tres momentos esenciales en que puede diferenciarse esta deriva analizando algunos de los libros o ensayos más representativos de cada periodo.

2.3.1. Teoría Crítica como crítica de la economía política

Los textos publicados por Horkheimer en la *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1932 y 1941, reeditados casi en su totalidad en una compilación de 1968 a cargo de Alfred Schmidt bajo el título de *Kritische Theorie*¹⁹⁴, constituyen el testimonio más importante de la primera etapa. Por supuesto que un lugar destacado en este análisis ha de ocuparlo el ensayo de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica”, dado que actuó como texto fundacional de la Teoría Crítica¹⁹⁵, expresando a posteriori el método de investigación social que la Teoría Crítica había empleado ya en artículos anteriores. Expondremos brevemente las tesis que tienen mayor importancia para nuestros propósitos en este ensayo, antes de abordar algunos otros en los que, en formas diversas y desde perspectivas muy distintas –psicológicas, históricas, antropológicas–, queda prácticamente ilustrado el análisis descrito en dicho texto, bajo la forma de una investigación sobre las ideologías paralizantes del proceso emancipador.

¹⁹² La llamada *Sozialforschung*, que aunaba las investigaciones de sociólogos, filósofos, economistas, juristas, psicólogos, etc., fue el hilo conductor metodológico de la *Zeitschrift* durante los años treinta.

¹⁹³ Véase Habermas, J. “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”. En Schmidt, A. y Altvickler, N. (eds.). *Max Horkheimer, heute*. Frankfurt a.M., 1986, 163-169.

¹⁹⁴ Horkheimer, M. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. 2 Vol. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt a.M., 1968; *Teoría crítica*. Barcelona, Barral, 1973.

¹⁹⁵ Una conferencia pronunciada por Horkheimer en 1931, con motivo de su elección como director del *Institut*, y con el título de “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación social”, había anticipado ya en forma programática las bases de la nueva filosofía crítica, marcando distancias con el marxismo más ortodoxo de la etapa anterior. Véase Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. (Alfred Schmidt ed.). Frankfurt a.M., 1988, Tomo III, 20-35.

Horkheimer establece una novedosa distinción entre “teoría tradicional” y “teoría crítica”. Bajo su comprensión tradicional, la ciencia aparece como un «conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos [...], de tal modo relacionadas unas con otras que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes»¹⁹⁶. Estas proposiciones son susceptibles de una aplicación hipotética al mundo, que permite hacer predicciones con objeto de controlar y modificar los procesos de la realidad natural y social. Horkheimer se esfuerza por demostrar cómo semejante comprensión tradicional olvida la conexión de la ciencia con el mundo del que en definitiva ha surgido, es decir, con todos aquellos procesos a través de los cuales la especie en su conjunto se apropia de la naturaleza para organizar libremente su mundo social. Naturalmente que en esta tesis Horkheimer ya tiene que dar por supuesta una hipótesis aún no justificada, a saber, la hipótesis histórico-materialista según la cual la organización emancipada de la sociedad depende de un control progresivo del medio natural por medio del trabajo. En todo caso, frente a esta ceguera de la ciencia con respecto a su contexto de surgimiento, es decir, frente a la errónea autocomprensión de la ciencia en términos de “teoría pura”, Horkheimer reivindica una noción de teoría comprendida «en su ligazón con procesos sociales»¹⁹⁷. La construcción de nuevas teorías científicas, o la modificación de las ya existentes en pos del mantenimiento de su validez, es el fruto directo de las metas e intereses de la sociedad en que dichas teorías aparecen. Horkheimer expresa finamente su tesis sobre la inexistencia de “teoría pura” con una afirmación hoy por todos conocida: «la relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria»¹⁹⁸.

El papel ideológico de la teoría así considerada –que por lo demás encuentra su momento de verdad en los logros técnico-industriales a que da lugar– aparece ante la conciencia tan pronto como se observa que los objetivos inconfesados de la ciencia no están sujetos a la decisión racional de los afectados, sino al propio aparato productivo: «son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido». Traer a conciencia la abstracción de la teoría tradicional con respecto a su inserción histórica particular, y éste es en verdad el objetivo de Horkheimer en este punto, reedita el clásico gesto marxiano de la crítica ideológica como desnaturalización de un fenómeno histórico. Este gesto apresa descriptivamente la función de la ciencia en el orden establecido, al mismo tiempo que anticipa normativamente su auténtica función social. La Teoría Crítica de la sociedad, como autoconocimiento del hombre con respecto a la historicidad de la organización social en que habita, es –a diferencia de la teoría tradicional– consciente del propio interés que la mueve, que no es otro que «el interés de instaurar un estado de cosas racional»¹⁹⁹. La Teoría Crítica encuentra su fundamento precisamente en la explicitación de los intereses en que está inserta la propia concepción moderna de la ciencia; es decir, es la “expresión autoconsciente” de los procesos de emancipación inherentes al desarrollo de las fuerzas productivas.

¹⁹⁶ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 223.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 229.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 230.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 232.

El conjunto de facticidades que ha de ser aceptado, tal es la forma en que el mundo se presenta ante la conciencia burguesa, pierde aquí su carácter natural y pasa a ser entendido, como en Marx, como el producto de una praxis social concreta. Al modo de una mediación interpretativa que ha perdido su kantiano carácter trascendental, la Teoría Crítica se vincula con una teoría materialista del conocimiento según la cual la realidad tal y como aparece es el producto del trabajo humano. Naturalmente que en este sentido Horkheimer no hace sino retomar las tesis antro-po-espistemológicas del joven Marx, que había entendido la percepción sensorial como un gesto ya mediado por la construcción social del objeto mediante el trabajo. El mundo social aparece ahora como un producto aún inconsciente del trabajo de la especie, y la ciencia constituye en este sentido tan sólo un momento más de la inconsciencia. La crítica idealista de la razón, en definitiva, deviene crítica dialéctica de la economía política, y Horkheimer, empleando las categorías de Marx, comprende el proceso civilizatorio como una progresiva dominación de la naturaleza que aún tiene que devenir consciente de sí.

La Teoría Crítica, esa autocomprensión del proceso de apropiación de la naturaleza como proceso potencialmente emancipatorio, tiene naturalmente que surgir, si Horkheimer ha de ser consecuente con su propio planteamiento, del mismo contexto del que dependía la teoría tradicional. Axel Honneth ha detectado una interesante contradicción en esta consecuente tesis de Max Horkheimer, pues no es posible aclarar cómo la Teoría Crítica podría formular una crítica contra la sociedad efectivamente dada si tan sólo constituyese la autoconsciencia de un proceso que en todo caso se desarrolla conforme a su propia lógica, es decir, conforme a la lógica materialista de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El momento del trabajo, dice Honneth, «no incluye dentro de sí el momento reflexivo que sería realmente necesario para poner en tela de juicio ese orden social en el grado que preserva el desarrollo de las fuerzas productivas»²⁰⁰. Aunque el perfeccionamiento científico-técnico de la apropiación de la naturaleza condujera efectivamente a la emancipación de la opresión social, ese mismo perfeccionamiento técnico no puede fundamentar una crítica «en virtud de la cual pueda destruirse la autoilusión humana».

Para resolver esta problemática situación, Horkheimer tiene que introducir la Teoría Crítica en términos de una suerte de “actitud precientífica” que ya no es de naturaleza técnica, sino crítico-práctica, y que tiene por objeto la transformación de la “sociedad misma”. El (re)conocimiento crítico ideológico de las categorías que dominan la vida social, dice Horkheimer, «contiene también la condena de aquéllas»: «la construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones»²⁰¹. En este temprano momento de la Teoría Crítica, esta condena va emparejada con la esperanza en una transformación

²⁰⁰ Honneth, A. *Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 36 [publicación alemana: *Kritik der Macht*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1986].

²⁰¹ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 241.

emancipadora a realizar por un sujeto histórico, del que la Teoría Crítica se sabe autoconciencia crítica. Al mismo tiempo que la clasista forma de organización social burguesa, cimentada en las relaciones de producción del sistema capitalista y experimentada por los sujetos críticos como contradicción, pierde su carácter natural, surge la posibilidad de una subordinación de la ciencia y la industria a «la decisión planificada, a la persecución racional de fines»²⁰².

Como no es difícil de observar, esta ambigüedad a la hora de determinar los criterios normativos de la crítica es idéntica a la ambigüedad que caracteriza a la filosofía marxista de la historia, sencillamente porque a la posición de Horkheimer subyace todavía esa filosofía. Tal vez podemos llamar “materialistas” a estos vaporosos criterios normativos, en tanto no pueden dejar de basarse en la necesaria evolución de las formas de sociedad de acuerdo con las contradicciones experimentadas en la base económica. Para la teoría dialéctica de la historia, el actuar, el sentido de la acción, «brota de la existencia de un anhelo de felicidad y libertad para el género humano, anhelo no susceptible de ulterior legitimación»²⁰³, y que sólo ha de ser posible tras la organización general y consciente del dominio de la naturaleza de acuerdo con los intereses y objetivos del género humano. Dado que esos “intereses” y “objetivos” del género humano habían sido ya formulados por las revoluciones liberales, puede decirse que la Teoría Crítica, como la crítica marxiana original, opera en términos inmanentes.

A juicio de Horkheimer, en la sociedad europea de los años treinta existía ya la posibilidad material de someter el hasta el momento natural decurso de la historia a una organización racional: «ahora ya es tiempo de que la mera entrada en el mundo signifique dicha, pero no a causa del poder sobre los otros sino por obra del dominio que la humanidad ejerza sobre la naturaleza»²⁰⁴. Esta meta no es extraída del propio pensamiento, sino que los hombres llegan, «en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia»²⁰⁵. Experimentar esta tendencia responde a un interés específico del teórico crítico, a saber, el interés por la emancipación, el interés por potenciar, mediante la eliminación de la falsa conciencia, «un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia». Como en Marx, la meta que la teoría quiere alcanzar, la idea de «una sociedad futura como comunidad de hombres libres» en la que cada cual tenga la posibilidad de desarrollar sus potencialidades humanas; la idea, en suma, de la sociedad justa, se basa en la “misericordia presente”, en la necesidad práctica de superarla y en la posibilidad real de dicha supresión, que aduce como su prueba el estado presente de las fuerzas productivas. Según afirma Horkheimer hacia el final del texto, este tipo de

²⁰² *Ibidem*, 240.

²⁰³ Horkheimer, M. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica. Op. Cit.*, 59 [publicación original: “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, 1-25].

²⁰⁴ *Ibidem*, 71. El carácter claramente esperanzador de la crítica de Horkheimer en este período se ve también en otros textos de la misma época. Véase por ejemplo Horkheimer, M. “Acerca del problema del pronóstico en ciencias sociales”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica. Op. Cit.*, 48 [publicación original: “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, 407-412].

²⁰⁵ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 243.

formulaciones normativas de tipo negativo constituyen «el contenido materialista del concepto idealista de la razón»²⁰⁶.

La constatación de que aquel estado de autodeterminación predicho por Marx no había sido históricamente realizado, a pesar de la satisfacción de las condiciones materiales, es lo que empuja a Horkheimer a investigar los renovados modelos de ideología. El final de “Teoría tradicional y Teoría Crítica” está destinado a analizar comparativamente las formas de ideología del periodo liberal, donde el dominio económico venía respaldado por la protección jurídica de la propiedad privada de los medios productivos y por una confianza en el armónico resultado de la persecución egoísta de intereses, y las del periodo del capitalismo monopolista, en el que ante los agudizados antagonismos de clase «el poder se ve obligado a recurrir cada vez más al aparato real de dominación» y a potenciar nuevas formas de falsa conciencia, vinculadas con la idea del nacionalismo, con la exaltación de la “gran personalidad” o con la apología del sacrificio en pos de instancias irracionales como la sangre, la tierra o la raza. En cualquier caso, y aunque con la desaparición del Estado de derecho en los incipientes Estados totalitarios desaparece también la forma ideológica del periodo liberal, el Horkheimer de 1937 seguía ubicando el germen de la contradicción en la estructura económica de la sociedad; es decir, seguía incidiendo en la senda materialista de la crítica de la economía política.

Tal y como ha sostenido convincentemente Axel Honneth, la motivación última que guiaba el programa originario de Horkheimer, y con él la totalidad de la primera Teoría Crítica, se resume en la siguiente pregunta formulada en 1932: «¿Qué tipo de mecanismos psíquicos se han desarrollado para que las tensiones existentes entre las clases sociales –impulsadas al conflicto por razones de tipo económico– puedan permanecer en estado latente?»²⁰⁷. El estudio sobre estas renovadas formas de falsa conciencia, que ya no sólo la economía política, sino cada vez más el psicoanálisis lograba esclarecer, constituye el objeto del que supone uno de los ensayos más interesantes de este periodo. En “Autoridad y Familia”²⁰⁸, de 1936, el autor insiste en su tesis de que el nuevo Estado totalitario afianza más que destruye la estructura económica de la sociedad burguesa. La cultura, por su parte, que bajo su forma ideológica cumple el papel de “masilla” para la conservación de formas de vida sedimentadas, es resultado de una conexión dialéctica con la organización económica de la sociedad. Pero así considerada la cultura ha de poder cumplir tanto el papel

²⁰⁶ *Ibidem*, 270. Se ha solido vincular esta permanente negativa de la Escuela de Frankfurt a formular en términos positivos la reconciliación de las contradicciones (eso “absolutamente otro”) con la vieja prohibición cabalística de llamar a Dios por su nombre, en tanto ello implicaría una reconciliación prematura. Véase sobre esto Habermas, J. “El idealismo alemán de los filósofos judíos”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. *Op. Cit.* Cap. 1. [publicación original: “Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen”. En Koch, t. *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*. Köln Du Mont, 1961, 99-125]. Sobre el mismo tema, Jay, M. *La imaginación dialéctica*. *Op. Cit.*, 424.

²⁰⁷ Horkheimer, M. “Historia y Psicología”. *Op. Cit.*

²⁰⁸ Horkheimer, M. “Autoridad y Familia”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. *Op. Cit.*, 77-150. Este ensayo constituye la parte central de una obra colectiva editada en 1936 por el propio Horkheimer, en la que intervinieron autores como Erich Fromm o Herbert Marcuse. Véase Horkheimer, M. *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag GbR, 1963.

ideológico de la conservación de lo existente, cuanto el crítico-ideológico de la transformación de lo existente en vistas a su racionalización y de acuerdo con sus posibilidades técnicas y espirituales²⁰⁹. Aunque en vistas de este carácter ambiguo Horkheimer podría haber sacado conclusiones muy fecundas para la teoría de la sociedad, como de hecho hizo posteriormente Habermas en una comprensión mucho más detallada del concepto, terminó sin embargo por reducirlo al de meras mediaciones ideológicas que, junto con otras instancias como la familia o la escuela, lograban compaginar las exigencias del sistema económico y las pulsiones del sujeto sometido.

Esta función ideológica, que es la que ha de ocuparnos en este momento, fue a su vez realizada en formas distintas en función de las diversas situaciones históricas. Si en las épocas premodernas la preservación de la injusta organización social –en suma, el respeto por la autoridad de lo establecido, aun cuando lo establecido distribuyese asimétricamente las cargas y beneficios sociales– se realizaba mediante la coacción inmediatamente política y la apelación a la autoridad de la tradición, de suerte que no era el rendimiento individualista, sino el puro fenómeno del nacimiento, lo que condicionaba el lugar ocupado en la sociedad²¹⁰; en el período liberal tal cosa cambió radicalmente. El asentimiento ante la autoridad, y en definitiva el logro burgués de interiorizar en los sujetos oprimidos la falsa conciencia de su libertad, se conseguía haciendo del “rendimiento del individuo”, y de la posibilidad jurídica de la venta de la fuerza de trabajo para realizar dicho rendimiento, el “patrón social” básico. He aquí la libertad burguesa según la entiende la crítica materialista: la proclama de la absoluta libertad del ser humano prescinde de su efectiva dependencia con respecto a las condiciones materiales de vida. Esta crítica, que denuncia la emancipación sólo parcial asociada a esta libertad, adopta en Horkheimer exactamente la misma forma que tuvo bajo la crítica marxiana de la economía política:

Como las premisas de ese rendimiento eran desiguales, bajo este nuevo principio la vida se volvió dura y opresiva, a pesar del enorme crecimiento de la productividad del trabajo. La miseria de las masas en los períodos absolutista y liberal, así como la coexistencia del hambre con un fantástico incremento de la riqueza social en materias primas y métodos de producción, muestran que esa liberación, de hecho, era una liberación particular²¹¹.

Las nuevas formas de dominio y desigualdad ya no estaban sancionadas, como ocurría en el *Ancien Régime*, por la autoridad de la tradición, sino que apelaban más bien a la natural inevitabilidad del proceso económico mismo. La autoridad, no obstante, no fue “derribada”, sino sólo enmascarada tras el «poder anónimo de la necesidad económica». La ideología aparece al mismo tiempo que la crítica de la justificación tradicional de la

²⁰⁹ Resulta muy significativo que Horkheimer atribuya en este punto funciones subversivas a instancias como “Dios” o la “conciencia moral”.

²¹⁰ En este sentido, Jürgen Habermas ha afirmado que, en rigor, «no puede haber ideologías preburguesas». Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”. En Habermas, J. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*. Madrid, Tecnos, 2010, 70 [publicación original: “Technik und Wissenschaft als «Ideologie»?”. En Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, 48-103].

²¹¹ Horkheimer, M. “Autoridad y Familia”. *Op. Cit.*, 104.

opresión. Forzando un poco los términos, podemos tal vez decir que la ideología liberal fue ideología de la desideologización. El modo productivo de la sociedad burguesa, que configuró unas relaciones de producción en que la inmensa mayoría de los hombres eran dejados a su suerte, «aparece como naturaleza, como manifestación de una cosa en sí incontrastable, sustraída a la influencia humana». Con este gesto, dice Horkheimer, «una relación histórica [la actual participación en los bienes socialmente producidos] es elevada a la categoría de suprahistórica»²¹².

Ahora bien, con el triunfo del Estado totalitario las formas de ideología sufrieron a su vez una nueva modificación. A pesar del inmenso despliegue de las fuerzas productivas acontecido desde los tiempos de Marx, la sociedad no avanzó hacia su proyectada forma emancipada. La libre competencia entre pequeños empresarios dio lugar a una lucha entre grupos monopólicos, y algunos de los Estados europeos viraron hacia formas autoritarias. Estas modificaciones históricas, tal es la tesis de Horkheimer en este momento, no alteraron sin embargo la naturaleza básica del modo burgués de producción, y en consecuencia tampoco el carácter de la crítica como crítica de la economía política: los hombres, antes igual que ahora, no poseían las riendas de un proceso económico que determinaba su situación en la sociedad. Los antagonismos sociales seguían siendo naturalmente los mismos, si bien las formas de encubrirlos, su «expulsión de la conciencia», tomaban un camino diferente. Para el estudio de esta nueva forma de conciencia autoritaria los análisis psicoanalíticos, a los cuales Erich Fromm había contribuido desde comienzos de 1930, adquirieron una importancia clave.

El estudio de la ideología propia del capitalismo monopolista en el Estado totalitario constituye probablemente el tema más fascinante del *Institut*. En este periodo el Estado adquirió la función ideológica de *derivar en otros sentidos* la indignación de las masas empobrecidas, que habían de seguir experimentando, antes igual que ahora, la necesidad de su dependencia económica. El “caudillismo político”, como llama Horkheimer a la encarnación de esta renovada forma ideológica, no recurría tanto a formas económico-jurídicas para garantizar la aceptación de la opresión, cuanto a otras fuentes no racionales tales como el nacimiento, la patria o las entidades supraterrenas. Instancias como la familia o la Iglesia, que ya aparecían en cierto modo en la burguesía liberal, cumplen el papel de instituciones culturales al servicio de una configuración de la psique de las masas tal, que fomenta la subordinación no reflexionada a la autoridad: tales instancias terminan por «reproducir los caracteres humanos necesarios para la forma de vida existente», capacitando a los individuos para la conducta autoritaria²¹³.

²¹² *Ibidem*, 114.

²¹³ Horkheimer se cuida de no reducir el papel de la familia a su momento negativo. Dada la miseria vivida en la vida laboral, la familia siempre ha cumplido el papel adicional del consuelo ante una vida dañada. «En contraposición a la vida pública, en la familia –donde las relaciones no pasan por la mediación del mercado y los individuos no se enfrentan como competidores– el hombre siempre ha poseído, sin embargo, la posibilidad de no actuar meramente como función sino como ser humano» (137). Y un poco más adelante: «En esta unidad se quiere el desarrollo y la dicha del otro. Así se origina el antagonismo entre ella y la realidad hostil, y en tal sentido la familia no lleva hacia la autoridad burguesa sino hacia el presentimiento de una mejor condición humana» (138). Esta doble función será explicitada 25 años más tarde en Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente”. En Horkheimer, M. *Sociedad*,

En la estructura familiar potenciada desde el Absolutismo y la Reforma estaba ya anticipada, tal es la tesis de Horkheimer, la estructura de la autoridad tal como se presentó en el ámbito social burgués: «las diferencias que dominan en las condiciones de la existencia, diferencias que el individuo encuentra en el mundo, simplemente hay que aceptarlas»²¹⁴. El padre de familia emana una autoridad moral a la cual es preciso someterse en todo caso; esta autoridad le viene dada tanto de su natural fortaleza física, cuanto de su condición de procurador de los recursos económicos –lo cual hace que la sociedad se estructure en una forma *doblemente* patriarcal, y la mujer se someta al varón también en forma doble–. El niño educado según estos parámetros aprende desde bien temprano a respetar por necesaria la subordinación de unos sujetos a otros, es decir, aprende la conciencia específicamente autoritaria que exigen para sí tanto el orden burgués-liberal como el burgués-totalitario. En este último caso, sin embargo, el Estado ve aumentadas las competencias educativas con respecto al orden previo, en tanto la agudización de las contradicciones sociales hace poco a poco más difícil el papel legitimador de otras instancias como la familia o la Iglesia²¹⁵. Conforme la sociedad va entrando en crisis, dice Horkheimer, la conservación del orden existente ya no puede ejercerse con la ideología cultural (familia, Iglesia) y la ideología económica (libre contratación) –aunque, y esto es lo más importante, Horkheimer cree que la causa de la dominación debe seguir siendo buscada en la estructura económica capitalista–, sino que se precisa la introducción de artificios directamente coactivos.

El análisis sobre la estructura ideológica del orden burgués-totalitario es complementado en otros ensayos de la misma época. En “Observaciones sobre ciencia y crisis”, de 1932, Horkheimer esboza ya conclusiones similares a las presentadas más arriba. Cuando la estabilidad de la sociedad existente es amenazada por la agudización de las contradicciones que le son inmanentes, dice el autor, «crecen fuerzas que apuntan a conservar la ideología y, por fin, se vigorizan los medios para sostenerla con la violencia»²¹⁶. La apelación a la nación constituye sin duda una de las grandes novedades del nuevo orden totalitario. En el texto de 1935 “Observaciones sobre la antropología filosófica” Horkheimer dice lo siguiente:

Una de las tareas más importantes de la novísima “concepción del mundo” consiste en dirigir la desmesurada agresividad, originada en la miseria, hacia el desprendimiento de la propia persona o hacia el espíritu de lucha contra posibles enemigos de la nación. En condiciones económicas cada vez peores, este desvío, hacia fines destructivos, de un aspecto originariamente positivo del hombre burgués vuélvese cada vez más difícil y reclama un aparato siempre más complicado²¹⁷.

razón y libertad. Madrid, Trotta, 2005 [publicación alemana: “Autorität und Familie in der Gegenwart”. En Horkheimer, M. *Erkenntnis und Verantwortung*. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann].

²¹⁴ Horkheimer, M. “Autoridad y Familia”. *Op. Cit.*, 125.

²¹⁵ Ejemplo de ello son el surgimiento de violentas juventudes organizadas cuasi-militarmente, tales como las *Hitlerjugend* o los *Camicie Nere*.

²¹⁶ Horkheimer, M. “Observaciones sobre ciencia y crisis”. En Horkheimer, M. *Teoría y Crítica*. *Op. Cit.*, 19 [publicación alemana: “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. I, 1932, 1-7].

²¹⁷ Horkheimer, M. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. *Op. Cit.*, 73.

La disolución del individuo en la masa, el asumido desprecio por la particularidad en pos de una generalidad falsa, es igualmente característico del nuevo orden burgués totalitario: «en la “comunidad popular” (*Volksgemeinschaft*) indiferenciada, cuya proclamación es inmediatamente útil, la relación con el otro ya no se realiza comprendiendo sus particularidades [...]. El individuo va descendiendo hasta convertirse en un elemento de la masa, para asemejarse finalmente a los otros elementos»²¹⁸. Aquellos aspectos del liberalismo que constituían auténticos progresos emancipatorios, tales como el valor de la individualidad frente a la falsa totalidad, son disueltos en el nuevo orden, en tanto los negativos –la lucha competitiva por la existencia– proliferan y se recrudecen en forma todavía más violenta.

En el artículo de 1936 “Egoísmo y movimiento liberador” también aparece la tesis de la eliminación del momento de verdad anterior –esta vez referido al humanismo inserto en la moral idealista²¹⁹– en la nueva forma ideológica. Los aspectos ya ideológicos de dicha moral, la renuncia al placer y la conducción de la vida privada de acuerdo con “valores superiores”, la apología del «carácter honroso de la pobreza» en una época que «había hecho de la riqueza su Dios», apología que no hacía sino reproducir la miseria del individuo, son revitalizados con la aparición del Estado totalitario. Ante la defraudación de las expectativas de satisfacción real de las necesidades depositadas por las masas en el nuevo orden estatal, la interiorización y sublimación del placer pasan a ocupar un lugar central. En tanto las exigencias de las masas «sean forzadas a convertirse en purificación interior, obediencia, sumisión, abnegación», dice Horkheimer, en tanto se prime frente al reconocimiento de la propia individualidad humana el reconocimiento hacia «símbolos grandiosos», hacia grandes personalidades y grandes ideas, «el prójimo será experimentado como una nada, y el individuo en general, su placer y su felicidad, despreciado y negado»²²⁰.

2.3.2. La deriva pesimista. Teoría Crítica como autocrítica radical de la Ilustración

Aunque en todos los artículos mencionados quedaba ilustrada la forma burgués-totalitaria de ideología en relación con la forma burgués-liberal, el fundamento del pensamiento de Horkheimer seguía siendo la crítica de la economía política, y la tendencia de dicha crítica poseía un carácter claramente ilustrado-emancipador: la transformación de las relaciones de producción que conformaban la base económica de la sociedad, junto con la crítica de las ideologías que operaba ahora sirviéndose de los estudios psicoanalíticos, había de tener como consecuencia la transformación de la superestructura política en ella fundamentada. Es justamente este elemento esperanzador, revolucionario, el que pierde protagonismo a partir de 1940. Las condiciones históricas para la revolución habían quedado definitivamente sepultadas, y

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Horkheimer no reivindica el rechazo de la moral idealista, sino literalmente su “realización histórica”.

²²⁰ Horkheimer, M. “Egoísmo y movimiento liberador”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica. Op. Cit.*, 208 [publicación alemana: “Egoismus und Freiheitsbewegung”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. V, 1936, 161-234].

con ellas las esperanzas emancipadoras del *Institut*. Como ha visto bien Martin Jay, la progresiva desaparición de las fuerzas crítico-negativas, tanto en la totalizada sociedad nacionalsocialista y el pervertido socialismo soviético como en lo que décadas más tarde Marcuse llamaría “sociedad unidimensional” estadounidense, hizo que los teóricos del *Institut* abandonaran progresivamente las preocupaciones materiales en favor de un estudio sobre temas psicosociales como el asentamiento de la personalidad autoritaria o la decadencia del individuo y la personalidad, estudio en el cual el psicoanálisis, como forma de «comprender una conducta motivada inconscientemente en términos del efecto de la subestructura socioeconómica sobre los impulsos psíquicos básicos»²²¹, no sólo no dejó de cumplir un papel eminente, sino que adquirió todavía mayor importancia²²².

El *resultado* de este tránsito puede encontrarse tanto en las investigaciones empíricas emprendidas durante los años cuarenta, que quedaron recogidas en los llamados *Studies in prejudice*²²³, cuanto en las grandes obras teóricas del mismo período, a saber, *Dialektik der Aufklärung*, *Eclipse of Reason* y *Minima Moralia*. El *origen* de esta deriva hacia la autocrítica de la razón instrumental y la filosofía negativa de la historia puede por su parte ser localizado tanto en algunos pasajes de los ensayos hasta ahora referidos, donde la resignación ante un decurso histórico tendente hacia la barbarie parecía ir ganando terreno poco a poco a la esperanza en la realización de la razón, como especialmente en otros cuatro artículos algo posteriores: “Los judíos y Europa”, de 1939-1940; “Estado autoritario”, de 1941; “Arte y cultura de masas”, de 1941; y “Razón y autoconservación”, de 1942.

En los dos primeros ensayos Horkheimer se distanciaba de la lectura marxista del nacionalsocialismo como capitalismo monopolista –lectura que había mantenido hasta ese momento–, abordando la situación alemana de la época en términos de un capitalismo de Estado autoritario cuya opresión ya no quedaba mediada por la economía. Esta lectura, que otorgaba primacía a lo político sobre lo económico, y que ciertamente continuaba las tesis de Pollock²²⁴ sobre la mutación del capitalismo a partir de los años treinta en capitalismo intervenido políticamente o capitalismo de Estado –en variante democrática, con el *New Deal* de Roosevelt y posteriormente con los Estados sociales europeos, y en variante autoritaria, con el nacionalsocialismo y la economía soviética–, cerraba la posibilidad, predicha por Marx, de un colapso del capitalismo con el agudizamiento de las crisis económicas. Con esta clausura se renunciaba también a la posibilidad de una superación histórica de la contradicción social mediante la revolución de la base económica, pues los criterios económicos del liberalismo aparecían como definitivamente aniquilados. Como puede verse, esta nueva lectura se opone directamente a la tesis tan tenazmente defendida por Horkheimer hasta este momento, y que por lo demás defendían por esta misma época autores como Franz

²²¹ Jay, M. *La imaginación dialéctica*. *Op. Cit.*, 161.

²²² Para el papel del psicoanálisis en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, desde las tempranas apropiaciones de Erich Fromm hasta el Habermas de *Conocimiento e interés*, véase Whitebook, J. “Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”. En Giddens, A. *et. al. Habermas y la modernidad*. *Op. Cit.*, 221-252.

²²³ Horkheimer, M. y Flowerman, S.H. (Eds.). *Studies in prejudice*. New York, Harper & Bros., 1949.

²²⁴ Pollock, F. “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”. *Op. Cit.*

Neumann o Herbert Marcuse²²⁵. Jacobo Muñoz ha señalado en qué sentido esta consideración de la Rusia soviética, junto con la Alemania nazi, como un capitalismo de Estado autoritario arrojaba una singular luz sobre «el impotente optimismo último de quienes dieron en equiparar socialización de los medios de producción y final de dominación»²²⁶.

El ensayo “Arte y cultura de masas” ofrece por su parte una nueva comprensión de la cultura, que en adelante ya no sería abandonada por los principales miembros del *Institut*. La cultura aparece definida en expresiones hoy muy conocidas, tales como “cultura de masas”, “industria cultural”, “industria del ocio” o “arte de masas”. Todos estos términos tienen por objeto reducir la cultura a un instrumento institucional destinado a la manipulación intencionada de las necesidades y preferencias de los individuos. En una forma que anticipa lo que más tarde Adorno sistematizará como una teoría estética, Horkheimer reserva la única función subversiva de la nueva sociedad administrada a la obra de arte de vanguardia²²⁷. El cuarto ensayo²²⁸, por su parte, y tal y como advierte con acierto Juan José Sánchez, abre ya directamente las puertas a las tesis centrales defendidas tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en *Crítica de la razón instrumental*, pues la crítica a la razón burguesa queda ampliada a «una crítica a la razón como tal en tanto que razón configurada desde sus orígenes por los principios de autoconservación y dominio»²²⁹.

En todos estos textos se prefigura ya el nuevo modelo de la Teoría Crítica, que Axel Honneth ha resumido en los siguientes cuatro elementos: «la idea de una autodestrucción de la razón humana, el concepto psicológico-social de la destrucción de la personalidad, el concepto de cultura de masas y el ideal de la genuina obra de arte»²³⁰. La tesis de Honneth es que la autoría de esta deriva no corresponde tanto a Horkheimer, cuanto a Adorno, en cuyos tempranos textos sobre filosofía y sociología de la música podían rastrearse ya los elementos de una teoría de la civilización que, invirtiendo la filosofía marxista de la historia, se revelaba como teoría de la dominación total. Antes de abordar brevemente, para finalizar el capítulo, las salidas a esta dialéctica de la Ilustración propuestas por Max Horkheimer a partir de los años cincuenta —es decir, cuando la barbarie de que quería ser reflejo conceptual hubo mutado, bajo la forma de la sociedad de masas y la industria cultural, a una versión menos sanguinaria que la del nacionalsocialismo y el estalinismo—, conviene indagar todavía un poco más en la especificidad de este segundo momento en el pensamiento del autor. Para ello analizaremos brevemente las tesis fundamentales de *Dialéctica de la Ilustración* y

²²⁵ Neumann, F. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. *Op. Cit.*; Marcuse, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. *Op. Cit.* Un análisis exhaustivo de la polémica entre ambas visiones, la marxista —seguida sobre todo por Neumann y Marcuse— y la no marxista —inicialmente ideada por Pollock y defendida después por Horkheimer—, se encuentra en Colom, F. *Las caras del Leviathan*. Barcelona, Anthropos, 1992.

²²⁶ Muñoz, J. “Introducción”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. *Op. Cit.*, 17.

²²⁷ Horkheimer, M. “Art and Mass Culture”. *Studies in Philosophy and Social Science*. IX, 1941, 290-304.

²²⁸ Horkheimer, M. *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt, Fischer, 1970.

²²⁹ Sánchez, J. J. “Introducción”. *Op. Cit.*, 23.

²³⁰ Honneth, A. *Crítica del poder*. *Op. Cit.*, 74.

Crítica de la razón instrumental. Si es que queremos entablar una vinculación preliminar entre el gesto crítico de este periodo y la crítica materialista de Marx, tal vez podamos recurrir a esas esclarecedoras palabras de Thomas McCarthy, según las cuales de igual forma que para Marx la superación de la filosofía como filosofía era el prerequisite para el triunfo de la crítica como ciencia, para Horkheimer y Adorno, por el contrario, «la superación del cientificismo era precondition para un establecimiento de la teoría marxista como crítica»²³¹.

Podemos anticipar el objetivo fundamental de *Dialéctica de la Ilustración* recurriendo a unas palabras ahora célebres del prólogo de 1944²³²: «[nuestro objetivo era] nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie»²³³. Tal y como habíamos señalado anteriormente, la crítica de Adorno y Horkheimer aquí analizada puede ser entendida al modo de una crítica de la Ilustración hacia sí misma, que pretende sin embargo conservar su momento de verdad:

La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos ninguna duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier²³⁴.

Sólo la reflexión de la Ilustración sobre sí misma había de ser capaz de desvelar su secreto, poniendo al mismo tiempo las bases para la construcción de un concepto positivo de la propia razón ilustrada que la liberase «de su cautividad en el ciego dominio»²³⁵. La revelación de ese secreto, la autoilustración de la Ilustración, queda enunciada con las siguientes palabras: «la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración»²³⁶. Este retorno a la mitología significa una caída del hombre bajo el dominio de la naturaleza, a cuya dominación había encomendado el pensamiento ilustrado su tarea.

Para apresar esta dialéctica, según la cual la ilustrada labor de liberar a los hombres del poder de la naturaleza mediante su dominio técnico no concluyó con la emancipación humana, sino con su cosificación –«la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad»–, los autores parten en el primero de los capítulos de una doble tesis: «el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología». Esta tesis, cuya verificación tratan de elaborar en los *excursus* del resto de la

²³¹ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. *Op. Cit.*, 39.

²³² La obra vio la luz por vez primera en 1944, en una edición fotocopiada y cuidadosamente distribuida en muy pocos ejemplares. El formato que conocemos hoy fue publicado inicialmente en 1947, y la reedición en alemán se realizó en 1969.

²³³ Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. *Op. Cit.* Prólogo de 1944-1947, 51.

²³⁴ *Ibidem*, 53.

²³⁵ *Ibidem*, 56.

²³⁶ *Ibidem*, 54.

obra recurriendo tanto a análisis literarios –en Odiseo se encontraban ya los caracteres del hombre moderno, la lógica del riesgo y el sacrificio como justificación moral del beneficio; Sade, con su *Juliette*, representaba la recaída de la Ilustración en mitología, al modo de ese resurgir deformado y embrutecido de la naturaleza que más tarde reeditaría el pseudonaturalismo fascista–, como a otros de tipo crítico-ideológico, es explicada en forma ciertamente fragmentaria a lo largo del primer capítulo.

Con respecto a la primera parte de la tesis, los autores consideran que los mitos que fueron eliminados por el pensamiento ilustrado se hallaban ya bajo la propia consigna de la Ilustración, es decir, bajo el impulso por el sometimiento técnico de la naturaleza como meta suprema: «el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad»²³⁷. Al mismo tiempo que el sujeto adquiere ya en el mito poder sobre la naturaleza, ésta es alienada y convertida en materia de dominio. El sacrificio propio del pensamiento mítico significa ya racionalización, intercambio, y por tanto «un paso hacia la lógica discursiva». El origen de la especie humana, su elevación con respecto al ámbito animal, es cifrado en una actitud frente a la naturaleza en términos de trabajo. Tras la estructuración conceptual de la naturaleza, el trabajo social constituye la herramienta adecuada a través de la cual la especie se enseñoorea sobre esa misma naturaleza, que en adelante deja de funcionar como inagotable fuente de amenazas no dominables. Ahora bien, en este momento prehistórico localizan los autores el origen del proceso de regresión civilizatorio, que constituye el núcleo de la segunda tesis.

Adorno y Horkheimer encarnan históricamente el contenido de la segunda tesis en la experiencia del nacionalsocialismo como “retorno a la barbarie”: «como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo material lo recibe de los mitos para destruirlos, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico»²³⁸. En este punto se ve bien el nuevo carácter negativo de la filosofía de la historia a que hicimos referencia más arriba: «todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea». La entera abstracción de lo natural en tanto objeto de dominio deviene igualación niveladora, de la que posteriormente se sirve también la industria. El dominio sobre la naturaleza externa se compra al precio de una «recusación de la naturaleza en el hombre». Esta recusación es al mismo tiempo el origen necesario de toda civilización, tal y como mostró Freud, y el “campo abonado” sobre el cual arraiga la Ilustración convertida en mitología: la irracionalidad como final cumplido de la propia razón dominadora. Invertiendo la lógica histórica descubierta por Marx que aún había guiado al *Institut* durante los años treinta, Adorno y Horkheimer tratan de mostrar cómo el proceso de sometimiento de la naturaleza no constituye el prerequisite de una necesaria emancipación social, sino precisamente el germen de una progresiva objetivación de lo natural que al cabo se convierte también en objetivación y sometimiento de la propia subjetividad. Tal y como muestra convincentemente Axel

²³⁷ *Ibidem*, 64.

²³⁸ *Ibidem*, 67.

Honneth, Adorno y Horkheimer no hacen sino tomar el modelo de dominio instrumental de la naturaleza para comprender el dominio social como derivado suyo:

Dentro del marco de *Dialéctica de la Ilustración* la crítica de la dominación de la naturaleza sólo constituye el punto de arranque para descifrar, con la ayuda de una filosofía de la historia, el fenómeno civilizatorio complementario de su manipulación instrumental. [...] El análisis se funda en la prueba del inevitable entrecruzamiento existente entre la autoafirmación social y la autonegación humana²³⁹.

El proceso humano de autonegación, que los autores ven cumplido en el nacionalsocialismo, se retrotrae así al origen mismo de la civilización en tanto civilización dominadora de lo natural. Finalmente, el colectivo se convierte en unidad, pero unidad que niega la individualidad de cada sujeto: «la horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad»²⁴⁰. El pensamiento así comprendido, la matematización del mundo que crea las condiciones para su dominio, desemboca en la progresiva eliminación del individuo y la subjetividad. En un gesto sorprendentemente alejado del tipo de investigación empírica e interdisciplinar realizada por el *Institut* aún unos años antes, Adorno y Horkheimer ofrecen una salida extraordinariamente utópica para este fenómeno, a saber, la sustitución de la actitud objetivante hacia la naturaleza por una actitud de tipo comunicativa, que a la postre terminaría por desarrollar un sujeto autónomo y no sometido. Tras abandonar el modelo instrumental del trato hacia lo natural, el sujeto habrá de recuperar tanto las posibilidades sensoriales otrora reducidas al esquematismo propio de la ciencia natural, como una estructura pulsional no reprimida por las exigencias del trabajo social.

Como es sabido, los autores encontraron en el relato homérico de la *Odisea* una encarnación de esta interconexión entre mito, razón, dominio y trabajo; en suma, un ejemplo de esta dialéctica a través de la cual el sometimiento de la naturaleza terminó por convertirse en sometimiento del propio hombre. En la imagen de Odiseo atado voluntariamente al mástil de su embarcación, es decir, en el control instrumental de las pulsiones, se repite, por así decirlo, «el proceso de dominación de la naturaleza como conquista individual de la naturaleza interna»²⁴¹.

El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente en función del cual se determina exclusivamente el trabajo de la autoconservación, en realidad, justo aquello que debe ser conservado²⁴².

Naturalmente que en el contexto de la sociedad de clases Adorno y Horkheimer tienen que explicar por qué esta pérdida de la naturaleza interna no afecta por igual a todos los

²³⁹ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 85.

²⁴⁰ Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración. Op. Cit.*, 68.

²⁴¹ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 91.

²⁴² Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración. Op. Cit.*, 61.

sujetos. O, dicho de otra forma, su autocrítica de la Ilustración debe contener también una teoría sobre las formas de dominio específicamente social. En una forma ciertamente alejada de la investigación empírica, los autores se sirven de una muy poco convincente teoría de la división social del trabajo basada en un acto originario de apropiación de privilegios. Es sólo la clase desfavorecida, en tanto clase obligada al trabajo manual, la que reproduce dentro de sí misma el dominio que mediante el trabajo realiza sobre la naturaleza objetivada. Sólo desde esta especie de traducción social del dominio natural es posible comprender esa sorprendente definición del proletariado en términos de “descendiente social” de la naturaleza física oprimida.

Sea como fuere, la tesis básica mostrada a través de este *excurso* es desarrollada por Horkheimer en un lenguaje ciertamente más sencillo en su *Crítica de la razón instrumental*. Con esta obra se confirma el tránsito operado en el *Institut* desde la crítica de la economía política hasta la crítica de la razón instrumental. Al igual que *Dialéctica de la Ilustración*, *Crítica de la razón instrumental*²⁴³ tuvo por objeto desenmascarar la lógica de la dominación inserta en el propio origen de la razón, y hacerlo con la vista puesta en la construcción de un concepto enfático de razón capaz de indagar sobre los fines a que había de aspirar una sociedad verdaderamente humana. El prólogo de 1946 recuerda poderosamente al prólogo de 1944 a *Dialéctica de la Ilustración*, en la medida en que anuncia también un análisis de la razón encaminado a explicar por qué el proceso ilustrado no sólo no había cumplido con la tarea que estaba llamado a cumplir, a saber, la realización de una sociedad racional, sino que desembocaba en un proceso de deshumanización: «el progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre»²⁴⁴. A pesar de esta continuidad con la tarea emprendida unos años antes junto a Adorno, continuidad que se ve expresada en forma muy nítida sobre todo en el capítulo tercero, donde Horkheimer explica el proceso de rebelión de la naturaleza como la doble protesta de la naturaleza interior reprimida y la naturaleza encarnada en las masas de trabajadores oprimidos de la sociedad industrial; a pesar de esta continuidad, decimos, la obra se presta a nuestro juicio a una lectura más esperanzadora que la que cabría hacer de *Dialéctica de la Ilustración*. Tal vez ello se deba a que, a diferencia de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer juega aquí con la contraposición de dos conceptos opuestos de razón, y observa en la síntesis superadora y reconciliadora de ambos la posibilidad de una cancelación del dominio.

Bajo su versión subjetiva, la razón quedó identificada con la capacidad de servirse de los medios más adecuados para la consecución de fines asumidos irreflexivamente. Según esta concepción, no hay ningún fin que pueda ser objeto de discernimiento racional, a no ser el de la propia autoconservación del sujeto a cuya consecución el resto de tareas adquieren el papel de instrumentos. Este concepto de razón, que estuvo presente desde el comienzo mismo de la civilización, sólo adquirió primacía absoluta a partir del triunfo del naturalismo empirista –y a partir de la

²⁴³ La obra, que es el fruto de unas conferencias pronunciadas en la Columbia University de Nueva York entre febrero y marzo de 1944, apareció en inglés en 1947 bajo el título de *Eclipse of Reason*. En 1967 vio la luz la versión alemana con el nombre de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

²⁴⁴ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. *Op. Cit.* 43, 44.

conciencia filosófica de dicho triunfo, como cabría definir al positivismo del siglo XIX—. Antes de ello primaba lo que Horkheimer denomina “razón objetiva”, un paradigma que, de la mano de la ontología y el racionalismo, y surgido por cierto al modo de una secularización de la ética cristiana, aspiraba a desarrollar un “sistema englobante” o «jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines»²⁴⁵. Por utilizar los conocidos términos habermasianos, la crisis contemporánea de la razón, que es en verdad el asunto de que trata la obra, es abordada al modo de una “colonización” de la razón objetiva por parte de la razón subjetiva. La razón ya no tuvo por meta la determinación de los fines supremos del hombre, sino la adaptación a una realidad acríticamente glorificada por el positivismo. Cuanto más ocurría esta debilitación de la razón objetiva, es decir, cuanto más la verdad objetiva perdía peso en favor de la instrumentalización de la razón, más hondamente sucumbía el individuo para cuyo servicio pretendía haber surgido.

El análisis anterior es ilustrado mediante un estudio de la decadencia del individuo tanto en la sociedad totalizada de los fascismos europeos, apenas recién derrotados en el momento en que Horkheimer escribía estos ensayos, como en la totalizada sociedad de masas norteamericana, a la que por cierto el propio autor pertenecía en esta época. Las soluciones propuestas por Horkheimer, frágilmente diseminadas en diversos momentos de la obra, en modo alguno pasaban por una revitalización de la teoría objetivista de la razón²⁴⁶, cuyo tránsito hacia el modelo subjetivo el autor considera necesario y progresista, en la medida en que colaboró en la tarea de poner las bases materiales para la emancipación de la sociedad. Horkheimer proponía más bien un modelo de razón articulador de ambos momentos, capaz de traer a conciencia el hecho de que la opresión padecida no era sino el reverso del dominio inserto en el propio concepto de razón, tal y como se había configurado en *esta* civilización. A este respecto, Adela Cortina ha señalado lo siguiente:

Si la razón objetiva ejerce el monopolio de la racionalidad, es inevitable el riesgo de ideología y fraude, porque los afanes de totalidad llevan aparejado el riesgo de totalitarismo, que descuida al individuo y se justifica con toda suerte de invenciones. Pero si la razón objetiva propende al romanticismo y la ideología, la razón subjetiva tiende a conformarse con lo que hay, a adaptarse a lo dado, temerosa de sobrepasar el marco de lo inmediato y de aspirar a la totalidad. Para ella, ser razonable significa adaptarse a los hechos, sin trascenderlos ni transformarlos, degenerando en conformismo acrítico, materialismo vulgar, nihilismo cínico²⁴⁷.

Expresando esta necesidad de conciliar razón objetiva y subjetiva, Horkheimer llega a afirmar que «sólo una definición de los fines objetivos de la sociedad, en la que venga incluido el fin de la autoconservación del sujeto, el respeto a la vida individual, merece ser llamada objetiva», pues «la autoconservación sólo puede ser alcanzada en un orden

²⁴⁵ *Ibidem*, 46.

²⁴⁶ El capítulo segundo, titulado “panaceas universales antagónicas”, constituye una incisiva crítica tanto a la totalización de la razón subjetiva bajo la forma del neopositivismo, como al carácter regresivo de los intentos por emprender revitalizaciones de ontologías pretéritas. El caso analizado es el del neotomismo.

²⁴⁷ Cortina, A. *La escuela de Fráncfort. Op. Cit.*, 79.

supraindividual, esto es, mediante la solidaridad social». La enfermedad de la razón, el secreto que la filosofía debe traer a conciencia, forma parte de su propia esencia «en la civilización tal y como la comprendemos». En este “tal y como la comprendemos” se juega en realidad la parte más importante de toda la argumentación de Horkheimer, en tanto hace explícita una historización del dominio que deja abierta la vía para una emancipación también histórica²⁴⁸. El ocaso del individuo no es producto de la razón subjetiva en cuanto tal, sino de «las relaciones recíprocas entre los seres humanos en el marco específico del industrialismo»²⁴⁹.

La dialéctica expresada en este texto no postularía en este sentido una alienación total del sujeto, pues «la posibilidad de una autocrítica de la razón presupone [...] que en este estadio de alienación completa la idea de la verdad aún resulta abordable»²⁵⁰. Naturalmente, la proposición anterior conecta nuevamente con nuestro tema de estudio. La tarea de la razón, ahora igual que antes, ha de ser la tarea de la crítica, de la trascendencia de lo dado, de la contraposición de realidad e idealidad en vistas a la consecución de una sociedad verdaderamente humana; en una palabra, la historización de la actual miseria y la atribución de su causa a la estructura de la sociedad. En este sentido, el abandono de la crítica de la economía política es por así decirlo sólo parcial, y la lectura del concepto de emancipación en términos de un resurgir romántico de la naturaleza, no del todo completa. El criterio normativo en que ahora apoya Horkheimer esta tarea no es el de una filosofía materialista de la historia que ha de culminar necesariamente en la realización de los ideales inmanentes a la sociedad burguesa, sino más bien el de la necesidad *práctica* de señalar lo negativo, lo irracional de la sociedad, a fin de no dejar que la injusticia sea la última palabra de la historia. Su criterio normativo, que se basa por cierto, igual que el idealismo kantiano, en una confianza en lo “universal-humano”, no es por así decirlo positivo, sino negativo. Este fundamental cambio en la Teoría Crítica ha sido definido por Adela Cortina como un tránsito desde la utopía positiva a la utopía negativa: «frente a la utopía positiva, que presta siempre armas al Führer, sea quien fuere, el poder de lo negativo es el arma de la crítica»²⁵¹.

Mediante esta apuesta por la negación, Horkheimer creyó poder “salvar” verdades relativas del ocaso total de las “verdades finales falsas”. Como dice Martin Jay en *La imaginación dialéctica*, «el refugio real de la verdad era la negación, antes que la busca prematura de resoluciones»²⁵². Es a la irreparabilidad de la felicidad arrebatada, a las víctimas del progreso cuyo sufrimiento no puede ser racionalizado por la filosofía de la historia, a quien apela Horkheimer: «los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado, aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía»²⁵³.

²⁴⁸ Y no, como señalaba Wellmer con relación a *Dialéctica de la Ilustración*, meramente “escatológica”.

²⁴⁹ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Op. Cit., 162.

²⁵⁰ *Ibidem*, 180.

²⁵¹ Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. Op. Cit., 188.

²⁵² Jay, M. *La imaginación dialéctica*. Op. Cit., 424.

²⁵³ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Op. Cit., 168.

2.3.3. Pesimismo y anhelo de justicia

La línea abierta en *Crítica de la razón instrumental*, este pesimismo teórico acompañado por la esperanza práctica en la construcción de un concepto enfático de razón de acuerdo con el cual oponerse todavía a la injusticia, es la línea que mantuvo Horkheimer en los trabajos posteriores a los años cincuenta, y por tanto durante lo que nosotros hemos denominado “tercera etapa”. La esperanza en una sociedad sin injusticia venía acompañada en esta fase tardía por un lúcido pesimismo con respecto al futuro de la individualidad, producto del análisis de las llamadas sociedades de la administración total –ya en la forma de la sociedad soviética hiperestatalizada, ya en la forma de las sociedades dominadas por la cultura de masas y el bienestarismo, capaces de conciliar el incremento material del nivel de vida con la pérdida de autonomía del individuo–. Un vistazo a algunos de los textos publicados por el autor tras su vuelta a Alemania, todos ellos ya de carácter más bien ensayístico que sistemático, así como a los prólogos a las ediciones en alemán de las obras tratadas hasta ahora (*Kritische Theorie, Dialektik der Aufklärung* y *Kritik der instrumentellen Vernunft*), escritos entre 1967 y 1969²⁵⁴, bastará para confirmar este tercer momento en el pensamiento de Horkheimer, con el que deseamos concluir.

Las inquietudes del autor durante la década de los cincuenta se orientaron, en medida no pequeña, al análisis psicológico de algunas de las causas del aún muy reciente enraizamiento de la retórica fascista en la población alemana²⁵⁵. Ensayos como “Enseñanzas del fascismo” o “Prejuicio y carácter” dan testimonio claro de esa búsqueda de la llamada “personalidad autoritaria” –que por la misma época Adorno analizaba muy detalladamente en colaboración con otros autores americanos–, es decir, de los rasgos psicológicos que subyacían a grandes sectores de la población, y que los hacían particularmente propensos a la influencia de la propaganda totalitaria y los prejuicios antisemitas²⁵⁶.

El prefacio para la nueva publicación de *Kritische Theorie*, escrito en abril de 1968 (!), sintetiza en forma muy breve el tránsito que tratamos de apresar en este capítulo, y que no hace sino confirmar aquella idea nuclear según la cual la Teoría

²⁵⁴ Es común a estos tres prólogos una dura crítica a la perversión soviética de la idea de socialismo, que Horkheimer entiende aquí como “realización de la democracia”.

²⁵⁵ Horkheimer insiste, no obstante, en la negativa a aceptar explicaciones meramente psicologistas del triunfo nacionalsocialista. A su modo de ver, la causa última de dicho triunfo había que buscarla en los intereses económicos y políticos que subyacían al movimiento. Véase por ejemplo el ensayo de 1950 “Enseñanzas del fascismo”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición. Op. Cit.* 130-135 [publicación original: “The Lessons of Fascism”. En Cantril, H. (ed.). *Tensions that Cause Wars*. Urbana, 1950, 209-242]. En el texto de 1952 “Prejuicio y carácter”, el autor afirma que se trata sólo de determinar las «condiciones anímicas inconscientes bajo las cuales las masas pueden ser ganadas para una política que se opone a sus propios intereses razonables», teniendo en todo caso presente que «los caracteres vulnerables para ello son a su vez el producto de procesos sociales». Horkheimer, M. “Prejuicio y carácter”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición. Op. Cit.*, 168 [publicación original: “Prejudice and Character”. *Frankfurter Hefte*, VII, 1952, 284-291].

²⁵⁶ En esta misma época se publican libros con temáticas similares, tanto dentro de la Escuela de Frankfurt (*The Authoritarian Personality*, incluido dentro de los *Studie in Prejudice*) como en círculos cercanos a ella (Hannah Arendt publica en 1951 *Los orígenes del autoritarismo*, y en 1963 *Eichmann en Jerusalén*, donde se acuña el famoso término de “la banalidad del mal”).

Crítica sólo puede tener sentido en conexión con la situación histórica concreta de la que surge. En este texto Horkheimer expone en qué sentido la integración del proletariado tras la Segunda Guerra Mundial, el aumento de su nivel de vida, así como el falseamiento del pronóstico marxiano sobre las crisis sistémicas del capitalismo gracias a la intervención del Estado, hizo que las categorías marxistas de las que aún se sirvió la Teoría Crítica de los años 30 no pudieran ser aplicadas sin más a la nueva situación. Por su parte, y aunque el autor reconocía que sus propósitos seguían siendo los mismos que los que le movieron en su juventud, a saber, «el ansia de una sociedad justa», la otrora apelación al movimiento revolucionario era sustituida en este punto por la urgente reivindicación de preservar la «limitada y efímera libertad del individuo». Es como si la conservación del momento de verdad del antiguo liberalismo, esto es, la defensa de la autonomía individual, ocupara el principal motivo de este Horkheimer, precisamente en la medida en que veía en la consolidada sociedad de masas y en la falseada realización histórica del socialismo la decadencia total de la individualidad, la sociedad totalmente administrada.

Esta idea aparece también en otros ensayos de la misma época, como “Sobre el concepto de libertad”, de 1962; o “Amenazas a la libertad”, de 1965. La tesis de este último, según la cual el progreso técnico y el aumento del nivel de vida de grandes masas de la población se compra al precio de regresiones en la libertad individual en el marco de la cultura de masas –manipulación de la conciencia autónoma, aumento de un consumo ilusorio que no satisface sino necesidades configuradas por el propio aparato, insistencia de la lucha por la supervivencia como patrón de vida, subsunción del individuo en el colectivo, sea éste la nación o cualquier otro–, esta tesis, decimos, queda finamente expresada en una frase que no hace sino recordarnos la relación existente entre esta fase del pensamiento de Horkheimer y la etapa de la *Dialéctica*: «es la Ilustración, que ha mutado en su contrario»²⁵⁷. Se hace difícil no apelar en este punto a otro de los grandes testimonios teóricos del tránsito pesimista en la primera Teoría Crítica. El conjunto de aforismos redactados en los años cuarenta por Adorno, y publicados en 1951 bajo el nombre de *Minima Moralia*, ofrece un claro ejemplo de este rechazo a las reconciliaciones prematuras en totalidades en realidad aún no racionales. En un aforismo ahora muy célebre, Adorno expresa delicadamente este cambio de acento en las preocupaciones del *Institut*, que viraron por así decir desde la desconfianza hacia las reivindicaciones excesivas de la subjetividad individual –Kant y la *Lebensphilosophie*– hasta la desconfianza ante las falsas totalidades –ya fueran éstas la *Volksgemeinschaft*, la clase proletaria o la “sociedad unidimensional” de los Estados Unidos de postguerra–: «*Ganze ist das Unwahre*» («el todo es lo no verdadero»)²⁵⁸.

Aunque ahora no podemos detenernos en este punto, conviene apuntar que gran parte de la producción teórica del *Institut* en torno a la crítica de la industria cultural y la teoría estética estuvo encaminada a mostrar las formas de conciencia

²⁵⁷ Horkheimer, M. “Amenazas a la libertad”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Op. Cit., 163 [publicación original: “Bedrohungen der Freiheit”. En Horkheimer, M. et. al. (ed.). *Über die Freiheit*. Stuttgart, Kreuz, 1965].

²⁵⁸ Adorno, T. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus, 1998.

ideológica de la totalizada cultura de masas, donde la manipulación de las preferencias, también en el ámbito del arte, era considerada como total. Tanto Marcuse como Horkheimer o Löwenthal, y en ciertos aspectos también Walter Benjamin, compartían la visión del arte y la cultura que Adorno había formulado ya en sus primeros artículos para la *Zeitschrift*, como “Sobre la situación social de la música”, de 1932²⁵⁹. Adorno había asumido la visión marxista-occidental de la relación entre la música como elemento de la superestructura y la base socio-económica. El arte, como instancia cultural condicionada por la subestructura económica, pero no reducida a mero reflejo de ella, aparecía dotado de una doble función: podía actuar o bien como afirmación de la sociedad existente, o bien como negación crítica de dicha sociedad y anticipo sólo apuntado de una sociedad otra; es decir, como encarnación de esa exigencia legítima a que aspira el hombre, y que Stendhal había definido como una *promesse du bonheur*. En las nuevas sociedades de masas, tal era la tesis central, la función crítico-negativa tendía a desaparecer en favor de la función estabilizadora del dominio, esto es, de la función de una reconciliación prematura, ideológica, de las contradicciones sociales. Adorno ponía como ejemplos de esta reaccionaria reconciliación prematura el jazz, en Estados Unidos, y el realismo socialista en el Este. Frente a una obra de arte fetichizada, devenida mero objeto de consumo intercambiable, frente a una cultura afirmativa que desplazaba los genuinos deseos del individuo y dejaba intactas las contradicciones sociales, el autor reivindicaba la auténtica función del arte como protesta. Mediante la teoría de la industria cultural, Adorno trató de captar las formas renovadas de integración social, en las que los *mass media* centralizados cumplían un papel eminente en las tareas de manipulación motivacional²⁶⁰. En el texto de 1951 “Crítica de la cultura y sociedad”, Adorno se pronuncia como sigue:

Pero el sentido propio de la cultura es precisamente la suspensión de la cosificación. En cuanto la cultura se cuaja en “bienes culturales” y en su repugnante racionalización filosófica, los llamados “valores culturales”, peca contra su *raison d'être*. En la destilación de esos valores –que no en vano recuerdan el lenguaje de la mercancía– se entrega a la voluntad del mercado²⁶¹.

Su campo de estudio estuvo naturalmente siempre mucho más próximo a la sociología de la música que a las artes plásticas. Obras atonales como las de Schönberg, al que seguía con admiración, se le aparecían como cumpliendo efectivamente la función crítico-negativa de la música, en tanto representaban para él, como señala Jay, «un rechazo a comprometerse con las disonancias no resueltas de la sociedad contemporánea»²⁶². En el artículo de 1938 para la *Zeitschrift* “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión en el oír”²⁶³, Adorno advertía también contra la fraudulenta realización de la felicidad en un arte –la llamada música popular de

²⁵⁹ Adorno, T. W. “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. I, 1932, 103-124.

²⁶⁰ Para papel ideológico de los medios de comunicación en Adorno véase Adorno, “Fernsehen als Ideologie”. *Rundfunk und Fernsehen*, 4, 1953.

²⁶¹ Adorno, T. W. “La crítica de la cultura y de la sociedad”. En *Prismas*. Barcelona, Ariel, 1962, 4.

²⁶² Jay, M. *La imaginación dialéctica*. Op. Cit., 301.

²⁶³ Adorno, T. W. “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. VII, 1938, 321-356.

entretenimiento, donde incluía también el jazz— con funciones sólo positivas, apaciguadoras del impulso crítico y, en suma, aniquiladoras de la individualidad frente al poder colectivo de la sociedad administrada. En la lectura de Marcuse, que analizaremos en detalle en el siguiente subcapítulo, el arte burgués conservaba el anhelo de un mundo más noble, pero limitaba su realización sólo al terreno del alma individual; haciendo tal, el arte conseguía sublimar la resignación, tornando soportable un mundo materialmente insoportable: «el alma tiene, sobre todo, la función de elevarnos a los ideales, sin urgir su realización»²⁶⁴.

Sea como fuere, a estos motivos típicos de Adorno y el Horkheimer tardío sobre la industria cultural y su capacidad para esclavizar sutil pero eficazmente a los hombres, motivos que apuntaban siempre antes a la función crítico negativa que a la formulación positiva de la reconciliación, antes a destacar la importancia de la subjetividad crítica que la de colectividades ya reveladas fraudulentas, se añade todavía otro motivo de no menor importancia, que viene a confirmar ese devenir en los fundamentos normativos ya iniciado con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*. Nos referimos a la sorprendente y conmovedora reivindicación del motivo religioso primigenio en la obra final de Max Horkheimer: el anhelo de eso absolutamente otro (*ein ganz Anderes*), entendido como anhelo de justicia. En una enorme cantidad de ensayos, entre los que cabe destacar “Sobre la duda”, de 1969, “El pesimismo, en nuestro tiempo”, de 1971 o “La teoría crítica, ayer y hoy”, de 1970²⁶⁵, Horkheimer recuerda en qué sentido la Teoría Crítica no puede anticipar la sociedad correcta, sino simplemente limitarse a pronunciar lo falso y trabajar para que eso falso no sea lo definitivo de la historia. La filosofía crítica muestra el dominio de la sociedad, «cómo quepa evadirse del círculo mágico de lo existente», dice Horkheimer, «es algo que la filosofía no sabe prescribir; tan sólo puede llamar al hechizo por su nombre». Sólo mediante esta denuncia crítico-ideológica, a través de este filosofar negativo, es posible que, en algún momento, «lo justo se imponga a partir de un conocimiento preciso de lo falso»²⁶⁶.

Ante esta falsedad, ante la injusticia que ha operado y opera aún en la sociedad, las víctimas han de contar con la perspectiva de eso “absolutamente otro”, de un futuro de reconciliación, con ese «anhelo para que rimen historia y esperanza», como gusta decir Amartya Sen²⁶⁷, que ha de servir como impulso de una solidaridad verdaderamente universal. He aquí la fuente de esa inagotable voluntad de reparación del sufrimiento de las “ruinas del progreso” tan característica del pensamiento frankfurtiano. Y he aquí también el lugar exacto en que Horkheimer introduce el motivo teológico en el marco de la crítica marxista. En el ensayo de 1968 “Marx, en la actualidad”, Horkheimer se pronuncia como sigue:

²⁶⁴ Marcuse, H. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. *Op. Cit.*, 63.

²⁶⁵ Algunos otros textos de la misma época, y con idéntica temática, están hoy recogidos en la obra *Anhelo de justicia*. Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*. Madrid, Trotta, 2000.

²⁶⁶ Horkheimer, M. “Sobre el concepto de ser humano”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. *Op. Cit.*, 46 [publicación original: “Zum Begriff des Menschen”. En Horkheimer, M. (ed.). *Wesen und Wirklichkeit*. Göttingen, Vandenhoeck, 1957].

²⁶⁷ Sen, A. *La idea de la justicia*. *Op. Cit.*, 58.

Sea cual fuere la naturaleza de la sociedad adecuada, cuya realización, a pesar de todo el progreso, estaría más expuesta a peligros de lo que Kant y Marx pudieron sospechar, tal sociedad podría unir a los hombres en la consciencia de la cual nace la solidaridad que hoy está más cerca del pensamiento que la solidaridad del proletariado: la solidaridad de los seres humanos como seres finitos, amenazados por el dolor y la muerte, que quieren una vida más bella, más alegre y más larga, una solidaridad que finalmente pudiera extenderse a todas las criaturas²⁶⁸.

Todos los ensayos de esta época refieren de una u otra forma a esa comprensión de lo religioso en forma no dogmática, sino como el “anhelo” de aquéllos que son capaces de sentir verdadera tristeza ante el sufrimiento de los vencidos, ante el dolor de esos sujetos para los cuales el ulterior progreso ya no puede significar redención alguna: «todos debemos unirnos por medio del anhelo de que lo que en este mundo sucede, la injusticia y el horror no es lo definitivo, sino que hay otra cosa, y nos cercioramos de ello en lo que llaman religión»²⁶⁹. Las raíces de la reivindicación de este anhelo, cuya secularización fue por lo demás también el motor del pensamiento de Marx, y que Horkheimer entiende en todo momento como el elemento impulsor de una justicia *que ha de ser de este mundo*, cabría buscarlas en multitud de lugares. No menos en la defensa kantiana de la individualidad, y en su correspondiente visión de la esperanza, a la que Horkheimer apela con fervor en su texto “Sobre el concepto de ser humano”²⁷⁰, que en la comprensión específicamente judía del fenómeno del sufrimiento, que Horkheimer analiza a propósito de la captura de Adolf Eichmann en Argentina durante la primavera de 1960. Y no menos en esta comprensión que en la obra de Arthur Schopenhauer, en cuya radical oposición al “desalmado optimismo” de la dialéctica hegeliana –cuya reconciliación de toda contradicción en una verdad total *que había sido ya realizada en la historia* implicaba necesariamente quietismo y desatención a las víctimas pasadas– cabría encontrar un poderoso precedente:

Frente a la teología, a la metafísica y a la filosofía positiva de la historia Schopenhauer privó de toda sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunidad de los hombres abandonados en el universo, pero no por ello preconizó el silencio. Mientras haya hambre y miseria sobre la tierra no tendrá descanso quien pueda ver. [...] Cuanto más lúcido es el pensamiento, tanto más impulsa la eliminación de la miseria²⁷¹.

²⁶⁸ Horkheimer, M. “Marx, en la actualidad”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. *Op. Cit.*, 53 [publicación original: “Marx heute”. *Der Fischer Almanach*, 82, 1968, 122-134].

²⁶⁹ *Ibidem*, 61. Para esto véase Sánchez, J. J. “Comasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer”. *Isegoría*, 25, 2001, 223-246.

²⁷⁰ Horkheimer, M. “Sobre el concepto de ser humano”. *Op. Cit.* En la página 24 se expresa como sigue: «la rotunda afirmación kantiana de que la realización del orden justo, la superación de las contradicciones radica en lo infinito, en el intelecto, es una afirmación que está al servicio de la transformación de lo finito. A la esperanza que guía la acción e impulsa a avanzar corresponde un papel constitutivo en el sistema kantiano. [...] De ahí que en la imagen crítica del ser humano la idea de un orden moral, la concepción de un mundo en el que mérito humano y felicidad no se limiten a concatenarse, sino que vengan necesariamente de consuno, y en el que la injusticia haya desaparecido, constituya un momento esencial». Y un poco después: «la sociedad se convierte en racional cuando colma la esperanza kantiana».

²⁷¹ Horkheimer, M. “La actualidad de Schopenhauer”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. *Op. Cit.*, 69 [publicación original: “Die Aktualität Schopenhauers”. En *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1961*. Frankfurt a. M., Kramer, 1961].

La pesimista descripción social de Horkheimer, como la de Schopenhauer, va pareja a una apasionada búsqueda de los elementos verdaderos del orden social, que han de ser descubiertos también en la indagación profunda del pasado. Sólo porque el conocimiento del sufrimiento humano, en cualquiera de sus modulaciones históricas, va unido inextricablemente a lo largo de todo el pensamiento de Horkheimer al interés por su supresión, podemos decir que su filosofía es al mismo tiempo pesimista y crítica. Sólo de esta forma puede salvarse el paradójico sentido de esa frase con la que el propio autor describía su figura: un *pesimista teórico y optimista práctico*. Por supuesto que este momento último en Horkheimer, tan cercano a la teología, supone una capitulación del análisis empírico en favor de la metafísica. Poco antes de morir, en una brevísima carta dirigida a Martin Jay, y que habría de servir como prólogo para *La imaginación dialéctica*, Horkheimer apeló una vez más a las palabras de Adorno: *el todo es lo no verdadero*. Pero en esta ocasión colocó significativamente entre paréntesis, tras la palabra “todo”, el concepto de “empírico”. La carta termina con una sentencia en la que queda cristalizada la esencia utópico-crítica de todo el *Institut*: «La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico»²⁷².

²⁷² Horkheimer, M. “Prólogo”. En Jay, M. *La imaginación dialéctica*. Op. Cit., 10.

2.4. HERBERT MARCUSE: HERMENÉUTICA, TEORÍA CRÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Es ya un lugar común en los estudios sobre Teoría Crítica señalar el carácter enteramente peculiar de las aportaciones de Herbert Marcuse²⁷³. Aunque los artículos publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1933 y 1941 concuerdan con la línea marcada por los textos programáticos de Max Horkheimer quizás mejor que los de ningún otro autor del *Institut*, el pensamiento de Marcuse *antes* de 1933 y *después* de 1941 contiene una serie de rasgos que lo hacen del todo singular, y sobre los cuales merece la pena detenerse. A riesgo de caer en un imperdonable psicologismo, tal vez la mención de algunos elementos biográficos fundamentales ayude a comprender mejor estas peculiaridades.

A diferencia del conocido distanciamiento del activismo político que caracterizó siempre a los miembros del *Institut*, Marcuse participó activamente en la vida política de Alemania y Estados Unidos. Fue, como ha dicho Habermas en su último texto dedicado a Marcuse, «el verdadero temperamento político» de la Escuela de Frankfurt²⁷⁴. Previamente a la defensa de su tesis doctoral, desarrollada en Friburgo bajo el título de “La novela de artista alemana” (1922), Marcuse había sido miembro del consejo de soldados de Berlín-Reinickendorf y militante del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), que abandonó en 1919 tras el asesinato de Liebknecht y Rosa Luxemburg, y en cuyo órgano teórico, la revista *Die Gesellschaft*, publicó la mayoría de artículos de esta época. Tras la lectura de *Ser y Tiempo* en 1928, Marcuse regresó a Friburgo con el objetivo de obtener su habilitación bajo la dirección de Martin Heidegger. Esta tentativa se vio truncada a finales de 1932, cuando Marcuse se unió al *Institut* por mediación de Husserl y abandonó Alemania bajo la presión del inminente triunfo de los nacionalsocialistas. Sólo unos meses después Heidegger manifestaría públicamente su apoyo al movimiento, lo que supondría una ruptura definitiva de los vínculos personales entre ambos filósofos. Tras finalizar la Segunda Guerra Mundial, y después de haber pasado toda una década en la Universidad de Columbia de Nueva York como miembro fundamental del *Institut* y haber trabajado para la *Office of Strategic Services* estadounidense elaborando análisis sobre el enemigo nazi, Marcuse no regresó a Alemania, a diferencia de Horkheimer, Adorno y Pollock, sino que permaneció en Estados Unidos, convirtiéndose en el referente intelectual de la llamada *New Left* y los movimientos de protesta estudiantil²⁷⁵.

Igual que hicimos con Max Horkheimer, y persiguiendo el mismo objetivo de exponer los tránsitos teóricos operados en el seno de la primera generación de la

²⁷³ Para algunos estudios minuciosos sobre la obra de Marcuse véase Habermas, J. *Perfiles filosófico-político. Op. Cit.*, cap. XIII; *Respuestas a Herbert Marcuse. Op. Cit.*; Honneth, A. “Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 4, 2003, 496-504.

²⁷⁴ Habermas, J. “Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Paidós, Barcelona, 2000, 200 [publicación alemana: “Die verschiedenen Rhythmen von Philosophie und Politik – Herbert Marcuse zum 100. Geburtstag”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Op. Cit.*, 232-241].

²⁷⁵ Estos datos biográficos aparecen en Jay, M. *La imaginación dialéctica. Op. Cit.*, cap. I; Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2010.

Escuela de Frankfurt –poniendo especial atención en los *criterios normativos* a que se recurrió en cada caso– a fin de comprender mejor qué supuso exactamente el giro lingüístico de Habermas, trataremos de *discretizar* las fases fundamentales que atravesó el pensamiento de Marcuse desde sus primeros textos de los años veinte hasta los últimos de los años setenta. Dado que una caracterización completa de su pensamiento no resulta ni posible ni necesaria en este punto, nos limitaremos a distinguir cuatro momentos fundamentales, cada uno de los cuales será explorado a través de un breve análisis de los textos más importantes. En primer lugar, expondremos esa peculiarísima tentativa de leer el materialismo histórico desde las categorías de la hermenéutica fenomenológica del Heidegger de *Ser y Tiempo*, que Marcuse emprendió en 1928 y abandonó en 1933. En segundo lugar, analizaremos el periodo que va desde 1933 hasta 1941, es decir, los años en los que Marcuse colaboró activamente con Horkheimer en el diseño de una nueva Teoría Crítica de la sociedad. Hablaremos en tercer lugar de la posición tomada por Marcuse en el momento en que Horkheimer y Adorno comenzaban a gestar el famoso giro pesimista de la Teoría Crítica, analizando las tesis centrales de la que tal vez sea su obra filosóficamente más rica, *Razón y revolución*, de 1941. En último lugar, analizaremos los dos libros más importantes del Marcuse *freudomarxista*, a saber, *Eros y civilización*, de 1956, y *El hombre unidimensional*, de 1964²⁷⁶.

2.4.1. El primer Marcuse: repensar el marxismo desde la hermenéutica fenomenológica

En una entrevista realizada por Frederick Olafson en 1977, Herbert Marcuse describía sus intereses teóricos entre los años 1927 y 1933 –esto es, entre la publicación de *Ser y Tiempo* y el ascenso de Hitler al poder, que coincidió con su incorporación al círculo de Horkheimer primero en Suiza y más tarde en Nueva York– como un intento de combinar existencialismo y marxismo, recurriendo para ello a la insistencia heideggeriana en el análisis concreto de la existencia humana real y su mundo circundante²⁷⁷. Este intento, que en 1933 fue abandonado definitivamente tachando la analítica existencial heideggeriana de “falsa concreción”, encuentra su expresión más evidente en dos artículos ahora considerados fundamentales: “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, de 1928, y “Sobre filosofía concreta”, de 1929. Vamos a analizar brevemente estos dos artículos para posteriormente comentar, de la mano de algunos otros ensayos de la misma época, algunos problemas sociológicos concretos que Marcuse abordó bajo la óptica hermenéutico-fenomenológica²⁷⁸. Por anticipar tan sólo lo que habremos de desarrollar a continuación,

²⁷⁶ Otros textos importantes de este último período, que ciertamente no podremos analizar aquí, son *El final de la utopía*, de 1965, *Un ensayo sobre la liberación*, de 1969, *Contrarrevolución y revuelta*, de 1972 y *La dimensión estética*, de 1977.

²⁷⁷ Olafson, F. “Heidegger’s Politics: An Interview with Herbert Marcuse”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1/6, 1977, 28-40. Este intento sería continuado más tarde por Jean Paul Sartre y Merleau-Ponty.

²⁷⁸ Además de en los artículos principales publicados por Marcuse entre 1928 y 1931, a lo largo de esta sección nos basamos en las interpretaciones de José Manuel Romero Cuevas. Romero Cuevas, J. M. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Op. Cit.*, 7-76; Romero Cuevas, J. M.

podemos decir, siguiendo a José Manuel Romero Cuevas, que en ambos artículos encontramos una tentativa de conceptualizar un modo de teoría «que asume como tarea el hacerse cargo de la realidad social material insoportable de los individuos en la sociedad vigente, con objeto de promover una comprensión de lo existente que impulse su transformación»²⁷⁹. Evidentemente, este modo de teoría anticipa ya el núcleo mismo de la Teoría Crítica desarrollada unos años más tarde por Max Horkheimer, es decir, la asunción del interés emancipatorio como interés rector de la teoría social.

El texto “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” comienza con un distanciamiento de la ortodoxia científicista y una definición del cometido del materialismo histórico: no ha de ser una teoría científica «cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimiento», sino más bien «una teoría del actuar social», «de la revolución proletaria y [de] la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa». En este sentido, el materialismo histórico ha de ser concebido como una fenomenología del acontecer social en su específica *historicidad*²⁸⁰. Marcuse comienza su análisis fenomenológico aclarando cuál es la «situación fundamental del marxismo». Esta situación queda resumida en esa actitud revolucionaria con la que, tras el conocimiento de la historicidad del ser social, el sujeto se hace cargo de la posibilidad de una acción radical transformadora. La acción radical es concebida como acción *necesaria*, en tanto significa la «realización decisiva de la esencia humana» en el contexto de inhumanidad de la forma de vida capitalista. La necesidad de la acción radical ha de ser comprendida en el sentido de una necesidad práctica, esto es, de una necesaria eliminación de la injusticia social: «mediante su acontecer da la vuelta a la situación de apuro, modifica algo devenido sencillamente intolerable y coloca en su lugar lo necesario mismo, lo único que puede suprimir (*aufheben*) lo intolerable»²⁸¹.

En este momento ya podemos observar el *tipo* de criterios normativos a los que apela Marcuse para su concepto de acción radical: se trata de la apelación antropológica a una *esencia humana* aún no realizada, en el sentido de una *existencia propia* o *existencia verdadera*. Dado que el *Dasein* se realiza esencialmente en la historia, la acción radical debe comenzar por un conocimiento de la situación histórica de la que parte, para lo cual es preciso «aclarar la estructura de la historicidad como tal». Siguiendo a Marx, Marcuse encuentra como rasgo primero de la existencia humana histórica el ser social, por lo que la sociedad aparece como unidad histórica fundamental. Con la producción de la vida material o base económica, que de alguna forma puede ser leída como la extrapolación social del cuidado de sí (*Sorge*) del *Dasein*, la sociedad reproduce también sus elementos ideales.

“Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. Op. Cit.*, 9-35.

²⁷⁹ Romero Cuevas, J. M. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. *Op. Cit.*, 11.

²⁸⁰ Marcuse, H. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Op. Cit.*, 81 [publicación original: “Beiträge su einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. *Philosophische Hefte*, 1, 1928, 45-68].

²⁸¹ *Ibidem*, 87.

Con la progresiva *complejización* de esta necesidad de reproducción, debido a fenómenos como el crecimiento demográfico o las relaciones inter-sociales, el modo productivo de la sociedad debe incorporar la división del trabajo, y con ella surge también la clase «como unidad histórica impulsora». Tras el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas, esta división del trabajo se hace internacional y puede verse por vez primera «el carácter universal de la clase por encima de todos los condicionantes nacionales y espaciales»²⁸². Partiendo de esto, Marcuse puede concluir que es la clase productora, el proletariado, la portadora de la acción radical en cuya realización el sujeto pasa a existir conforme a su propio ser: «la libertad humana se cumple en la aprehensión de la propia necesidad, en la voluntad de ser existencia histórica inmediata, que se realiza en la situación histórica revolucionaria en tanto que acción radical»²⁸³.

Una vez aclarada esta «situación fundamental del marxismo», que como vemos deja ver el carácter claramente optimista-revolucionario de la «prehistoria de la teoría crítica» (Romero Cuevas), Marcuse se sirve de la analítica existencial de *Ser y tiempo* para analizar el rasgo esencial del *Dasein* humano, a saber, su historicidad²⁸⁴. Como es sabido, la analítica existencial heideggeriana encuentra como primera constitución del modo de ser del *Dasein* su “estar-en-el-mundo”. La existencia humana es en sí misma hermenéutica, pues el *Dasein* ha de entenderse permanentemente con el mundo. La tarea hermenéutica consiste pues, tal y como lo expresa Jesús Conill, en «intentar que la facticidad existencial se esclarezca a sí misma en su irremediable facticidad e historicidad»²⁸⁵. El *Dasein* humano se encuentra ya siendo, por así decir *arrojado*, en un mundo de objetos que se le aparecen como útiles y que debe interpretar. Este “estado de caída” (*Verfallenheit*), que es esencialmente constitutivo al *Dasein*, significa al mismo tiempo una “existencia impropia” o “existencia fuera de sí” (*Wegsein*). La tesis de Heidegger, muy conocida, es que con todo al *Dasein* le es posible aprehender su ser propio y transitar desde la existencia impropia a la propia. A través de lo que Heidegger denomina “resolución” (*Entschlossenheit*), el *Dasein* puede asumir su historicidad, su legado de tradiciones, y abrir la posibilidad de un existir auténtico. En la lectura marxista de Marcuse, Heidegger apelaría a una suerte de “revocación” como oposición frontal a lo dado: «[la revocación] sólo puede ser realizada en reacción contra lo fácticamente existente hoy»²⁸⁶.

En la actualidad existe un estimulante debate en torno a la posibilidad de extraer elementos crítico-normativos de la ontología heideggeriana. Jesús Conill ha realizado una interesante aportación en este sentido, que dicho en forma muy resumida concedería la posibilidad de una interpretación normativa sólo en la temprana hermenéutica de la facticidad y quizás en *Ser y tiempo*, pero no en el radicalizado pensamiento tardío heideggeriano del “destino del ser”. En efecto, en esa «autopresencia del existir en la realización» con que se las ha la temprana hermenéutica de la facticidad se abre siempre

²⁸² *Ibidem*, 92.

²⁸³ *Ibidem*, 95.

²⁸⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2009.

²⁸⁵ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006, 93.

²⁸⁶ Marcuse, H. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. *Op. Cit.*, 100.

un “ser posible” que naturalmente tiene que sonar a ética o normatividad: «en el cómo de mi existir se abre el posible espacio de juego de mi “aquí”, lo que puedo hacer conmigo o de mí»²⁸⁷. Siguiendo en este punto la interpretación de Grondin, a juicio de Conill el sentido crítico-normativo de la ontología del *Dasein* se deja ver en la conocida caracterización heideggeriana del ser del *Dasein* como auto-preocupación, como auto-interpretación que tiene que superar los riesgos de una “caída” en un “se” inauténtico (*das man*); o por utilizar el lenguaje jovenhegeliano que significativamente utiliza también Heidegger: los riesgos de una auto-alienación²⁸⁸. Pero Conill sólo llega hasta aquí en sus coincidencias con la interpretación de Grondin, pues a su modo de ver esta suerte de “facticidad contrafáctica” localizada en la hermenéutica de la facticidad ya no puede ser sostenida en el pensamiento tardío de Heidegger. Desde la *Carta sobre el humanismo*, el modelo de Heidegger pasa a basarse en los problemáticos conceptos de “destino del ser” o “verdad del ser”²⁸⁹, que se derivan de una «radicalización de la experiencia del arrojamiento humano» de acuerdo con la cual el *Dasein* «deja de ser el artífice de sus proyectos de existencia [...], dado que ahora recibe sus posibilidades de la historia del ser, que ya ha decidido antes que nosotros cómo ha de ser captado el ser». En este nuevo contexto, «la alienación constituye una dimensión esencial de nuestro destino histórico y no está tan claro cómo podrá el *Dasein* desde su radical arrojamiento abrirse a una reflexión crítica con sentido práctico-moral»²⁹⁰.

Sea como fuere, era justamente esa apelación heideggeriana a la posibilidad de un “existir propio” a través de la acción concreta, que poco a poco se fue volviendo problemática, lo que interesaba a Marcuse, pues en este punto creía posible conectar la hermenéutica fenomenológica con el materialismo histórico. A juicio de Marcuse, con su reconocimiento de la condición histórica de arrojado del *Dasein*, Heidegger alcanza «el punto más extremo al que la filosofía burguesa ha llegado hasta ahora y en todo caso puede llegar». Pero las consideraciones de Heidegger, que suponen un impulso fundamental en la tentativa de realizar una filosofía de la existencia concreta, no conseguían sin embargo alcanzar la cuestión decisiva: «el intento de Heidegger de remitir la resolución decisiva al *Dasein* solitario, en lugar de abrirla a la resolución de la acción, debe ser contradicho. Esa acción es más que una “modificación” de la existencia pasada, es una nueva configuración de todas las esferas del espacio público»²⁹¹. No es el *Dasein* individual en cada caso quien debe realizar la revocación, sino la totalidad de sujetos que comparten una situación histórica fundamental. Pero puesto que en el interior de esa situación histórica se abren “abismos de sentido” entre las diversas clases

²⁸⁷ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Op. Cit., 94.

²⁸⁸ Grondin, J. “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik”. En Papenfuss, D. y Pöggeler, O. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt, Klostermann, 1990, 163-178.

²⁸⁹ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2013.

²⁹⁰ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Op. Cit., 131. Conill ha reactualizado recientemente esta crítica a las lecturas normativistas de Heidegger, haciendo ver en qué sentido «Heidegger no aprovechó la noción de sentido como una posibilidad de abrirse a una interpretación normativa a partir del *Vorhabe*, y mucho menos cuando radicalizó su pensamiento orientándolo al “acontecimiento” (*Ereignis*)». Para esto véase Conill, J. “El *Vorhabe* heideggeriano y la hermenéutica trascendental”. *Diálogo Filosófico*, 91, 2015, 39-56.

²⁹¹ Marcuse, H. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. Op. Cit., 103.

sociales, en función del lugar que ocupan en el sistema productivo, es preciso que el análisis fenomenológico sea complementado con un análisis material de la sociedad, análisis que sólo puede aportar el método dialéctico. La propuesta de Marcuse se configura bajo lo que él mismo denomina “fenomenología dialéctica”. La fenomenología dialéctica aparece como la metodología adecuada para analizar el ser social, del que se ocupa el materialismo histórico. Sin poder entrar en muchos detalles en este punto, podemos decir que la dialéctica corrige la abstracción de la fenomenología, al proceder a un análisis concreto de la sociedad en tanto procesos de devenir condicionados materialmente; la fenomenología, por su parte, logra descubrir un “sentido inherente” que dura a través de las diversas situaciones históricas.

Una vez expuesta su propuesta metodológica, Marcuse procede a realizar una “crítica inmanente” del marxismo, preguntándose «si el materialismo histórico ha interpretado adecuadamente y ha recibido por completo ante la mirada el fenómeno de la historicidad»²⁹². Heidegger había mostrado que la sustancia del ser humano se agotaba en su existencia, es decir, que el ser humano sólo cumplía su esencia cuando lograba configurar con propiedad su existencia verdadera. En la lectura materialista de Marcuse, esta forma de configurar la existencia verdadera no refiere ya al *Dasein* humano particular, sino a la sociedad en su conjunto. La economía aparece como la forma de satisfacción de aquellas “necesidades existenciales” que este *Dasein* social necesita cubrir para obtener una existencia verdadera. Sólo cuando la sociedad logra ocuparse “unitariamente” de esas necesidades existenciales en tanto que sociedad, sólo entonces «es ella una unidad histórica, el portador del movimiento histórico». Desde este criterio normativo, desde esta comprensión de la sociedad verdadera como sociedad dedicada a la satisfacción de las necesidades existenciales de sus miembros, Marcuse puede analizar la sociedad capitalista como “desgarro” de esa unidad, como momento en que la sociedad queda estructurada según clases sociales. Tan pronto como el modo productivo de una sociedad se escinde de tal manera que tiene que albergar clases sociales diferentes, clases que existen tan sólo en tanto ocupan un lugar determinado en el proceso productivo, los estratos propiamente productores se convierten en portadores del movimiento histórico, es decir, en depositarios de la revolución.

Con el surgimiento de las “clases” han aparecido nuevas unidades históricas que son históricas de manera más propia y originaria que la comunidad de la ciudad, del país, de la nación que (aparentemente) las incluye, porque sólo ellas existen en y por el modo primario del *Dasein* histórico y sólo son determinados por él: por el modo de producción²⁹³.

Tratando de esquivar los conocidos riesgos del *determinismo histórico* en que se veía envuelta la ortodoxia marxista, Marcuse expone una explicación fenomenológica de la idea de necesidad histórica. Si la movilidad, como transformación del mundo, es propia de la estructura del *Dasein* histórico, entonces la necesidad no puede aparecer como necesidad histórica impuesta externamente a la sociedad, sino que ha de ser

²⁹² *Ibidem*, 114.

²⁹³ *Ibidem*, 123.

comprendida como un «carácter de ser del *Dasein* histórico mismo»: «la necesidad histórica es la acción necesaria del *Dasein* histórico, acción que madura en el conocimiento de la situación histórica y se cumple en la aprehensión de la situación histórica». Cuando el modo productivo de una sociedad entra en contradicción con la forma de existencia de los trabajadores asalariados, la clase productora, que se ha hecho consciente de la historicidad de la propia sociedad, *tiene que superar* la contradicción abriendo la posibilidad de un nuevo mundo. Utilizando los conceptos heideggerianos en una suerte de *ontología de la revolución* que hoy, tras conocer la auténtica significación política de esos conceptos, nos resulta casi ingenua, Marcuse comprende la sociedad burguesa como “estado de caída” o “existencia impropia”, y la praxis transformadora radical como existencia histórica propia de la clase productora: «hay un *Dasein* cuya condición de arrojado es precisamente la superación de su condición de arrojado. La acción histórica es hoy posible sólo como acción del proletariado, porque es el único *Dasein* con cuya existencia está dada la acción necesaria»²⁹⁴.

Tal y como ha quedado puesto de manifiesto, lo que entusiasmaba al joven Marcuse de *Ser y tiempo* era ese esfuerzo por realizar una filosofía concreta de la existencia humana en su constitutivo carácter histórico. Justamente a repensar esta posibilidad de una filosofía concreta, que como hemos visto la hermenéutica fenomenológica no lograba alcanzar en forma completa al descuidar el aspecto material de la historicidad, es a lo que dedica Marcuse su segundo artículo importante. En “Sobre filosofía concreta”, de 1929, Marcuse define el sentido de la filosofía como un “hacer visible” la verdad de la existencia humana, que está en cada instante en una situación histórica que le es dada. Esta condicionalidad del *Dasein* con respecto a su situación histórica es entendida por Marcuse como «destino propio del *Dasein*, como plenitud concreta de la existencia humana»²⁹⁵. La filosofía debe por tanto abandonar su abstracción y tornarse concreta: «en el instante en que caen los paréntesis de la reducción, lo que encontramos es el *Dasein* y su mundo en su concreción histórica»²⁹⁶. Marcuse se esfuerza por responder a la pregunta sobre el significado existencial de esta filosofía en la *situación* actual de las unidades históricas últimas. A la filosofía concreta le corresponde hacer ver la verdad de esta situación histórica y las posibilidades que con ella se abren. Estas ideas, que naturalmente no significan otra cosa que una reivindicación de la unión entre teoría y praxis, dejan entrever el elemento normativo del primer Marcuse: el análisis de la filosofía concreta «debe ser proseguido hacia las directrices normativas de la acción», directrices que no pueden quedar encarnadas en normas abstractas, sino que deben concebirse materialistamente «a partir de la necesidad del existir concreto en su situación histórica»²⁹⁷.

José Manuel Romero Cuevas ha calificado los artículos arriba analizados, junto con los que comentaremos a continuación, como una suerte de “prehistoria de la

²⁹⁴ *Ibidem*, 127.

²⁹⁵ Marcuse, H. “Sobre filosofía concreta”. En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Op. Cit.*, 137 [publicación original: “Über konkrete Philosophie”. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 62, 1929, 111-128].

²⁹⁶ *Ibidem*, 138.

²⁹⁷ *Ibidem*, 149.

teoría crítica”: «[estos artículos] muestran una confrontación y una apropiación de la hermenéutica fenomenológica desde posiciones de un pensamiento crítico, inscribible en la tradición emergente del marxismo occidental»²⁹⁸. Bajo la influencia de la lectura de los dos grandes textos programáticos de la tradición marxista occidental, a saber, *Marxismo y Filosofía*, de Karl Korsch, e *Historia y conciencia de clase*, de György Lukács, ambos publicados en 1923, Marcuse emprende una reivindicación del hegelianismo de Marx capaz de contrarrestar los «efectos abiertamente disfuncionales para la praxis» de la concepción cientificista del marxismo²⁹⁹. En dos artículos publicados en 1930 y 1931 bajo los títulos respectivos de “Sobre el problema de la dialéctica I” y “Sobre el problema de la dialéctica II”, Marcuse se esfuerza por superar las dos concepciones dominantes de la dialéctica hegeliana en el seno del marxismo –el rechazo total por parte de la ortodoxia economicista como «resto de hegelianismo rigidificado» y la utilización inflacionista heredera de la lectura de Engels, que terminaba en una comprensión metafísica de la historia y la naturaleza paralizadora de toda decisión concreta–. Frente a ambas recepciones, Marcuse reivindica una apropiación del significado originario de la dialéctica en Platón y Hegel³⁰⁰.

Al margen de esta comprensión del marxismo desde la dialéctica hegeliana, que subyace todo el tiempo no sólo al joven Marcuse, sino a toda la tradición de la Teoría Crítica, en los artículos publicados entre 1929 y 1931 encontramos al menos dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la exigencia de que las ciencias sociales se hagan cargo de su propia historicidad, dado el carácter de ser de su campo objetual como ser eminentemente histórico; este «hacerse cargo de su historicidad» aparece como exigencia de un «apropiarse la situación hermenéutica de partida». De igual forma que en “Sobre filosofía concreta” Marcuse reivindicaba la necesidad de que la fenomenología deviniera histórica, en estos artículos pretende también una corrección de la metodología de las ciencias sociales capaz de hacerlas apresar la historicidad de su ámbito objetual. En segundo lugar, la reivindicación de un análisis, por cierto nada histórico, de las estructuras fundamentales del ser histórico; este análisis adquiere la heideggeriana forma de una «ontología fundamental de la historicidad»³⁰¹. La conexión con el posterior proyecto de Teoría Crítica, y esto es lo que nos interesa destacar en este punto, ha de localizarse naturalmente en el primer elemento, que con poco esfuerzo cabe reinterpretar en los términos de Horkheimer como una crítica a la actitud teórico-contemplativa, *desinteresada*, de la teoría tradicional.

En un artículo de 1929 titulado “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico” Marcuse reivindica la auténtica problemática de la sociología, a saber, la problemática de la «propia existencia [*Dasein*] humana actual», una problemática que está centrada en la «historicidad universal de la existencia [*Dasein*]

²⁹⁸ Romero Cuevas, J. M. “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger?”. *Op. Cit.*, 22.

²⁹⁹ Romero Cuevas, J. M. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica”. *Op. Cit.*, 18.

³⁰⁰ Véase Marcuse, H. “Sobre el problema de la dialéctica I”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. *Op. Cit.*, 85-105 [publicación original: “Zum Problem der Dialektik I”. *Die Gesellschaft*, 7, 1930, 15-31]; y Marcuse, H. “Sobre el problema de la dialéctica II”. En *Ibidem*, 107-132 [publicación original: “Zum Problem der Dialektik II”. *Die Gesellschaft*, 8, 1931, 541-557].

³⁰¹ Romero Cuevas, J. M. “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger?”. En *Ibidem*, 18.

humana»³⁰². La reivindicación de la historicidad está conectada en Marcuse con la exigencia de una praxis comprometida concreta, de suerte que el «saber de la condicionalidad histórica última de la situación» ha de conducir a la «incondicionalidad de la verdad y a la inmediatez de la decisión, sin las cuales no es posible ni lo “político” ni la acción». El criterio de valoración en que ha de basarse esta praxis, es decir, el fundamento normativo de la crítica, lo obtiene Marcuse de la ontología fundamental. En este sentido habla de las “estructuras fundamentales” de la realidad, que sirven de base a las diferentes realizaciones fácticas en la historia: «verdad y falsedad residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface, falso si las oculta o encubre». Algo parecido encontramos en el artículo de 1931 “Sobre la crítica de la sociología”, donde Marcuse pone de relieve la historicidad como «carácter de ser del campo objetual sociológico»³⁰³. Marcuse realiza una lectura del concepto marxiano de emancipación en términos de un «acontecer del ser social concreto»: «la existencia [*Dasein*] encuentra en cada caso su situación, tiene que asumirla, pero sólo para transformarla, pues esta situación es ella misma “acontecer”. [...] La transformación es la categoría propia de la historicidad de la existencia [*Dasein*]»³⁰⁴.

También en la obra de Freyer *Sociología como ciencia de la realidad*, que Marcuse analiza en un artículo de 1931 titulado “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”, encuentra el autor una autorreflexión filosófica de la sociología capaz de restituir la historicidad como carácter específico de su campo objetual. Tal vez sea en este artículo donde se dejen ver de forma más evidente las anticipaciones de Marcuse al posterior proyecto de Teoría Crítica. Frente a la primacía de lo que denomina un “concepto falaz de ciencia”, Marcuse, siguiendo a Freyer y oponiéndose a las autocomprensiones positivistas, se esfuerza por explicar la auténtica científicidad de la sociología, a saber, «la renuncia al conocimiento libre de decisión, “puro”, interesado solo “teóricamente” en la situación de la sociedad actual y la asunción de la responsabilidad para una decisión que aprehenda esa situación»³⁰⁵.

Romero Cuevas ha mostrado que, si bien estos textos anticipan ya muy claramente las categorías básicas de la Teoría Crítica, el segundo de los elementos que mencionamos más arriba, a saber, el intento de Marcuse por ofrecer una fenomenología de la historicidad capaz de apresar las «estructuras fundamentales del ser histórico», terminó por trascender, frente a lo que originalmente pretendía, la dimensión de lo histórico-social concreto. Marcuse cae en el mismo fallo que critica a la analítica

³⁰² Marcuse, H. “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico”. En *Ibidem*, 37 [publicación original: “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”. *Die Gesellschaft*, 7, 1929, 356-369].

³⁰³ Marcuse, H. “Sobre la crítica de la sociología”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. Op. Cit.*, 162 [publicación original: “Zur Kritik der Soziologie”. *Die Gesellschaft*, 8, 1931, 20-280].

³⁰⁴ *Ibidem*, 168 y ss.

³⁰⁵ Marcuse, H. “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”. En *Ibidem*, 198 [publicación original: “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*”. *Philosophische Hefte*, 3, 1931, 83-91].

existencial heideggeriana, es decir, en el fallo de una *falsa concreción*³⁰⁶. Como sabemos, la fenomenología de la historicidad tenía en Marcuse el propósito de acceder a unas supuestas estructuras fundamentales de la historicidad, que habrían de actuar como canon normativo de la crítica social. Siguiendo la tesis de Romero Cuevas, quisiéramos ubicar justamente en este punto el tránsito hacia lo que en la introducción a este subcapítulo hemos denominado segunda fase del pensamiento de Marcuse³⁰⁷. Tras la inesperada aparición en 1932 de los *Manuscritos* de Marx, que habíamos analizado más arriba, Marcuse escribió lo que podríamos llamar la *primera* gran recepción del joven Marx. Esta recepción aparece en dos artículos fundamentales: “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”, de 1932, y “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”, de 1933³⁰⁸. Aunque en este momento no es posible detenernos en el análisis de estos artículos, podemos decir que con ellos Marcuse opera el tránsito definitivo *de Heidegger a Marx*, en tanto sustituye la base heideggeriana de su antropología normativa (analítica existencial del *Dasein*), antropología que actuaba como fundamento normativo de la crítica al capitalismo, por las tesis del joven Marx sobre la esencia humana en relación con el trabajo³⁰⁹. Este movimiento *desde la historicidad a la historia* (Adorno), este gesto de una «historización de lo que hasta ese momento había sido incluido en el plano de lo ontológico y esencial»³¹⁰, significa una convergencia total con el programa de investigación empírica desarrollado en esos años por Horkheimer y sus colaboradores. A continuación analizaremos esta segunda fase en el pensamiento de Marcuse.

2.4.2. Herbert Marcuse y la Teoría Crítica

Si recordamos lo que veíamos en el primer subcapítulo, el objetivo del *Institut für Sozialforschung* podía describirse como un intento por revisar la teoría marxista a la luz de las condiciones históricas dadas hacia el final de la República de Weimar. La satisfacción de las condiciones materiales para el cambio revolucionario no había dado lugar al triunfo de la revolución mundial, y en Alemania el nacionalsocialismo conseguía canalizar las fuerzas subversivas a través de instancias irracionales y reaccionarias. Este incumplimiento de las previsiones revolucionarias de Marx se explicó atribuyendo mayor importancia a la ideología como forma de conservar la realidad existente, por mucho que la comprensión de dicha ideología exigiese el estudio

³⁰⁶ Para una crítica a esta tentativa véase Schmidt, A. “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Marcuse”. En Habermas, J. *Respuesta a Marcuse*. *Op. Cit.* 18-49.

³⁰⁷ Para un análisis específico de este tránsito véase Magnet, J. “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”. *Eikasia*, 49, 2013, 225-240.

³⁰⁸ Marcuse, H. “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”. En Marcuse, H. *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, 9-70 [publicación original: “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”. En Marcuse, H. *Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, vol. I., 509-555]; Marcuse, H. “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”. En Marcuse, H. *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1970, 9-54 [publicación original: “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”. En Marcuse, H. *Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, vol. I., 556-594].

³⁰⁹ Romero Cuevas, J. M. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica”. *Op. Cit.*, 56-59.

³¹⁰ Romero Cuevas, J. M. “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger?” *Op. Cit.*, 19.

de las condiciones materiales de las cuales había surgido. Por otra parte, el estudio de las ideologías fue acompañado durante toda la década de los años treinta por una evidente expectativa revolucionaria, que como sabemos fue abandonada a comienzos de los años cuarenta. A través de análisis empíricos interdisciplinarios, los miembros del *Institut* pretendieron no sólo analizar las nuevas formas ideológicas que paralizaban el cambio, sino también ofrecer una nueva teoría de la sociedad capaz de hacerse cargo de su propio interés emancipatorio. Vamos a tratar de localizar todos estos elementos en algunos artículos publicados por Herbert Marcuse en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

En su primer artículo para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, publicado en 1934 bajo el sugerente título de “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”³¹¹, Marcuse trata de apresar la nueva cosmovisión ideológica que conseguía paralizar el cambio revolucionario con el nombre de “realismo heroico-popular”. Semejante cosmovisión encuentra su forma política en el “estado total-autoritario”, y su fundamento filosófico en el existencialismo político y el decisionismo de figuras como Carl Schmitt. El liberalismo aparecía a ojos de este “realismo heroico-popular” como el ideario ilustrado del humanismo, el pacifismo jurídico, el individualismo y el igualitarismo. Ahora bien, a juicio de Marcuse estos elementos definen tan sólo la concepción liberal del mundo, pero en modo alguno la idea rectora del liberalismo tal y como éste se da históricamente, es decir, como la «teoría social y económica del capitalismo industrial europeo», cuyo fundamento común era «la libertad del sujeto económico individual para disponer de la propiedad privada y la garantía jurídico-estatal de esta libertad»³¹². Marcuse entiende, y ésta será la tesis central, que la idea del autoritarismo pertenece ya en sí misma a este núcleo genuino del liberalismo. Según esta tesis, el estado total-autoritario no habría luchado contra las ideas rectoras del liberalismo –base económica capitalista, propiedad privada e iniciativa–, sino sólo contra la concepción del mundo, claramente progresista, que en el origen las acompañó.

De igual forma que el liberalismo naturalizó la lucha competitiva por la existencia, justificando así ideológicamente un orden social contradictorio bajo el paraguas de la armonización de intereses egoístas contrapuestos, también el totalitarismo apelaba a un todo armónico donde conseguía restablecerse naturalmente el orden en los intereses enfrentados; este todo era el pueblo o comunidad popular (*Volksgemeinschaft*). La cosmovisión heroico-popular implicaba una comprensión irracionalista y antimaterialista del mundo: frente a la autonomía de la razón anteponía ciertos datos irracionales –la naturaleza, la tierra, la sangre, el pueblo–. A su vez, difamando contra la «felicidad terrenal del hombre», que a juicio del marxista Marcuse sólo podía ser obtenida mediante una organización racional de la sociedad, y reemplazando esa búsqueda efectiva de la felicidad concreta por valores como el «pauperismo heroico» o la «sublimación ética de la pobreza, del sacrificio y del servicio», la nueva ideología conseguía paralizar el proceso emancipatorio inscrito en el propio despliegue de las fuerzas productivas.

³¹¹ Marcuse, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. *Op. Cit.*

³¹² *Ibidem*, 19.

Aunque el liberalismo postula la consecución natural de una armonía de intereses contrapuestos, su concepto de razón no refiere a la totalidad social, sino únicamente a los sujetos privados. Las apelaciones a la humanidad, el pacifismo, la seguridad, etc., aparecen como meras abstracciones tan pronto como la racionalización no hace referencia al propio objetivo final de una sociedad justa. Cuando estas abstracciones son contradichas por la realidad social, se abre la puerta de entrada para las justificaciones irracionalistas:

En última instancia, la estructura y el orden del todo quedan librados a fuerzas irracionales: a una “armonía” casual, a un “equilibrio natural”. La plausibilidad del racionalismo liberal se quiebra cuando debido a la agudización de las contradicciones sociales y de las crisis económicas, la “armonía” general se vuelve cada vez más improbable; en este punto la teoría liberal tiene que recurrir también a justificaciones irracionales [...] La idea de un caudillo carismático y autoritario está ya preformada en la aceptación entusiasta por parte del liberalismo del conductor genial de la economía, del jefe nato³¹³.

Si recordamos lo que vimos anteriormente, con esta tesis Marcuse inauguraba esa línea de pensamiento a la que posteriormente se opondría Max Horkheimer siguiendo a Pollock: el tránsito desde el Estado liberal hacia el Estado total-autoritario no supuso una ruptura del modelo económico de base —el capitalismo—, sino simplemente el natural tránsito que *tenía que acontecer* con la mutación del capitalismo temprano liberal en capitalismo monopolista. Por eso Marcuse puede afirmar que «es el liberalismo mismo el que “genera” al Estado total-autoritario como si éste fuera su realización final en un estadio avanzado de desarrollo»³¹⁴. Ahora bien, aunque el estado total-autoritario signifique la teoría de la sociedad «que corresponde al estadio monopolista del capitalismo», Marcuse se cuida de reconocer que semejante teoría introduce elementos claramente contrarios a la cosmovisión liberal, en su núcleo progresista³¹⁵. Marcuse procede a un análisis detallado de la nueva cosmovisión diferenciando sus cuatro rasgos fundamentales: la visión heroica del hombre, el universalismo, el naturalismo y el existencialismo.

Con respecto al primer elemento, la nueva cosmovisión surgió como oposición a la apología de la seguridad individual y a la racionalización de la vida propia del liberalismo. Bajo una comprensión que glorificaba lo natural como lo originario, como lo sano, como lo no pervertido por la racionalización burguesa, el *hombre heroico* surgía como hombre ligado a la tierra, a la sangre y al pueblo. El *universalismo*, por su parte, significaba la preeminencia del todo, entendido como *Volksgemeinschaft* en que quedaban falsamente superados los conflictos de clase, sobre los miembros particulares, que estaban llamados a disolver su propia individualidad. Al mismo tiempo, se incidía en el *carácter natural* de esta totalidad-pueblo. Mediante una glorificación de la

³¹³ *Ibidem*, 26 y 27.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ En la página 36 señala que «la imagen del hombre presentada como modelo por el realismo heroico de nuestro tiempo, se opone radicalmente a todos los ideales que la humanidad occidental había conquistado en los últimos siglos».

naturaleza –sangre, raza y tierra–, que se observa no menos en la filosofía de Martin Heidegger que en las novelas de Knut Hamsun³¹⁶, el dominio de la razón y su realización histórica quedó puesto en entredicho: «la naturaleza se convierte en el gran contrincante de la historia». Ya no era, como en la tradición marxista, aquello cuyo sometimiento racional a través de la técnica significaría el primer paso para la organización justa de la sociedad, sino más bien la ideologización del orden social dado mismo, la eternización de determinadas relaciones sociales: «el camino que aquí recorre la teoría organicista conduce [...] a la naturalización de la economía del capitalismo monopolista y de la miseria masiva que esta última provoca»³¹⁷. Esta miseria se justifica a través de una exaltación ideológica de la pobreza, el sacrificio y la disciplina. En último lugar, con la exaltación del actuar en la situación existencial, encarnada paradigmáticamente en el decisionismo de Carl Schmitt, el momento de la razón como cuestionamiento crítico deja paso a un “tomar partido” en un destino incuestionado. El existencialismo ejerce así de fundamento filosófico para una teoría del Estado total, que debe ser conducida por un caudillo capaz de decidir en situaciones de excepción. La separación entre Estado y sociedad, típica del liberalismo, queda anulada en una siniestra mezcla de integración política de la sociedad, antiindividualismo y justificación metafísica del poder.

El último párrafo del artículo deja ver en qué sentido Marcuse se reivindicaba todavía heredero de la tradición alemana que va de Kant a Marx, es decir, deja ver la permanencia de la Teoría Crítica en el marco normativo de la Ilustración:

El existencialismo quiso ser el heredero del idealismo alemán y [con su teoría política] ha destruido la más grande herencia espiritual de la herencia alemana. El ocaso de la filosofía clásica alemana no se produce con la muerte de Hegel, sino precisamente ahora. En aquella época sus conquistas más decisivas fueron recogidas por la teoría científica de la sociedad, por la crítica de la economía política. Hoy es incierto el destino del movimiento obrero que se hiciera cargo de la herencia de esta filosofía³¹⁸.

En el texto de 1936 “El concepto de esencia”³¹⁹ puede observarse muy claramente ese movimiento de Marcuse al que antes aludíamos *desde* la ontología *hasta* la historia. Partiendo de un análisis del concepto de esencia en la tradición idealista, desde Platón hasta Husserl pasando por Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Max Scheler, Marcuse reivindica una comprensión dialéctico-materialista de la esencia. En semejante comprensión, los hechos, entendidos en la terminología clásica como “aparición”, se revelan como «manifestaciones “malas” de un contenido que debe ser realizado por medio de la supresión de estas manifestaciones contrarias a los intereses»³²⁰. Bajo este

³¹⁶ Véase por ejemplo Hamsun, K. *Pan*. Madrid, Anagrama, 2013. Para un análisis sobre la relación entre naturalismo y fascismo en la obra de Hamsun véase Löwenthal, L. “Knut Hamsun: Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 295-345.

³¹⁷ Marcuse, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. *Op. Cit.*

³¹⁸ *Ibidem*, 44.

³¹⁹ Marcuse, H. “El concepto de esencia”. En Marcuse, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza, Madrid, 1981 [publicación original: “Zum Begriff des Wesens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1936, 1-39].

³²⁰ *Ibidem*, 47 y 48.

concepto materialista es el hombre mismo quien debe ser emancipado «de la necesidad y miseria reales» a fin de «llevar a cabo la tarea liberadora de llegar a ser él mismo»³²¹. La dialéctica que pone aquí en juego Marcuse no es otra que la propia del materialismo histórico: la posibilidad real de una realización histórica de la esencia humana, es decir, la potencialidad de una vida social justa, de una satisfacción plena de las necesidades materiales y culturales, depende estructuralmente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. A la ideología le corresponde la tarea de impedir una organización racional de la sociedad, aun cuando la “condición material” haya sido ya satisfecha en la sociedad industrial avanzada. Tal vez sea en el siguiente artículo publicado en la *Zeitschrift*, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, de 1937³²², donde mejor pueda verse este ejercicio de crítica de las ideologías.

Siguiendo claramente las tesis de Horkheimer, Marcuse se esfuerza por analizar el papel jugado por la cultura a la hora de legitimar ideológicamente el orden social existente. En su lectura crítico-ideológica, la Modernidad capitalista supone una suerte de universalización ficticia de la cultura, una especie de falsa participación universal en los valores supremos encarnados en ella: «la libre competencia enfrenta a los individuos como compradores y vendedores del trabajo», y sólo en tanto seres abstractos todos los seres humanos «deben tener igual participación en estos valores». A esta comprensión específicamente burguesa es a lo que Marcuse denomina “cultura afirmativa”. Su rasgo fundamental es la afirmación de un mundo valioso «que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo»³²³.

Con la internalización de lo bello, lo verdadero y lo justo, la burguesía conseguía crear la falsa conciencia de libertad necesaria para la estabilización de las relaciones sociales contradictorias. En este punto puede verse de forma paradigmática el sentido de la Teoría Crítica durante los años treinta, es decir, su pertenencia al modelo ilustrado-marxista de una crítica materialista de las ideologías sobre el fundamento normativo de la Ilustración. El estado de desarrollo de las fuerzas productivas y los ideales ilustrados, ambos sólo posibles tras las revoluciones burguesas, habían puesto las bases necesarias para la consecución de la igualdad real; sin embargo, «la igualdad abstracta de los individuos se realiza en la producción capitalista como la desigualdad concreta»: «a la penuria del individuo aislado [la cultura afirmativa] responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre externa, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber»³²⁴.

En el contexto de esta cultura afirmativa el arte había de jugar naturalmente un papel esencial. Pero el arte burgués no sólo actuaba como ideología, sino que expresaba

³²¹ *Ibidem*, 48.

³²² Marcuse, H. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. En Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. *Op. Cit.*, 45-78. [publicación original: “Über den affirmative Charakter der Kultur”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 54-94].

³²³ *Ibidem*, 50.

³²⁴ *Ibidem*, 52.

también «lo que podría ser». Tan pronto como posibilitaban en el individuo «una quiebra privada de la cosificación», la obra de arte burguesa conseguía encarnar un momento de verdad, actuaba como una *promesse du bonheur*. Pero la interiorización de este momento de liberación terminaba por dejar intactas las condiciones sociales contradictorias que impedían una “existencia verdadera”: «el hecho de que exista un mundo más elevado [...] oculta la verdad de que es posible crear una existencia material mejor en la que tal felicidad pueda ser realidad». Marcuse reivindica una comprensión crítico-materialista del arte, que a su juicio recoge el auténtico testigo de la Ilustración. Oponiéndose a ese concepto de arte como valor elevado que sólo puede ser anhelado interiormente, concepto que hace soportable «un presente de penurias» y termina por «dignificar lo ya dado» y «sublimar la resignación», la comprensión crítico-materialista ve en el arte aquel ideal «que precisamente con su irrealidad mantiene vivos los mejores anhelos del hombre en medio de una realidad penosa»³²⁵.

Ahora bien, con la aparición del totalitarismo en Europa la comprensión burguesa del arte no dio lugar desde luego a esta comprensión materialista. Los antiguos ideales ilustrados, que la burguesía conservaba todavía en la forma sublimada del arte, eran abiertamente negados, y la tesis de Marcuse, que ya conocemos, fue que dicha negación se encontraba ya en germen en la fase burguesa, en tanto la estructura económica contradictoria que le servía de base era idéntica en ambos casos: «también la transformación cultural del idealismo liberal en el “realismo heroico” se realiza dentro de la cultura afirmativa: se trata de una nueva manera de asegurar las antiguas formas de la existencia»³²⁶. La internalización del ideal con objeto de dejar intacta la realidad contradictoria, no menos que la propia estructura económica que estaba a la base de esta contradicción, eran comunes a los modelos liberal y autoritario. La diferencia, por supuesto, era el *contenido* de ese ideal: mientras la burguesía hacía internalizar a los individuos el ideal de la humanidad y la razón, el totalitarismo proyectaba una «comunidad externa igualmente abstracta», una «colectividad falsa»: la del Estado y el pueblo natural. «Si la anterior formación cultural tenía que satisfacer el deseo personal de felicidad, ahora la felicidad del individuo tendrá que desaparecer en aras de la grandeza del pueblo»³²⁷. Sólo cuando la cultura se desprende de su estrecho vínculo con el ideal afirmativo, cosa sólo posible sobre la base de una organización racional del trabajo, sólo cuando «se libera a los sentidos de su atadura al alma», sólo entonces, dice Marcuse, «surgirá el primer brillo de otra cultura»³²⁸.

Esta crítica de las ideologías es proseguida por Marcuse, referida ahora al ideal hedonista, en un artículo de 1938 titulado “A propósito de la crítica del hedonismo”³²⁹.

³²⁵ *Ibidem*, 55. Esta crítica ideológica del arte recuerda poderosamente a la crítica marxiana de la religión.

³²⁶ *Ibidem*, 72.

³²⁷ *Ibidem*, 75.

³²⁸ *Ibidem*, 66. Una interesante crítica a la cultura alemana idealista, que aparece inseparablemente unida a su origen protestante, se encuentra en la Introducción a *Razón y revolución*, donde Marcuse señala que «el ideal que el aspecto crítico establece, una reorganización racional del mundo en lo político y social, se ve frustrada y transformada en un valor espiritual». Marcuse, H. *Razón y revolución*. *Op. Cit.*, 20.

³²⁹ Marcuse, H. “A propósito del hedonismo”. En Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. *Op. Cit.*, 97-126 [publicación original: “Zur kritik des Hedonismus”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, 55-89].

El contenido ideológico del hedonismo reside a juicio de Marcuse «en su incapacidad para distinguir entre las necesidades e intereses verdaderos y los falsos, entre el verdadero y el falso placer»³³⁰. Siendo así que los intereses de los individuos surgen en el seno de una sociedad dividida en clases, su satisfacción no puede significar la auténtica emancipación del ser humano. Marcuse hace depender la verdad o falsedad de los intereses, y por tanto también la autenticidad o inautenticidad de la felicidad entendida como satisfacción de esos intereses, del modo productivo de la sociedad. Si este modo productivo es tal «que se dispone de las fuerzas de producción en interés de los grupos sociales más pequeños, que en ella la mayoría de los hombres están separados de los medios de producción, y el trabajo no se realiza según las capacidades y las necesidades de los individuos, sino según las exigencias del proceso de utilización», entonces «la razón no puede ser la felicidad general», sino sólo «la ley ciega del valor»³³¹. Frente a la ética idealista burguesa, que a juicio de Marcuse había perseguido una moralizante desvalorización del placer capaz de desterrar la satisfacción de aquellos impulsos considerados peligrosos para la conservación del orden existente, Marcuse reivindica una suerte de “amoralidad subversiva”, que no sería sino un ejemplo de moral postconvencional –en el sentido que ha dado Kohlberg a esta expresión– «que vincula el orden existente con un orden más racional y más feliz». Marcuse se posiciona del lado de un hedonismo revisado, que entiende la felicidad como satisfacción plena de las necesidades de *todos* los sujetos en tanto sujetos asociados libremente. La Teoría Crítica de la sociedad propone así un concepto de felicidad que forma parte de «la verdad universal, objetiva, que vale para todos los individuos en la medida en que todos sus intereses están allí incluidos»³³². La consecución de esta felicidad general, que a juicio de Marcuse sólo hoy, en la etapa final de maduración de las fuerzas productivas a través de su cientifización³³³, se hace materialmente posible, sólo podría lograrse en una sociedad en la que los medios de producción estuvieran a disposición de la generalidad.

En “Filosofía y teoría crítica”³³⁴, escrito en 1937 junto con Max Horkheimer, encontramos una especie de texto programático de la Teoría Crítica. La filosofía tradicional, que Marcuse creía ver encarnada en forma paradigmática en el idealismo absoluto de Hegel, postuló desde el comienzo el sometimiento del ser al dominio de la razón, de suerte que ésta se convertía en instancia crítica para denunciar la realidad contradictoria. Pero el idealismo absoluto, con su tesis de que la filosofía *había sido ya cumplida* en la historia, tenía que abandonar necesariamente esta instancia inicialmente crítica para dar lugar a una eternización del estado de cosas presente: «la filosofía

³³⁰ *Ibidem*, 103.

³³¹ *Ibidem*, 106.

³³² *Ibidem*.

³³³ Resulta de lo más interesante observar las valoraciones positivas de la ciencia y la técnica que la Teoría Crítica tenía en este temprano momento. Como veremos al final de este subcapítulo, en Marcuse queda puesto de manifiesto, quizás en forma todavía más extrema que en Adorno y Horkheimer, el abandono de estas valoraciones en favor de un análisis crítico-ideológico aplicado *también* a la ciencia y la técnica.

³³⁴ Marcuse, H. y Horkheimer, M. “Filosofía y Teoría Crítica”. En Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. *Op. Cit.*, 78-96. [publicación original: “Philosophie und kritische Theorie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 625-647].

idealista ha superado la oposición entre libertad y necesidad de manera tal que la libertad no va nunca más allá de la necesidad, sino que se instala modestamente en esta última»³³⁵. El materialismo crítico, por el contrario, tiene por objeto la consecución consciente de un orden racional real, y surge tan sólo cuando está a la vista la posibilidad real de la emancipación. Marcuse habla significativamente en este contexto de una “autosuperación de la filosofía”: «la construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional»³³⁶. Siguiendo los pasos de Horkheimer, Marcuse procede a una breve caracterización de la Teoría Crítica por oposición al positivismo: lejos de ser una mera sistematización de hechos, la Teoría Crítica significa una superación de los hechos sociales dados, superación que descubre en las propias tendencias existentes del proceso social la medida de su posibilidad. Aunque en tanto materialista la Teoría Crítica comparte la tesis del condicionamiento de la superestructura a la base económica, en tanto racionalista persigue precisamente una inversión de la descripción materialista de la sociedad: la «subordinación de la economía a las necesidades de los individuos» y la consecuente dependencia del proceso de trabajo con respecto a las decisiones autónomas de los hombres.

Aunque la Teoría Crítica postula la dependencia de todo concepto con respecto a la situación social de la que surge, reconoce también, y en ello se observa el racionalismo ilustrado de sus fuentes normativas, la existencia de verdades universalmente válidas: «que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es un bien supremo, todas estas son generalidades que, precisamente a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una pretensión casi subversiva: no es este o aquel, sino todos los individuos los que deben ser racionales, libres, felices»³³⁷. El interés de la Teoría Crítica debe fundamentarse necesariamente en un estándar normativo, y este estándar no es sino el convencimiento de que el hombre debe ser «algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases»³³⁸. Marcuse llega a afirmar, en un juicio que resulta extraordinariamente relevante para los propósitos de nuestro estudio, que éste es precisamente «el idealismo que subyace en su materialismo [de la Teoría Crítica]». La pregunta kantiana sobre “¿qué me cabe esperar?” se transforma materialistamente en la pregunta marxista sobre la posibilidad de construir una sociedad racional de necesidades satisfechas.

2.4.3. “Razón y revolución”: los fundamentos filosóficos de la Teoría Crítica

En el momento en que Horkheimer y Adorno comenzaban a gestar su viraje hacia la autocrítica radical de la razón, Marcuse emprendía, en la que tal vez sea su obra filosóficamente más compleja (*Razón y revolución*), la difícil tarea de ofrecer una fundamentación filosófica de la Teoría Crítica materialista, concluyendo así el proyecto

³³⁵ *Ibidem*, 81.

³³⁶ *Ibidem*, 84.

³³⁷ *Ibidem*, 92.

³³⁸ *Ibidem*.

iniciado unos años antes por Max Horkheimer. Semejante labor, que constituye a nuestro juicio la tercera fase de su pensamiento, es desarrollada a partir de un rastreo por los orígenes hegelianos de la Teoría Crítica. El idealismo alemán, como *teoría de la Revolución Francesa*, y particularmente el idealismo absoluto hegeliano, encarna a juicio de Marcuse un momento crítico-emancipador, en tanto hace depender la verdad de lo real de su progresiva adecuación a lo racional. En esta consideración positiva del idealismo, como «depositaria de las verdades que [aún] no han sido realizadas en la historia»³³⁹, quedan representados los fundamentos *ilustrados* de la primera Teoría Crítica. Ahora bien, a juicio de Marcuse este momento genuinamente crítico fue posteriormente abandonado en el sistema hegeliano, que concluía con una identificación entre el orden social dado –el Estado monárquico capaz de dominar las tensiones de la sociedad civil burguesa– y la razón realizada en la historia (*Espíritu*). Por supuesto, el materialismo es concebido en este sentido como el marco teórico adecuado para superar esta renuncia al momento crítico original.

Marcuse parte de un análisis de las categorías centrales del sistema hegeliano. El método dialéctico aparece como método adecuado para una realidad *que es en sí misma dialéctica*. En este sentido, la lógica dialéctica desarrollada en la *Ciencia de la Lógica* ofrece las categorías oportunas para apresar la realidad en su dinamismo interno. A juicio de Marcuse, el rasgo más elemental de esta lógica, así como de la realidad que quiere apresar, es la negatividad: «la negatividad está manifiesta en el proceso mismo de la realidad, de modo que nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta. Cada cosa tiene que desenvolver nuevas condiciones y formas para poder cumplir sus potencialidades»³⁴⁰. A toda cosa le es inherente una naturaleza negativa, de suerte que para llegar a ser lo que *es realmente*, esto es, su *esencia*, tiene que superar su existencia presente. La tendencia hacia esta superación le es igualmente propia. Dado que toda cosa aparece enraizada en una totalidad de relaciones en conflicto, su realidad se realiza tan sólo como cumplimiento de lo universal. Hegel llama “noción” a la forma lógica del universal, de suerte que «la verdad y la esencia de las cosas residen en su noción»³⁴¹. A través de un proceso dialéctico, lo universal inmanente a cada cosa –su noción–, se va configurando como negación de lo particular: esta configuración significa la realización de sus potencialidades internas. «Toda cosa sólo *es* en la medida en que, en cada momento de su ser, algo que aún *no es* accede al ser y algo que es ahora pasa al no-ser». Bajo semejante conceptualización del ser (*Sein*) de la cosa (*Seiende*), aquél sólo puede ser concebido como “devenir” (*Werden*), y ésta como producto de un proceso de “negación de la negación”, es decir, de superación de lo que la cosa es *cuando aún no es conforme a su esencia*³⁴².

Con la traducción histórico-materialista de estas tesis, Marx comprendió que un sistema social determinado sólo es capaz de desplegar sus fuerzas productivas en tanto consigue transitar, a través de sus crisis inmanentes, a un nuevo modo de organización

³³⁹ Marcuse, H. *Razón y revolución*. *Op. Cit.*, 21.

³⁴⁰ *Ibidem*, 125.

³⁴¹ *Ibidem*, 127.

³⁴² *Ibidem*, 131.

social, es decir, en tanto es capaz de negar el sistema social dado, que en este sentido aparece como negación de la esencia real del orden social. Por eso Marcuse puede afirmar que, al aplicar las Determinaciones de la Reflexión al ámbito de la realidad histórica, «nos vemos conducidos casi necesariamente a la teoría crítica que el materialismo histórico desarrolló»³⁴³. En su versión originaria hegeliana, el final de este proceso de autorrealización no es otra cosa que la actualización de la esencia a partir de las condiciones que posibilitaban su realización, es decir, el ajustamiento de lo real al orden racional. Dicho en los términos de la filosofía del derecho hegeliana, la culminación del proceso es la realización de la libertad como “libertad social”. En la lectura ofrecida por Frederick Neuhouser, este fundamental concepto de la filosofía hegeliana presenta una afinidad clara con el concepto rousseauiano de “voluntad general”, lo cual contradice las tentativas de leer a Hegel en términos de un «totalitarismo social que sacrifica los intereses esenciales de los individuos»³⁴⁴.

Sea como fuere, Marcuse destaca la centralidad de la categoría de “sujeto autoconsciente” en todo este proceso, pues sólo un ser que conozca sus propias posibilidades y las de su mundo «es capaz de transformar cualquier estado de existencia dado en una condición de su libre autorrealización»³⁴⁵. Aunque Hegel consideraba que su tiempo había conseguido realizar la libertad en las instituciones, a juicio de Marcuse ésta existía tan sólo «como mundo comprendido, presente en el pensamiento, como sistema de la ciencia». Sólo una relectura de esta dialéctica en términos de teoría crítica materialista era capaz de comprender la “noción” como organización social racional, y los movimientos que conducían al cumplimiento de esta noción como dinámicas inherentes a la propia organización material de la sociedad capitalista. Frente a esta lectura posterior, que es muy conocida, Hegel temía las fuerzas sociales revolucionarias que estaban llamadas a llevar a cabo la realización de la libertad.

Hegel concebía su tiempo como aquél en el que, aun dadas las condiciones materiales para la realización de la razón, ésta quedaba distorsionada por el carácter contradictorio y ciego del proceso económico capitalista, reflejado en una lucha de intereses contrapuestos. La liberación de los elementos racionales del orden social burgués –derechos del individuo, imperio de la ley, despliegue técnico de las fuerzas productivas– exigía a juicio de Hegel la constitución de un poder más elevado que la sociedad civil, y ese poder era localizado en el Estado³⁴⁶. Dado que todos los sujetos de la sociedad civil estaban viciados por la lógica del interés privado, la dirección del Estado debía recaer sobre un individuo «que poseyera su individualidad en virtud de su existencia *natural* y no en virtud de su existencia social»³⁴⁷. El monarca, que accede a su posición a través del nacimiento, es exactamente ese individuo. En oposición a sus ideas filosóficas anteriores, la filosofía política hegeliana parecía concluir con una glorificación del Estado monárquico prusiano, la demostración de cuya soberanía

³⁴³ *Ibidem*, 148.

³⁴⁴ Neuhouser, F. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom. Op. Cit.*, 7.

³⁴⁵ Marcuse, H. *Razón y revolución. Op. Cit.*

³⁴⁶ Véase Hegel, G. W. F. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Op. Cit.*

³⁴⁷ Marcuse, H. *Razón y revolución. Op. Cit.*, 213.

exterior, como la de todos los Estados soberanos, sólo podía ejecutarse mediante la guerra. Marcuse finaliza su análisis de la filosofía política y jurídica hegeliana formulando la siguiente cuestión: «¿termina entonces la razón en el Estado y en ese despliegue desenfundado de fuerzas naturales en que el Estado se ve obligado a enzarzarse?»³⁴⁸. La conocida conclusión hegeliana, la identificación del orden social alcanzado con la realización del Espíritu, significaba una consolidación de la clase media burguesa, en la que los sujetos privados, persiguiendo su propio interés, hacían avanzar la realización de la libertad.

Es interesante detenerse en la interpretación que ofrece Marcuse de esta tesis. En semejante comprensión dialéctica de la historia los individuos aparecen como “instrumentos inconscientes” utilizados por el Espíritu. Ahora bien, lo decisivo del proceso dialéctico es la autoconciencia del sujeto: la práctica autoconsciente «se convierte en una parte del contenido mismo de las leyes, de modo que éstas últimas operan como leyes sólo en la medida en que sean admitidas en la voluntad del sujeto e influyan sus actos»³⁴⁹. Naturalmente, la pregunta inmediata tiene que ver con el *sujeto* de la historia. ¿Quién es este sujeto? La filosofía hegeliana recurre aquí a los “individuos histórico-universales” (*welthistorische Individuen*) en los que, como en Alejandro, César o Napoleón, los intereses particulares coinciden con el interés universal, de suerte que sus acciones «no repiten viejos esquemas, sino que crean nuevas formas de vida». Estos individuos no son aún los sujetos efectivos del progreso histórico, sino más bien los administradores de una necesidad más elevada «que se exterioriza en sus vidas». Hegel llama al sujeto último del progreso histórico “espíritu del mundo” (*Weltgeist*), y su realidad radica «en las acciones, tendencias, esfuerzos e instituciones que encarnan el interés de la razón y la libertad»³⁵⁰.

Los paralelismos estructurales entre esta filosofía de la historia y el materialismo histórico son ahora muy evidentes. En ambos casos la estructura general de la dialéctica histórica significa un despliegue efectivo de las potencialidades inherentes al orden social dado, que opera siempre bajo la forma de una negación de ese orden. La forma más elevada de ese desarrollo, tanto en la filosofía de la historia hegeliana como en el materialismo histórico, se alcanza con la autoconciencia; es decir, cuando el sujeto de la historia se hace consciente del propio proceso de generación de sí mismo –en el caso de Marx, cuando se hace consciente de que el *trabajo* constituye el medio de autogeneración de la especie, y las diversas formas de organización social del trabajo las fases históricas de la evolución social–. El desmesurado carácter especulativo de la tesis hegeliana, no menos que la justificación del sacrificio del particular que esta comprensión de la historia parece albergar –«los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad»³⁵¹– ha sido sin embargo objeto de numerosas críticas desde la teoría materialista. Tal vez la

³⁴⁸ *Ibidem*, 218.

³⁴⁹ *Ibidem*, 227.

³⁵⁰ *Ibidem*, 229.

³⁵¹ *Ibidem*.

resistencia a esa *justificación* del sufrimiento de los vencidos en el proceso histórico, justificación que en cierto modo aparece igual en Hegel que en Marx, no sea el elemento menos importante a la hora de explicar la deriva de la Teoría Crítica hacia una filosofía negativa de la historia. Herbert Marcuse ha expresado esta crítica, cuya formulación más fascinante aparece en las tesis sobre filosofía de la historia de Walter Benjamin, con unas palabras extraordinariamente poderosas:

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculta y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad³⁵².

Ahora bien, pese a sus críticas, Marcuse se esfuerza por localizar los fundamentos teóricos de la Teoría Crítica en la propia dialéctica hegeliana. Fiel al programa moderno de interpretación del mundo como razón, Hegel no se limitó sin embargo a la mera conciliación del racionalismo filosófico con la irracionalidad de las relaciones sociales existentes, sino que «trató de romper con la tendencia a la introversión y proclamar la realización de la razón en y a través de las instituciones políticas y sociales»³⁵³. Aunque los conceptos hegelianos se detuvieron allí donde se detuvo la propia realidad social de su época, es decir, en el Estado absolutista capaz de gobernar la irracionalidad de la *bürgerliche Gesellschaft*, a juicio de Marcuse el método dialéctico tenía un alcance mayor. Marcuse lee el tránsito de Hegel a Marx bajo la conocida fórmula de una “negación de la filosofía”. Puesto que el proletariado, como sujeto universal que se veía forzado a *extrañar* el producto de su trabajo, representaba la negación misma de la esencia del hombre, su existencia contradecía la tesis de una realización efectiva de la razón. Si el proletariado significa la negación de la filosofía, la crítica social ha de abandonar el terreno filosófico y devenir práctica socio-histórica. Mientras que en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden social existente, que habría encarnado en forma plena la realización de la libertad, en Marx cada categoría refiere a la negación crítica de este orden. La prematura reconciliación hegeliana, que a juicio de Marx se daba tan sólo en el reino del Espíritu, debía ser realizada en la historia.

La dialéctica marxista, como la hegeliana, hizo de la negatividad el carácter definitorio de la realidad y el motor de su transformación. Si para Hegel el concepto de totalidad remitía al orden de la razón, de suerte que «el proceso dialéctico era el proceso ontológico universal en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser», en Marx la dialéctica pierde su base ontológica para devenir histórica: «la totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace a sus contradicciones y configura su contenido es la negatividad de las relaciones de clase»³⁵⁴. Bajo este cambio de modelo, Marcuse puede analizar el significado que adquiere en el sistema marxista la hegeliana “negación de la negación”. La negatividad de la situación social dada sólo puede superarse a través de una negación de dicha situación, y esto último se efectúa estableciendo un orden de

³⁵² *Ibidem*, 230.

³⁵³ *Ibidem*, 253.

³⁵⁴ *Ibidem*, 307.

cosas nuevo. En el proceso histórico que conduce a este surgimiento de lo nuevo, la actividad consciente del hombre adquiere un papel decisivo. Esta lectura presupone que la necesidad histórica caracteriza a la llamada “prehistoria” de la humanidad o “historia de la maduración” (*Entstehungsgeschichte*), es decir, a la sociedad de clases, pero no al tránsito hacia la sociedad socialista, ni a la propia sociedad socialista una vez ha sido establecida. «Las leyes dialécticas son leyes necesarias; las distintas formas de la sociedad de clases parecen necesariamente debido a sus contradicciones internas». Marx supone entonces que los mismos procesos que «producen la centralización del capital producen también la socialización del trabajo». Ahora bien, y aquí es donde Marcuse introduce su interpretación no determinista, «sería una distorsión de la significación de la teoría marxista el deducir de la inexorable necesidad que rige el desarrollo del capitalismo una necesidad similar del paso al socialismo». La negación del capitalismo significa precisamente la emancipación de los procesos sociales con respecto a las leyes ciegas del mercado. Naturalmente que esto no puede significar sino una lectura normativa de la filosofía materialista de la historia:

La transición de la muerte inevitable del capitalismo al socialismo es necesaria, *pero sólo en el sentido en que es necesario el pleno desarrollo del individuo*. Asimismo, la nueva unión social de los individuos es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario emplear las fuerzas productivas disponibles en la satisfacción general de todos los individuos. Es la realización de la libertad y la felicidad la que *necesita* el establecimiento de un orden dentro del cual los sujetos asociados determinen sus vidas.

Aunque la revolución depende de unas condiciones objetivas que han de estar ya dadas, tales condiciones sólo devienen revolucionarias «si son captadas y dirigidas por una actividad consciente, que tenga en mente el objetivo socialista». Marcuse puede entonces concluir que «no existe ni el atisbo de una necesidad natural o inevitabilidad automática que garantice la transición del capitalismo al socialismo», sino que «la realización de la libertad y la razón requiere la libre racionalidad de los que la llevan a cabo»³⁵⁵. La tesis central del materialismo histórico, es decir, la tesis de la determinación de la conciencia por el modo productivo, operaría así tan sólo como denuncia de lo que ocurre en la sociedad de clases. O, dicho de otra forma, la teoría materialista pretendería una negación del propio principio materialista: la asociación de hombres libres se da *precisamente* en aquella sociedad en la que el proceso material ya no determina el resto de la vida humana. «Cuando está determinada por condiciones sociales racionales, la razón está determinada por ella misma. La libertad socialista abarca los dos lados de la relación entre conciencia y existencia social. El principio del materialismo histórico conduce a su negación»³⁵⁶. Tal y como ha mostrado Habermas, el auténtico principio rector de la crítica ideológica es que «la conciencia deja de ser idealista en la misma medida en que la sociedad deja de ser materialista»³⁵⁷.

³⁵⁵ *Ibidem*, 310 y 311.

³⁵⁶ *Ibidem*, 312.

³⁵⁷ Habermas, J. “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”. En Habermas, J. *Teoría y praxis. Op. Cit.*, 371 [publicación original: “Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis. Op. Cit.*, 261-335].

Aunque ya en Kant, y luego en Hegel, el conocimiento del mundo social estaba dirigido al establecimiento de una sociedad racional, fue Marx quien se abocó a «demostrar las fuerzas y tendencias concretas que estorbaban o promovían este objetivo». En este sentido, la conexión entre su teoría y la praxis histórica concreta alcanzaba a negar tanto a la filosofía, entendida como teoría tradicional, como a la sociología positivista. Los hechos sociales existentes «sólo aparecerán como hechos ante una teoría que los vea desde la perspectiva de su negación. Según Marx, la teoría correcta es una conciencia de la práctica, que tienda hacia la transformación del mundo»³⁵⁸. Pero a esta sentencia añade Marcuse todavía otra antes de finalizar su análisis, y en ella quedan puestos de manifiesto los criterios normativos de la teoría marxista, que él mismo asume como propios:

Las condiciones concretas de la realización de la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma [la abolición del trabajo, el empleo de los medios de producción socializados en el libre desarrollo de todos los individuos] y la teoría es su guardián supremo. La teoría preservará a la verdad, aun si la práctica revolucionaria se desvía del camino recto. La práctica sigue a la verdad y no viceversa. Este absolutismo de la verdad completa la herencia filosófica de la teoría marxista y separa, de una vez por todas, la teoría dialéctica de todas las formas subsiguientes de positivismo y relativismo³⁵⁹.

Vamos a terminar esta sección exponiendo el análisis que Marcuse realiza del llamado “fin del hegelianismo” en la era fascista. Con esta exposición completaremos el estudio de la ideología totalitaria propia del capitalismo monopolista, que ya habíamos introducido con ocasión de los artículos de Horkheimer y Marcuse para la *Zeitschrift*. Puesto que en este análisis la crítica de la ideología propia del momento –comienzo de los años cuarenta– va acompañada de una especie de confianza en la teoría marxista de la revolución, podemos decir que esta fase del pensamiento de Marcuse culmina la fase inmediatamente anterior –periodo de los años treinta en Nueva York–. En esto se ve una clara diferencia con respecto a Adorno y Horkheimer, que, como hemos visto, en los mismos años emprendían su deriva hacia la autocrítica radical de la razón ilustrada.

Si para Hegel la realización de la razón se daba ya de hecho en el orden del Estado soberano de Prusia, la glorificación del Estado estaba condicionada a la capacidad de éste para instaurar normas racionales y proteger la libertad individual³⁶⁰. En tanto las dos recepciones de las filosofías autoritarias del Estado, el neoidealismo italiano cercano al fascismo y el nacionalsocialismo, suponían una negación de este principio, Marcuse concluye que no puede haber nada en común entre ellas y Hegel³⁶¹. En los máximos representantes del neoidealismo italiano, Croce y Gentile, Marcuse cree descubrir los umbrales del fascismo. Igual que en Hegel, el Estado nacional aparecía

³⁵⁸ Marcuse, H. *Razón y revolución. Op. Cit.*, 314.

³⁵⁹ *Ibidem*, 314.

³⁶⁰ En esta idea se basa la lectura de Neuhausser arriba mencionada.

³⁶¹ Resulta de lo más interesante leer la defensa que hace Marcuse en este punto de Hobbhouse frente al neoidealismo, en el que creía ver los orígenes del fascismo: «Naturalmente, Hobbhouse tiene razón frente a los neoidealistas, así como tiene razón el liberalismo frente a cualquier hipótesis irracional del Estado que descuida la suerte de los individuos». *Ibidem*, 386.

dotado de la tarea positiva de reconciliar las contradicciones de la sociedad civil, originadas en los intereses pequeñoburgueses contrarios al interés nacional. Ahora bien, frente al sistema hegeliano ya no se sostiene que la filosofía «detenta su verdad en oposición a una práctica social falsa», ni tampoco se cree que esta filosofía «esté destinada a concordar únicamente con la práctica dirigida hacia la realización de la razón»³⁶². La teoría de Gentile proclama más bien la inmediata identidad entre lo racional y el hecho bruto de la acción que se justifica a sí misma.

Algo distinto ocurría en el nacionalsocialismo, que se opuso desde el comienzo a la filosofía política hegeliana. La apología del Estado típica del fascismo italiano era sustituida por la exaltación del movimiento, del partido y del pueblo (*Volk*), en tanto se observaba en el antiguo *Rechtsstaat* alemán «un sistema político racional y comprensivo, con esferas de derechos y de libertades claramente reconocidas»³⁶³. El movimiento nacionalsocialista tenía que oponerse necesariamente a una comprensión del Estado como totalidad racional gobernado por leyes universalmente válidas, cuya cercanía a las ideas progresistas del liberalismo era evidente, y en su lugar imponer la autoridad del partido. El partido encarnaba los intereses del pueblo o comunidad, que aparecía como instancia suprema. Naturalmente, la *Volksgemeinschaft* no tenía nada que ver ni con la unión de hombres libres reivindicada por Marx, ni con el todo racional del Estado hegeliano, sino más bien con «la entidad natural de la raza». Sobre este concepto de comunidad natural al que los sujetos, unidos por los lazos de la sangre y la tierra, debían quedar subordinados, pivota el núcleo de la ideología nacionalsocialista; es decir, a ella le corresponde la tarea de *encubrir* la inexistencia de una comunidad verdadera, que la organización capitalista-monopólica del modo productivo hacía imposible. La expansión de las fuerzas productivas propia de esta etapa del capitalismo terminaba por servir tan sólo a los intereses de la burocracia mandataria, «que se constituye a sí misma en heredera de la vieja clase capitalista». Como puede verse, Marcuse está oponiendo las comprensiones marxista y nacionalsocialista de la sociedad: «el establecimiento de una sociedad racional presupone que el pueblo ha dejado de existir en forma de “masa” y que se ha transformado en una asociación de individuos libres. Por el contrario, el nacionalsocialismo glorifica las masas y retiene al “pueblo” dentro de su condición natural y prerracional»³⁶⁴. En esta contraposición parece claro qué lugar ha de ocupar el pensamiento de Hegel. Recordando una conocida sentencia de Carl Schmitt, el gran teórico del *III Reich*, Marcuse finaliza su texto con las siguientes palabras: el día que Hitler llegó al poder, decía Schmitt, «Hegel, por así decirlo, murió».

2.4.4. Freudomarxismo, ideología tecnocrática y pesimismo

El tránsito desde los escritos de los años treinta hasta *Razón y revolución* se ha revelado poco brusco. Esta continuidad desaparece con la publicación de la siguiente gran obra, *Eros y civilización*, de 1956. Era natural, evidentemente, que se diera un cambio en la

³⁶² *Ibidem*, 393.

³⁶³ *Ibidem*, 400.

³⁶⁴ *Ibidem*, 403.

teoría, puesto que los contextos históricos habían cambiado radicalmente entre una obra y otra: desde la Alemania nacionalsocialista hasta la consolidación del capitalismo tardío democrático, desde el periodo de la Segunda Guerra Mundial hasta el asombroso triunfo del Estado social de derecho. Igual que ocurriera con Horkheimer, la suavización de las contradicciones sociales que operaba el Estado social en Europa no frenaba el impulso crítico de Marcuse, que creía ver en la “sociedad de masas” norteamericana, atravesada por la llamada “industria cultural”, una nueva y mucho más refinada forma de opresión. Antes de estudiar las dos grandes obras de este último periodo, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, tal vez podamos rastrear el tránsito operado en el pensamiento de Marcuse analizando algunos de los epílogos de los años cincuenta y sesenta para las obras arriba analizadas: *Cultura y sociedad* y *Razón y revolución*.

Marcuse comienza su Epílogo de 1954 a *Razón y revolución* con una sentencia que, se mire por donde se mire, concuerda totalmente con las tesis mantenidas por Horkheimer y Adorno tras su viraje pesimista:

La derrota del fascismo y del nacionalsocialismo no ha detenido la tendencia hacia el totalitarismo. La libertad está en retirada, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de Razón se han acercado a su realización; ni el desarrollo del Espíritu ni el de la Revolución han tomado la forma que contemplaba la teoría dialéctica³⁶⁵.

El acercamiento al Horkheimer y Adorno de *Dialéctica de la Ilustración*, no obstante, se hace todavía mucho más evidente cuando Marcuse localiza en la propia «idea y realidad de la Razón en el periodo moderno» los elementos que amenazaban su promesa de una existencia libre. Marcuse menciona a este respecto algunas tendencias que nos son ya muy conocidas tras el análisis de Horkheimer, y que en esta sección trataremos de analizar con cierta profundidad: «la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación»³⁶⁶. Si quisiéramos resumir en una sola proposición el núcleo del pensamiento de Marcuse durante su último periodo, ésta diría tal vez lo siguiente: en el capitalismo organizado, el poder negativo de la razón, como oposición al orden social dado, termina por *integrarse* en aquello a lo que quiere oponerse, de suerte que la contradicción queda absorbida en lo positivo y lo real identificado con lo racional. Esta tesis se fundamenta empíricamente estudiando la capacidad del capitalismo tardío para paliar sus contradicciones inherentes a través de la intervención del Estado, lo que termina por liquidar la conciencia revolucionaria del proletariado. Evidentemente, esta constatación sería algo de lo que uno debería alegrarse –el fin del proletariado era precisamente la meta de la teoría– si no fuera porque Marcuse considera que tanto las necesidades como su satisfacción en el sistema capitalista avanzado han sido sistemáticamente falseadas, de suerte que ellas, como necesidades represivas, «mantienen por sí mismas el sometimiento y la dominación». Tras una

³⁶⁵ *Ibidem*, Epílogo, 407.

³⁶⁶ *Ibidem*.

crítica feroz al socialismo real, que coincide con las consideraciones realizadas al respecto por Max Horkheimer en sus prólogos de los años sesenta, Marcuse concluye con una consideración que nos informa del idiosincrásico contenido optimista de su teoría, aún en este período de *final de la utopía*: «el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de esta utopía. La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación»³⁶⁷.

Algo similar encontramos en el Prólogo de 1964 a *Cultura y sociedad*, donde Marcuse compara las dos formas de capitalismo tardío surgidas tras la liquidación del capitalismo liberal —el autoritario y el democrático—: «la satisfacción de las masas [...] se encarga de armonizar, sin recurrir al terror, democrática, espontánea y automáticamente, las necesidades individuales y las que son socialmente necesarias, la autonomía y la heteronomía, la elección libre de aquello y de aquéllos que tienen que ser elegidos para que este sistema se mantenga y prospere»³⁶⁸. El dominio pierde su apariencia de tal, para quedar estabilizado mediante el aumento del nivel de vida de las masas: la transformación de la tecnología, a la que Marx reservaba todavía una función claramente emancipadora, deviene instrumento de la esclavización. Si la genuina ley de la racionalidad tecnológica era la «liberación de la necesidad del quehacer servil del hombre», dice Marcuse, hoy esta racionalidad «es presa del aparato de dominio, que perpetúa aquella necesidad cuya superación debería posibilitar». Esta tesis, que conecta también con las críticas formuladas al concepto weberiano de “razón formal” en el texto de 1965 “Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber”³⁶⁹, empuja a Marcuse a reivindicar el pensamiento dialéctico como poder «negativo y utópico con respecto a lo existente». Como el Epílogo a *Razón y revolución*, este prólogo concluye con una proposición en cierta medida optimista: «la autonomía con respecto al aparato tecnológico es la libertad en el reino de la necesidad. Pero esto significa que la libertad sólo es posible como realización de aquello que hoy aún se llama utopía»³⁷⁰.

La obra de 1956 *Eros y civilización* se mueve totalmente en el espíritu de estas breves reflexiones. En el contexto de esta racionalización científico-técnica del dominio, Marcuse define la idea de emancipación como ampliación del tiempo libre y liberación de las formas de ocio y consumo que sirven a la estabilización del sistema de dominio³⁷¹. Para emprender su proyecto, Marcuse procede a reivindicar a un Freud compatible con el interés emancipatorio expresado en el marxismo. Si en su lectura tradicional la tesis capital de Freud había sido que la civilización se sustenta en la represión permanente de los instintos humanos, Marcuse quiere hacer ver que en la propia teoría freudiana se pone en duda esta tesis. A través de una suerte de *historización* de la represión, Marcuse hace ver cómo no es la civilización *en sí misma*

³⁶⁷ *Ibidem*, 414.

³⁶⁸ Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. *Op. Cit.*, Prólogo, 8.

³⁶⁹ Marcuse, H. “Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers”. En Marcuse, H. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965, 107-130.

³⁷⁰ Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. *Op. Cit.*, Prólogo, 13.

³⁷¹ Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1968, Prólogo [publicación original: *Eros and Civilization*. Boston, Beacon Press, 1956].

la que posee el rasgo natural de la represión, sino tan sólo la civilización *tal y como está organizada* en un determinado periodo de la historia. A esta lectura subyace la hipótesis, que revela el espíritu optimista de la obra, de que es posible construir una sociedad civilizada donde no opere la actual correlación dialéctica entre el avance de las fuerzas productivas y la intensificación de la falta de libertad³⁷². Procederemos a continuación a analizar algunos de los conceptos centrales de esta hipótesis, que podemos resumir como sigue: «los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión»³⁷³.

La tesis central de la teoría freudiana de la civilización, a saber, que ésta comienza tan pronto como se transforma el *principio del placer* –satisfacción integral de las necesidades e impulsos, que quedan reservados al ámbito del inconsciente– en *principio de realidad* –postergación del placer, trabajo productivo–; transformación que constituye la causa del «gran suceso traumático», es analizada por Marcuse en los dos niveles del desarrollo del ser humano: la ontogénesis y la filogénesis. Dado que los objetivos del derrotado principio del placer quedan todavía alojados en el inconsciente, de suerte que la posibilidad de un «retorno de lo reprimido» está siempre presente, la civilización ha de introducir mecanismos de represión, que se dan tanto intrapsíquicamente –como introyección de la norma– como extrapsíquicamente –justificada en el principio de “escasez”, en la naturalización de la lucha por la existencia y en la sublimación represiva de la idea de felicidad–. Aunque Freud consideraba efectivamente insuperable este antagonismo entre principio del placer y principio de la realidad, y he aquí el rasgo reaccionario de su teoría, a juicio de Marcuse en la propia teoría freudiana pueden ser localizados los elementos que rompen con esta racionalización de la represión: «en tanto Freud expone la dimensión y la profundidad de la falta de libertad y el constreñimiento, descubre las aspiraciones de la humanidad convertidas en tabús: la demanda por un estado en el que la libertad y la necesidad coincidan»³⁷⁴. El inconsciente, que mantiene su impulso hacia una suerte de “gratificación integral”, impone la exigencia de que «el paraíso sea creado otra vez sobre la base de los logros de la civilización». La memoria del impulso reprimido actúa así como canon normativo de la crítica, de suerte que «las prohibidas imágenes e impulsos de la niñez empiezan a decir la verdad que la razón niega»³⁷⁵.

Desde el punto de vista ontogenético, esta «tendencia oculta del psicoanálisis», con la que en último término Marcuse se propone la hercúlea tarea de conectar a Freud con Marx, se basa en la conocida estructura tripartita de la psique: el *ello*, que representa el inconsciente y el principio del placer, el *yo*, que trata de reprimir aquellos instintos incompatibles con la realidad, y el *super-yo*, como introyección en el niño de las normas morales de la sociedad. En la lectura materialista de Marcuse, el concepto

³⁷² Tal y como defiende Martin Jay, esta formulación constituye una auténtica novedad con respecto a la dinámica iniciada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, donde los autores «se contentaban con socavar el yo tradicional sin ofrecer una alternativa desarrollada». Véase Jay, M. *La imaginación dialéctica. Op. Cit.*, 437.

³⁷³ Marcuse, H. *Eros y civilización. Op. Cit* 19.

³⁷⁴ *Ibidem*, 30.

³⁷⁵ *Ibidem*, 32.

freudiano de “principio de realidad” termina por convertir las “contingencias históricas” en “necesidades biológicas”, pues hace de una forma específica e histórica de realidad represiva la realidad pura y simple. Frente a esta naturalización de la represión, que se presenta como superflua a la luz de los logros de la civilización avanzada, Marcuse propone recapturar la “sustancia histórica” de los conceptos freudianos, a fin de utilizarlos en una nueva y sorprendente formulación de la crítica de las ideologías.

Para este atrevido gesto Marcuse se sirve de dos conceptos fundamentales: el concepto de “represión sobrante”, como dominación estrictamente no necesaria o superflua para el mantenimiento de la civilización, y el de “principio de actuación”, como forma histórica concreta que adopta hoy el principio de realidad, y cuya clave es la estratificación de la sociedad «de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros». Bajo este esquema, el principio de actuación se basaría en la inevitable escasez de los recursos y la necesaria renuncia que todo individuo debe imponer a la satisfacción de sus necesidades. Pero semejante principio se vuelve falaz tan pronto como se descubre, recurriendo a Marx, que la escasez no proviene de la realidad social como tal, sino de una *forma histórica* de organización del modo productivo, a saber, aquella en la que «la obtención de bienes no ha sido organizada para satisfacer mejor las necesidades que se desarrollan en el individuo», sino para la revalorización del capital. El mantenimiento de la escasez y la organización del dominio aparece, así como represión sobrante e ideología: «la dominación es ejercida por un grupo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada»³⁷⁶. Una vez emitida la crítica, Marcuse puede exponer su tesis afirmativa, según la cual la liberación del Eros no implicaría la disolución de las relaciones sociales civilizadas, sino únicamente la disolución de aquellas relaciones organizadas bajo el principio de actuación.

Aunque el sistema productivo se encuentra desarrollado hasta un punto tal que se hace posible la satisfacción general de las necesidades humanas, bajo el principio de actuación el trabajo queda puesto al servicio «de un aparato que [los individuos] no controlan, que opera como un poder independiente al que deben someterse si quieren vivir»³⁷⁷. La libido es así desviada en la dirección de una actividad socialmente útil, y de una manera tan refinada que dichas restricciones no son vividas ya como fuerzas subversivas –como aún ocurría en la conciencia proletaria del capitalismo liberal–, sino que son interiorizadas como naturales. No es sólo que la relación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio resulte inadecuada con respecto al nivel alcanzado por el aparato productivo, sino que el propio tiempo de ocio aparece falseado para que sirva a la reproducción de la sociedad tal y como está establecida: «el control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; éste requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo»³⁷⁸. La llamada “industria de la diversión” consigue canalizar el tiempo de ocio como un momento más en la tarea de reproducción del aparato.

³⁷⁶ *Ibidem*, 46 y 47.

³⁷⁷ *Ibidem*, 54.

³⁷⁸ *Ibidem*, 56.

La mecanización del trabajo que la tecnología hace posible en la sociedad industrial avanzada constituye la condición de posibilidad para la liberación del tiempo libre, es decir, para la liberación del tiempo en que el sujeto puede desplegar sus facultades. Sin embargo, cuanto más cercana se encuentra esta posibilidad, «mayor es la necesidad de mantener y extremar las restricciones para que no se disuelva el orden de dominación establecido»³⁷⁹. La propia productividad, y la técnica que la sustenta, devienen instrumentos de “control universal”, es decir, devienen ideología: «los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades. A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos venden no sólo su trabajo, sino también su tiempo libre. La vida mejor es compensada por el control total sobre esa vida»³⁸⁰. Pero lo interesante de la argumentación de Marcuse no es tanto la detección de una renovada forma de ideología propia del capitalismo tardío – la ideología tecnocrática que justifica la dominación basándose en la propia producción y consumo–, cuanto la forma en que cree posible cancelar todavía este modo de opresión. A diferencia de su obra posterior, donde la *unidimensionalidad* de la conciencia parece ser completa, *Eros y civilización* deja abierta todavía la posibilidad de que el progreso científico-técnico logre «alumbrar la conciencia de sus propias potencialidades», y en tal medida «debilitar las bases de la represión».

Marcuse trata de rastrear estas tendencias emancipadoras a través de una relectura de la metapsicología de Freud. A su modo de ver, el propio principio de actuación con que la civilización occidental conseguía reprimir los instintos ha logrado crear las precondiciones para el establecimiento de un principio de realidad “cualitativamente diferente”. Marcuse se esfuerza por mostrar el carácter histórico del principio de realidad partiendo de la propia teoría de los instintos de Freud, es decir, buscando en la historia de los instintos «la posibilidad de su desarrollo no represivo». Si en la teoría freudiana la existencia del “instinto de muerte”, cuya explicación biológica resulta tan fascinante como poco clara, exige la configuración de una represión sistemática de los instintos, en la interpretación de Marcuse dicha represión se hace innecesaria tan pronto como el instinto pierde su carácter destructivo, que provenía tan sólo de una determinada forma de organización social. «La hipótesis de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura»³⁸¹. Marcuse rescata aquí el valor de la fantasía y la imaginación, que en la teoría freudiana poseía una fuerza subversiva, contra el principio de realidad, en tanto conserva la imagen de la «unidad inmediata entre lo universal y lo particular bajo el mando del principio del placer». A riesgo de devenir ideológica, la fantasía, que queda encarnada en el arte como *Gran Rechazo*, no evoca tan sólo el agradable recuerdo de un pasado no represivo, sino que clama por una liberación futura *real*. Marcuse apela en este punto al Surrealismo, donde arte y revolución quedan conectados. «Sólo la imaginación me dice lo que *puede ser*», afirma André Breton en *Les Manifestes du Surréalisme*.

³⁷⁹ *Ibidem*, 95.

³⁸⁰ *Ibidem*, 100.

³⁸¹ *Ibidem*, 135.

A la pregunta de si sería posible alcanzar un grado de civilización en que las necesidades humanas pudieran ser satisfechas sin recurrir a la represión sobrante, Marcuse contesta afirmativamente: tal situación tendría la forma de una «organización racional de la sociedad industrial totalmente desarrollada, después de la conquista de la escasez»³⁸². Bajo esta nueva organización social, la relación opresiva entre principio de realidad y principio de placer sería invertida, y la propia estructura de la psique se vería modificada: «la moral civilizada es invertida armonizando la libertad instintiva y el orden: liberados de la tiranía de la razón represiva, los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas, generan un *nuevo* principio de realidad»³⁸³. Bajo el esquema de una sociedad no represiva, dice Marcuse, incluso el más problemático de los instintos, el instinto sexual, sería capaz de promover relaciones sociales civilizadas. En este contexto el cuerpo sería otra vez sexualizado, el tabú sobre su utilización como objeto de placer, reducido, y la comprensión de la sexualidad como mera procreación, disuelta. Como puede verse, el proceso de modificación social no sólo significa la liberación de la libido, sino también y especialmente su *transformación*. A esta nueva forma de sexualidad como Eros la llama Marcuse «autosublimación no represiva», y refiere a una «reactivación de los deseos y actitudes prehistóricas» no regresiva, que apunta a «una felicidad que ha sido siempre la promesa reprimida de un futuro mejor»³⁸⁴. Bajo el nuevo principio de realidad, que Marcuse llama «principio de Eros», es el tiempo libre, y no el tiempo de trabajo, el que determina el contenido de la existencia humana.

Aunque *Eros y civilización* está atravesada en su totalidad por un tono claramente optimista, las últimas líneas traen a conciencia un antiguo motivo de la Escuela de Frankfurt, que aparecía en forma especialmente clara tanto en la filosofía de la historia de Walter Benjamin como en el pensamiento de Adorno y Horkheimer a partir de 1940. Tal vez podamos conectar estas líneas, que citamos a continuación, con la siguiente gran obra de Marcuse, *El hombre unidimensional*, donde el mencionado tono optimista parece desvanecerse: «ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión»³⁸⁵.

El análisis de la ideología propia del capitalismo tardío, la ideología de la propia tecnociencia como fuerza productiva, sólo queda completado con la publicación en 1964 de *El hombre unidimensional*. Una comprensión correcta de esta celebrada obra exige tener presentes las dos tesis fundamentales en que pivota toda la argumentación. La primera de ellas, que se enuncia ya en las primeras páginas del prefacio, revela la forma de instauración de un dominio racionalizado en las sociedades industriales avanzadas, dominio que encuentra su base legitimadora, y por tanto la ocasión para su propia perpetuación, en la oferta de un nivel de vida creciente de acuerdo con los

³⁸² *Ibidem*, 147.

³⁸³ *Ibidem*, 185.

³⁸⁴ *Ibidem*, 190.

³⁸⁵ *Ibidem*, 218.

progresos de la tecnociencia. La segunda tesis, por su parte, formula la posibilidad de cancelar esa inmunización que el sistema capitalista ha hecho de su propia estructura; es decir, viene a enunciar, a través de un ejercicio de crítica ideológica, la posibilidad de la transformación social. Adherida a esta segunda tesis se halla el presupuesto fundamental de la obra, sin el cual es imposible comprender la formulación de las alternativas históricas: la sociedad industrial avanzada, y la estructura científico-técnica misma que posibilita su desarrollo, es un “proyecto histórico” determinado: la razón tecnológica ha devenido razón política. Tal y como ha mostrado Jürgen Habermas, la tesis marcuseana sobre el carácter político e ideológico de la técnica extrema la tesis defendida por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. En cierto modo, podemos decir que con esta obra Marcuse lleva hasta el límite su proyecto de *historización* de lo social, comenzado ya en sus textos hermenéuticos de los años veinte.

Para el triunfo de la *falsa conciencia* en la sociedad industrial avanzada se reserva Marcuse la expresión de “integración de los opuestos”. Las fuerzas subversivas que otrora estaban llamadas a culminar el proceso de transformación social quedan ahora integradas en el propio sistema de dominio, que con la ciencia y la técnica a la cabeza cumple con éxito su tarea de una *racionalización de la opresión*. El sistema productivo consigue determinar tanto las ocupaciones socialmente necesarias como aquellas necesidades y apetencias que logran autoestabilizarlo. Tal y como ha señalado Albrecht Wellmer, la integración del sujeto objetivado en el sistema de opresión es tal, que «incluso los más serios esfuerzos emancipadores corren el peligro de sólo confirmar y estabilizar la opresión de lo existente»³⁸⁶. Mediante una profunda crítica a los planteamientos del positivismo clásico y del neopositivismo lógico, que Marcuse define en términos de un «esfuerzo contemporáneo por reducir el alcance y la verdad de la filosofía», una suerte de «sodomismo académico, autohumillación y autodenuncia intelectual»³⁸⁷, y en última instancia la forma más avanzada de ideología, Marcuse describe cómo el pensamiento positivo ha triunfado sobre la *auténtica filosofía*³⁸⁸. Jesús Conill ha señalado que este resurgir del «culto a los hechos» implica que la filosofía «pierde todo su talante caudal crítico, ya que la razón se reduce a un mecanismo para adaptarse a lo que hay»³⁸⁹.

La creciente satisfacción de necesidades garantizada por la organización técnica de la sociedad tiene como correlato la exigencia de una aceptación ciega de su *principio de realidad*, es decir, la exigencia de una aceptación de «la suma total de normas y valores que dominan en una sociedad dada, incorporadas a sus instituciones y traducidas en las relaciones humanas»³⁹⁰. Dadas las condiciones de un nivel de vida cuantitativamente creciente, dice Marcuse, la disconformidad con el sistema que

³⁸⁶ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.*, 150.

³⁸⁷ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. *Op. Cit.*, 200.

³⁸⁸ Marcuse llega a afirmar, con una rotundidad feroz, que la filosofía es *exactamente lo contrario* de aquello en lo que Wittgenstein trató de convertirla; es decir, es un proyecto de «disolución, e incluso subversión intelectual», de los hechos dados, cuando los hechos dados manifiestan un carácter injusto.

³⁸⁹ Conill, J. *El enigma del animal fantástico*. Madrid, Tecnos, 1991, 101.

³⁹⁰ Marcuse, H., *Calas en nuestro tiempo*, Icaria, Barcelona, 1976 [publicación original: *Zeit-Messungen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975].

garantiza tal crecimiento aparece como una actividad socialmente inútil: la satisfacción material hace que el sujeto no encuentre razones para interesarse por una autónoma y humana autodeterminación, y «ésta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional»³⁹¹. Naturalmente, Marcuse tiene que acompañar esta afirmación con un juicio *negativo* sobre el carácter de estas necesidades, que aparecen como necesidades heterónomas. La imposición sistémica de un tal conjunto de necesidades, tal es la tesis, consigue una perpetuación de la represión que la aceptación de tales necesidades conlleva: cultura de la competencia, de la lucha por la existencia, de la agresividad, de la miseria, de la injusticia. En la propuesta de Marcuse, los medios de comunicación de la cultura de masas cumplen el papel de la manipulación y el adoctrinamiento de los sujetos, es decir, el papel de la cancelación de un auténtico juicio autónomo y crítico con respecto a la verdad de las necesidades materiales³⁹². El objetivo de la Teoría Crítica sigue siendo pues la crítica ideológica, destinada ahora a «la sustitución de las necesidades falsas por otras verdaderas, al abandono de la satisfacción represiva»³⁹³. Como puede verse, con estas tesis Marcuse subvierte de un plumazo la consideración marxiana sobre el papel emancipador de las fuerzas productivas:

El concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. [...] El sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la “falsa conciencia” de su racionalidad se convierte en verdadera conciencia. [...] La ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción³⁹⁴.

Si el aparato productivo fundamentado en los progresos de la tecnociencia consigue satisfacer un número cada vez más elevado de necesidades humanas, entonces resulta ciertamente complejo continuar el ejercicio crítico desde las categorías heredadas del marxismo. Al afirmar que «el velo tecnológico oculta la reproducción de la desigualdad y la esclavitud»³⁹⁵, bien podríamos pensar que Marcuse incurre en una anacrónica utilización de los términos, y en cierto sentido así es. Una aproximación correcta a esta tesis exige indagar todavía más en aquellos aspectos que Marcuse considera

³⁹¹ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Op. Cit.*, 81.

³⁹² Siguiendo una categorización de Adela Cortina, Vicent Gozávez ha establecido una antropología tripartita del sujeto mediático: como sujeto soberano, como sujeto manipulado y como sujeto autónomo. Por supuesto, Marcuse, y la Escuela de Frankfurt en general –junto con otros autores como Giovanni Sartori–, se insertan en la antropología pesimista de la ciudadanía mediática. Para un análisis de esta cuestión véase Conill, J., y Gozávez, V., (coord.), *Ética de los medios, una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona, Gedisa, 2004; Gozávez, V., *Ciudadanía Mediática. Una mirada educativa*. Madrid, Dykinson, 2013; Sartori, G. *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 2002.

³⁹³ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Op. Cit.*, 37. Naturalmente, falta por ver en qué sentido puede Marcuse, en tanto miembro de una sociedad declarada *herméticamente unidimensional*, reivindicar un acceso privilegiado a los criterios normativos desde los que formular la crítica –es decir, desde los que *decir la verdad sobre las necesidades*–. La difícil respuesta a esta cuestión nos conducirá directamente, en el capítulo siguiente, a la reformulación comunicativa de la Teoría Crítica propuesta por Habermas

³⁹⁴ *Ibidem*, 41.

³⁹⁵ *Ibidem*, 62.

condenables en las sociedades industriales avanzadas. Cuando utiliza la expresión “falta de libertad”, Marcuse quiere significar, si lo entendemos correctamente, «sujeción del hombre a su aparato productivo». La crítica tiene sentido en la medida, primero, que la satisfacción de necesidades no puede llegar a ser nunca completa, y segundo, en tanto el conjunto de dichas necesidades no es verdaderamente autónomo, sino que viene dictado por el aparato productivo mismo. Esta “esclavitud sublimada” no está determinada por una obediencia directa, ni tan siquiera por la miseria de las condiciones de trabajo, sino por la reducción de la existencia del individuo a existencia instrumental, por su dependencia con respecto al «orden objetivo de las cosas».

Pero en la crítica de Marcuse esta falta de libertad no acontece tan sólo en el ámbito del modo productivo, que en la fase tardía del capitalismo queda sistemáticamente conectado con la institucionalización del progreso científico-técnico³⁹⁶, sino también en todos aquellos ámbitos que quedan configurados por él: en el ámbito de la organización sociopolítica de la sociedad, en las formas artísticas de que se nutre el principio de realidad—«los esfuerzos por recuperar el Gran Rechazo en el lenguaje literario sufren el destino de ser absorbidos por lo que niegan»—, en los procesos de socialización sexual o en el ámbito de los *mass-media*³⁹⁷. Aunque, como puede verse, Marcuse reivindica en este momento el carácter *negativo* de la Teoría Crítica que también Adorno y Horkheimer habían reivindicado, su argumentación avanza poco a poco hacia una formulación positiva de la sociedad emancipada.

Pero para que esta formulación tenga sentido, Marcuse tiene que dar por supuesto que la sociedad industrial avanzada, y la estructura científico-técnica misma que posibilita su desarrollo como primera fuerza productiva, es un “proyecto histórico” determinado. Sin la aclaración de este controvertido presupuesto, que por cierto será precisamente el que niegue Habermas para posteriormente reconstruir su propia lectura del concepto de “racionalización”, la formulación de alternativas históricamente resultaría naturalmente incomprensible. Este presupuesto queda cristalinamente formulado por el propio Marcuse en dos proposiciones muy conocidas: en primer lugar, que «el *a priori* tecnológico es un *a priori* político»³⁹⁸; en segundo lugar, que dicho *a priori* tecnológico responde a un *proyecto histórico* determinado, es decir, es fruto de una “decisión”. Que el *a priori* tecnológico sea político significa que la transformación de la naturaleza, es decir, el quehacer al que contribuye la tecnología, implica también la transformación del hombre y de su conjunto social. La ciencia, y sus correlativas realizaciones técnicas, aportan los instrumentos para la «dominación del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza»: «la naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al mismo tiempo que los subordina a los

³⁹⁶ Véase a este respecto Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. *Op. Cit.*

³⁹⁷ Esta tesis puede correlacionarse con el diagnóstico habermasiano sobre la “colonización” del mundo de la vida, pues los ámbitos afectados por la “falta de libertad” mencionados por Marcuse coinciden con los elementos estructurales que Habermas encuentra en el “mundo de la vida”: cultura, sociedad y personalidad.

³⁹⁸ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. *Op. Cit.*, 181.

dueños del aparato. [...] La tecnología se convierte en el gran vehículo de la reificación: la reificación en su forma más madura y efectiva»³⁹⁹.

Para analizar la segunda de las proposiciones fundamentales Marcuse parte de la siguiente posibilidad: las realizaciones tecnológicas son moralmente neutras, es decir, la maquinaria técnica es indiferente a los fines políticos para los que sea utilizada. Para rechazar esta tesis, Marcuse asume la vieja idea de Adorno según la cual el pensamiento científico comparte con su aplicación técnica el rasgo de un “afán de dominio”. La racionalidad científica asume la forma de una organización de la materia como *simple material de control*, es decir, como *instrumentalidad*. «Mi propósito es demostrar el carácter interno instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología a priori, y el a priori de una tecnología específica; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación»⁴⁰⁰. La razón científica, *permaneciendo pura y neutral*, se pone al servicio de la razón política, se hace dominio. Si en la teoría marxista a la ciencia y la técnica, como motores de las fuerzas productivas, les correspondía la tarea de forzar la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en la teoría del capitalismo tardío esbozada por Marcuse les corresponde la tarea de legitimar la propia dominación.

Es precisamente esta *historización* del proyecto científico-técnico, en el sentido que Marx daba a la crítica ideológica como *desnaturalización* o *desfetichización*, lo que autoriza a Marcuse a proponer alternativas *igualmente históricas*. El “proyecto”, que remite a una suerte de elección inicial, «define el rango de posibilidades abiertas de este modo e impide las posibles alternativas incompatibles con ella»⁴⁰¹; y sin embargo la sociedad así establecida se enfrenta siempre al peligro de la formulación de proyectos alternativos. ¿Cómo medir la viabilidad e idoneidad de los nuevos proyectos? Naturalmente, con esta pregunta Marcuse está afrontando el tema capital de nuestra investigación, es decir, los fundamentos normativos de la crítica social. Marcuse propone dos criterios complementarios: la adecuación con las posibilidades reales de la sociedad –materiales e intelectuales–, y la demostración de un grado de racionalidad más elevado que el proyecto establecido, de acuerdo con los criterios de la «pacificación de la existencia» y el «libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas». Aunque estos criterios, evidentemente herederos de la Ilustración, recuerdan poderosamente a la normatividad subyacente en la teoría de Marx y la Teoría Crítica de los años treinta, es evidente que algo ha cambiado. Si en Marx el progreso científico-técnico, y el ulterior despliegue de las fuerzas productivas, servía como motor para la realización de estos criterios, en Marcuse actúan justamente como *frenos* para dicha realización. La unidimensionalidad del pensamiento, fuertemente apoyada en una filosofía neopositivista «que neutraliza el contenido histórico de la racionalidad», describe precisamente el gesto a través del cual lo negativo es absorbido por lo positivo. En semejante descripción, Marcuse se ve envuelto en la aporética situación del teórico

³⁹⁹ *Ibidem*, 193, 194 y 196.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 185.

⁴⁰¹ *Ibidem*, 247.

crítico que, habiendo postulado una sociedad herméticamente cerrada al surgimiento de la conciencia crítica, tiene que reivindicar sin embargo para sí mismo un lugar epistémicamente privilegiado desde el que poder formular la crítica. Marcuse es consciente de esta paradoja, y hacia el final de su trabajo formula la siguiente pregunta: «¿cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?»⁴⁰²

Dejando de lado estas contradicciones, de las que partiremos para exponer el surgimiento de la teoría de la acción comunicativa, es evidente que si el progreso técnico mismo se ha convertido en el elemento legitimador del dominio, entonces el pensamiento crítico ha de dirigir su mirada precisamente contra la *dirección* que ha tomado *dicho progreso*, contra su conversión en instrumento al servicio del dominio. Esto es lo que Marcuse denomina “cambio cualitativo” de la sociedad: la dirección del progreso científico-técnico, que en la sociedad tardocapitalista constituye «la fuerza productiva de las fuerzas productivas»⁴⁰³, orientado a la pacificación de la existencia, a la consecución de una vida organizada en torno a un «tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas». Esta reflexión no reivindica un abandono del progreso científico-técnico, sino su culminación dirigida por valores diferentes⁴⁰⁴. Por eso dice Marcuse que «la consumación de la realidad tecnológica» sería «lo racional para trascender la realidad tecnológica». Tal y como señala Adela Cortina, con esta suerte de “ciencia reconciliadora”, a la que Marcuse llama también “dominio liberador”, el proyecto científico-técnico «se haría cargo de sus valoraciones, que expondría como necesidades, y de sus fines, que traduciría en posibilidades técnicas»⁴⁰⁵.

Marcuse está apuntando sin duda a la posibilidad de definir un nuevo tipo de racionalidad allende las formas de dominio adoptadas en las sociedades capitalistas avanzadas. Con la posibilidad de establecer esta nueva forma de racionalidad, que aquí aparece ligada al concepto de “imaginación”, Marcuse se distancia en cierto modo del negativismo de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*: «es racional la imaginación que puede llegar a ser el a priori de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica y una vida sin temor»⁴⁰⁶. Sin embargo, esta posibilidad aparece sistemáticamente oscurecida por ese problemático postulado, típico de la Teoría Crítica a partir de 1940, según el cual la sociedad *en su totalidad* está atravesada por la conciencia unidimensional, o, como prefieren decir Adorno y Horkheimer, aparece como *sociedad administrada*. Tampoco Marcuse, con su nueva concepción de la técnica y su teoría de las pulsiones, logra contribuir al objetivo último de la Teoría Crítica –el “rescate” de la Ilustración–, sino que más bien termina por sucumbir a la aporía de una reificación total.

⁴⁰² *Ibidem*, 280.

⁴⁰³ Wellmer, A. “Comunicación y emancipación”. *Op. Cit.*, 31.

⁴⁰⁴ Este punto pone gran énfasis en el materialismo de Marcuse, que se expresa en una suerte de conversión de los valores en necesidades: las ideas de justicia, existencia pacificada o humanidad se tornan *verdaderas* sólo sobre la base de la *satisfacción de las necesidades materiales de la humanidad*. Como señala Cortina, el objetivo clave de los frankfurtianos pasa por «recuperar desde las condiciones materiales de existencia la razón compasiva». Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Op. Cit.*, 132-136.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 95.

⁴⁰⁶ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Op. Cit.*, 279.

El final de *El hombre unidimensional* no deja desde luego lugar a dudas sobre el pesimismo que impregna el pensamiento de Marcuse durante su último periodo. Ciertamente cercano al intento de Adorno de buscar las fuentes de la crítica *más allá del concepto*, es decir, en los recursos provenientes del arte, Marcuse comienza sus conclusiones con una afirmación sorprendente: «la sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastado con los aspectos fantásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional. [...] La verdadera cara de nuestro tiempo se muestra en las novelas de Samuel Beckett»⁴⁰⁷. Aunque sigue insistiendo en la consigna materialista según la cual el prerequisite para la emancipación social reside en la organización racional del sistema productivo, el diagnóstico de Marcuse deja entrever sin embargo una especie de tono de impotencia: «no importa que pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional de la totalidad y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas»⁴⁰⁸. Si en sus orígenes la Teoría Crítica de la sociedad podía localizar fuerzas reales subversivas *dentro* de la sociedad a la que se enfrentaba, dice Marcuse, en la actualidad ya no es posible demostrar la existencia de tales fuerzas. Aunque a su juicio esto no invalida la crítica social, sí la vuelve «incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica». En las vidas miserables de los “proscritos” y los “extraños”, en las formas de opresión de una vida administrada, no menos que en la persecución de los hombres por razones como la raza o el sexo, encuentra Marcuse la «necesidad más inmediata para poner fin a instituciones y condiciones intolerables». Su oposición al orden dado, dice, es revolucionaria «incluso si su conciencia no lo es». Pero el resultado final de esta *necesidad práctica* de poner fin a la injusticia, que tan poderosamente nos recuerda al último Horkheimer, ya no puede venir garantizado por las antiguas seguridades de la filosofía de la historia. Las últimas palabras de la obra constituyen sin duda uno de los testimonios más impresionantes del que, también sin duda, fue uno de los espíritus más fascinantes de la Escuela de Frankfurt:

La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”.

⁴⁰⁷ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Op. Cit.*, 276.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, 282.

CONCLUSIONES

Como habíamos indicado en la introducción a este capítulo, la correcta comprensión de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, y por lo tanto del giro lingüístico que tuvo lugar en el seno de la Teoría Crítica a partir de los años sesenta, exigía en primer lugar una exposición sistemática del marco teórico desde el cual pudo surgir –y por cierto, como aún veremos, como respuesta a la situación aporética que representaba *Dialéctica de la Ilustración*–. Esta exposición ha sido el cometido del presente capítulo. Su objetivo ha sido analizar en profundidad las bases normativas subyacentes a los primeros estadios de la Teoría Crítica de la sociedad.

En el primero de los subcapítulos expusimos una panorámica muy general destinada a dar cuenta de los tránsitos teóricos operados por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En lo que toca a la cuestión que a nosotros nos interesa, dicha panorámica anticipó las siguientes conclusiones: los fundamentos normativos en que se basó la Teoría Crítica durante su primera etapa –la que va desde la fundación del *Institut* en 1923 hasta finales de los años 30– coincidían en esencia con los criterios subyacentes a la filosofía de la historia materialista de Karl Marx, es decir, coincidían con los ideales ilustrados heredados de la Revolución Francesa –pleno desarrollo de las potencialidades humanas bajo una existencia libre–, que habían de ser realizados históricamente mediante la transformación del modo productivo. Tras el giro operado a comienzos de los años cuarenta, esta apelación normativa de tipo ilustrada se hizo mucho menos evidente, y la antigua crítica de la economía política se convirtió en una problemática autocrítica radical de la razón ilustrada. Después de 1941 se había perdido la confianza en los contenidos crítico-utópicos del pensamiento burgués. Tal y como señala Habermas, en este momento «estaba carcomido el núcleo racionalista de la teoría crítica que había confiado en poder distinguir, por la vía de una crítica inmanente de las formas del espíritu objetivo, “entre lo que el hombre y las cosas pueden ser y lo que de hecho son”»⁴⁰⁹. Esta senda sería continuada en la tercera de las etapas en que dividimos el pensamiento de la primera generación de la Escuela, es decir, la que va desde comienzos de los años cincuenta hasta la muerte de sus miembros. A fin de desarrollar esta tesis, los restantes tres subcapítulos han pretendido estudiar en detalle el pensamiento de algunas de las figuras fundamentales de la Teoría Crítica.

En el subcapítulo segundo se exploraron algunos de los elementos de la teoría marxiana de mayor importancia para la Escuela de Frankfurt, poniendo el acento en la crítica de la religión, la crítica de la economía política, la teoría de la evolución social o materialismo histórico y la crítica al derecho privado burgués. Si a través del primer elemento Marx superaba la crítica de la religión de los jóvenes hegelianos poniendo de relieve el carácter materialista de la contradicción de la que [la religión] surgía como consuelo, a través del segundo ofrecía un estudio sistemático del sistema productivo capitalista y de sus leyes inherentes. Sobre el estudio de estas leyes Marx pudo

⁴⁰⁹ Habermas, J. “La Escuela de Fráncfort en Nueva York”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos. Op. Cit.*, 374 [publicación original: “Max Horkheimer. Die Frankfurter Schule in New York”. En Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, 411-425].

formular, en tercer lugar, una teoría de la evolución social no limitada a la etapa capitalista, sino a la historia universal de la especie. Sobre la base de todo lo anterior expusimos en último lugar la crítica marxiana al derecho privado burgués, que jugaba el decisivo rol de una pionera crítica de las ideologías. Aunque la cuestión de los criterios normativos resulta extraordinariamente controvertida en el caso de Marx, es evidente al menos que cabe hacer una lectura normativista del joven Marx: es justamente en contraposición con la “esencia” humana, que en los *Manuscritos* significaba el conjunto de facultades y potencialidades universales del ser humano, que la realidad social puede ser evaluada y criticada, al modo de una *negación determinada* de lo dado. Hemos defendido que, por mucho que no aparezca en forma explícita, esta lectura normativista y no economicista puede extenderse también al resto de momentos de la teoría. El potencial de razón contenido en los ideales burgueses, pero desfigurado también por la ideología liberal, servía a Marx como punto de apoyo para una “crítica inmanente” de la sociedad existente. La libertad, como libertad con respecto a la naturaleza, era la condición de posibilidad del libre desarrollo de las potencialidades humanas.

El siguiente subcapítulo estuvo dedicado a un análisis de la evolución teórica del pensamiento de Horkheimer, que podía ser diseccionado en tres etapas. En la primera de ellas el sistema ideológico que estudiaba el marxismo clásico –ideología del libre mercado– se había transformado en una legitimación irracionalista del dominio, basada en instancias como la sangre, la raza o el pueblo. No obstante esta modificación, y por tanto la distinta forma de *encubrir* la opresión, las contradicciones materiales que estaban a la base de dicha opresión seguían siendo las mismas –separación entre fuerzas productivas y medios de producción–, por lo que la Teoría Crítica seguía la senda de la crítica de la economía política. En este sentido, podemos decir que durante sus primeros años la Escuela de Frankfurt hizo reposar la crítica social en los *mismos* criterios normativos que habían guiado a la crítica marxiana, esto es, en los ideales ilustrados, inmanentes a la sociedad burguesa, de una organización racional de la vida social.

Veámos que durante su segunda etapa Horkheimer, junto con Adorno, abandonaba la esperanza materialista de una realización de la razón en la historia, poniendo en su lugar una pesimista autocrítica radical de la razón. *Dialéctica de la Ilustración* partía de una *petitio principii* que resultaba muy significativa para nuestro objetivo de estudio: aunque la libertad no podía separarse del pensamiento ilustrado, este mismo pensamiento albergaba en germen las formas de opresión típicas de aquella época. Habíamos defendido la tesis de que la teoría dialéctica de la Ilustración, que era expresada en los términos de una crítica de la razón instrumental, no postulaba una alienación total del sujeto, de suerte que se presuponía todavía la posibilidad de un acceso a la idea de verdad. Pero si en este sentido Horkheimer conservaba aquella esperanza ilustrada de “introducir razón en el mundo”, los criterios normativos en que ahora apoyaba esta tarea no eran ya los ideales inmanentes a la sociedad burguesa, sino más bien una apelación negativa al triunfo de lo irracional y a la necesidad práctica de enfrentarse a ese triunfo. El autor recurría en esta etapa a ideas cuyo significado no quedaba del todo claro, tales como la “irreparabilidad” de la felicidad truncada de las víctimas, la “reconciliación con la naturaleza” o la “resurrección” del pasado oprimido.

Hemos defendido que durante la tercera etapa de su pensamiento Horkheimer se mantuvo más o menos en esta línea. La esperanza en una sociedad sin injusticia venía acompañada de un lúcido pesimismo con respecto al futuro de la individualidad en las llamadas sociedades de la administración total. Aunque la Teoría Crítica seguía comprometida con su negativa a adaptarse sin más a lo dado, las apelaciones materialistas a la revolución del modo productivo eran sustituidas por la urgente reivindicación de preservar la amenazada libertad del individuo. A estos motivos, que Horkheimer compartía con Adorno, y que apuntaban sin duda antes a la función crítico negativa que a la formulación positiva de la reconciliación, se sumaba todavía otro de reveladora importancia: la reivindicación de lo religioso como anhelo de un futuro de reconciliación bajo la forma de una solidaridad universal.

El último subcapítulo estuvo dedicado a analizar, nuevamente desde el punto de vista específico de la normatividad en que reposaba la crítica, los distintos momentos del pensamiento de Herbert Marcuse. A diferencia de Max Horkheimer, habíamos diferenciado cuatro fases fundamentales en su pensamiento. En primer lugar expusimos esa problemática tentativa de leer el materialismo histórico desde las categorías de la hermenéutica fenomenológica del Heidegger de *Ser y Tiempo*. Del conocimiento de la historicidad propia del ser social Marcuse hacía derivar la posibilidad de una acción radical transformadora. A la base de esta apelación a la acción radical se encontraba una curiosa forma de normatividad, que podemos denominar “antropológica”. En efecto, la acción radical estaba llamada a realizar un “existir propio” o “esencia humana verdadera”, en contraposición con la forma inauténtica de existencia propia de la sociedad capitalista desarrollada. Pero a diferencia de Heidegger, en Marcuse no era el *Dasein* individual quien debía realizar el acto de revocación, sino la totalidad de sujetos que comparten una situación histórica fundamental, es decir, la clase social. La proyección de una existencia social verdadera, como sociedad dedicada a satisfacer las necesidades existenciales de sus miembros, aparecía como *estándar* desde el cual emitir la crítica. Ahora bien, en semejante tarea Marcuse se servía de un análisis ontológico de las estructuras fundamentales del ser histórico, con lo cual terminaba por trascender, contrariamente a sus propias pretensiones, la dimensión de lo histórico-social concreto.

Justamente en este punto se daba el tránsito hacia la segunda etapa de su pensamiento. Después de abandonar el proyecto de un marxismo heideggeriano y acercarse a la Teoría Crítica de Max Horkheimer, Marcuse sustituyó la base analítico-existencial de su antropología normativa por las tesis antropológicas del joven Marx sobre el producto del trabajo como esencia humana enajenada. Esta segunda etapa coincide con lo que nosotros hemos denominado *primer periodo* en el pensamiento de Horkheimer. Marcuse contribuía a la configuración de una nueva teoría social crítica capaz de dar cuenta de las renovadas formas de ideología paralizadoras del progreso emancipatorio, que en este momento se consideraba aún inserto en el propio despliegue de las fuerzas productivas. Si en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” Marcuse trataba de apresar el origen de la nueva cosmovisión ideológica en el propio núcleo económico del liberalismo, en “El concepto de esencia” reivindicaba una comprensión dialéctico-materialista de la esencia, que confirmaba el

mencionado tránsito desde la antropología heideggeriana a la marxista. En otros artículos de la misma época, como “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” o “A propósito de la crítica del hedonismo”, Marcuse trataba de analizar el rol jugado por la interiorización del ideal en la cultura burguesa a la hora de legitimar ideológicamente el orden social existente. Era común a todos estos artículos el reconocimiento de ciertas verdades universalmente válidas, encarnadas en el núcleo de la cultura idealista, que habían de actuar como estándar normativo de la crítica materialista.

Esta apelación al momento de verdad del idealismo se vio confirmada durante la tercera etapa, que nosotros hemos localizado en la publicación de *Razón y revolución*. Marcuse procedía entonces a fundamentar filosóficamente la Teoría Crítica acudiendo a sus bases hegelianas. El carácter ciertamente *optimista*, fiel aún a la crítica de la economía política, contrasta poderosamente con la deriva que en la misma época tomaban Adorno y Horkheimer. A partir de una exposición de la reconstrucción marcusiana del pensamiento de Hegel pudimos observar cómo el autor encontraba encarnado en el idealismo absoluto un elemento claramente emancipador, en tanto hacía depender la verdad de lo real de su progresiva adecuación a lo racional. En esta consideración positiva del idealismo quedaban representados los criterios normativos *ilustrados* de la primera Teoría Crítica. Los paralelismos estructurales entre la filosofía hegeliana de la historia y el materialismo histórico se nos hicieron evidentes tan pronto como vimos que en ambos casos la estructura general de la historia se presentaba como un despliegue efectivo de potencialidades inherentes al orden social, potencialidades que operaban siempre bajo la forma de una negación de ese orden. La lectura normativa que Marcuse hacía de los conceptos de “inevitabilidad” y “necesidad” en la filosofía materialista de la historia, así como la asunción de *esa misma normatividad* en su propia teoría social, terminaba por confirmar nuestra tesis de partida: durante su tercera etapa, Marcuse siguió apoyando la crítica social en criterios normativos de tipo ilustrado.

Nuestra tesis ha sido que en sus últimos trabajos Marcuse abandonó esta esperanza ilustrada en la realización de la libertad, acercándose a las autocríticas de la razón iniciadas por Adorno y Horkheimer a comienzos de los años cuarenta. Si *Eros y civilización*, con el intento de *historizar* la opresión propia de la sociedad industrial, desprendía todavía un aire optimista, en la medida en que dejaba abierta la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura; *El hombre unidimensional*, que postulaba una suerte de “absorción” de las fuerzas negativas en la conciencia unidimensional de la sociedad capitalista avanzada, podía ser leído como una especie de culminación del giro pesimista que Horkheimer y Adorno iniciaron en 1944. Aunque con su tesis de la técnica como *proyecto* histórico-político Marcuse se sigue reservando la posibilidad de una sociedad emancipada, su postulación de la sociedad como sistema unidimensional le enfrenta a la aporía, a la que también tuvieron que hacer frente Adorno y Horkheimer, de reivindicar para sí mismo un lugar epistémicamente privilegiado desde el que poder formular la crítica. La difícil respuesta a esta cuestión conduce directamente a la reformulación comunicativa de los fundamentos normativos de la Teoría Crítica emprendida por Jürgen Habermas.

**CAPÍTULO III: EL JOVEN HABERMAS EN DIÁLOGO CON LA PRIMERA
GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT**

INTRODUCCIÓN

Una vez desarrollados tanto los conceptos fundamentales de la primera Teoría Crítica, como la evolución de dichos conceptos desde los tiempos de Marx hasta los últimos años sesenta, estamos en condiciones de analizar la relación interpretativa que el joven Habermas –el que va aproximadamente desde los artículos de *Teoría y praxis* hasta *Teoría de la acción comunicativa*– mantuvo con la tradición de la crítica de las ideologías. El hilo conductor que va de Marx hasta Habermas pasando por la primera Escuela de Frankfurt podemos anticiparlo en un par de frases que pueden quizás servir como foco desde el que leer este capítulo. A diferencia de Marx, la primera generación de la Escuela de Frankfurt ya no trataba de explicar las crisis del capitalismo, sino más bien las causas de esa sorprendente estabilidad que contradecía los pronósticos de Marx. Esto significa, como hemos visto en el capítulo anterior, que sus miembros se ocuparon preferentemente de investigar fenómenos superestructurales, sobre todo aquellas esferas de la cultura y la socialización que cumplían funciones ideológicas para la estabilización del sistema. Bajo este marco interpretativo, la irrupción de Habermas puede explicarse como sigue: tras el derrumbe del horizonte del fascismo y el estalinismo, en los que Adorno y Horkheimer vieron cumplido el fatal destino histórico de una razón instrumental autoaniquilada en tanto razón (*Vernunft*), Habermas prosiguió los análisis en términos superestructurales, si bien desplazó el acento para que surgiera el problema fundamental de la Teoría Crítica, es decir, el problema del criterio normativo de la crítica: no era posible desenmascarar a la sociedad como “totalidad negativa”, en forma de una crítica de las ideologías, «si en lo más íntimo de ella, junto con la violencia distorsionadora, no se reproduciese constantemente también la promesa de un acuerdo sin coacciones». «Esas últimas chispas de una razón casi apagada», dice Habermas en una entrevista de 1988, «las busqué yo en la solidaridad de una práctica cotidiana»⁴¹⁰.

Como Adorno, Marcuse, Horkheimer o el propio Marx, Habermas se sabe dentro de un paradigma que podemos denominar «dimensión crítico-social de la Ilustración». La razón (*Vernunft*), que para Habermas no es sino la facultad del “entendimiento universal”, posee igualmente la función de traer a lenguaje la negatividad, «presar nuestra voz a lo enmudecido por el dolor, traer razón a lo irracional». Inserto en el marco del marxismo occidental, Habermas se propone sin embargo sustituir la razón de las fuerzas productivas, con la que aún operaba la primera Teoría Crítica, por la «fuerza productiva de la comunicación»⁴¹¹.

Pero el objetivo de este capítulo no es todavía llevar a cabo una exposición sistemática del *resultado* de esta relación interpretativa entre el joven Habermas y la primera Teoría Crítica, es decir, una exposición de la teoría de la acción comunicativa – cosa que aún habremos de hacer en forma muy pormenorizada en el capítulo cuarto–,

⁴¹⁰ Entrevista de 1988 con Robert Maggiori para el diario *Libération*. Habermas, J. “Entrevista con Robert Maggiori”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 46-57 [publicación original: “Entretien avec Habermas de Robert Maggiori”. *Libération*, 30.6.1988, 29-36].

⁴¹¹ Habermas, J. “Entrevista con Hans Peter Krüger”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. *Op. Cit.*, 122 [publicación original: “Produktivkraft Kommunikation. Interview mit Hans Peter Krüger”. *Sinn und Form*, 41 (6), 1989, 1192-1206].

sino más bien realizar una reconstrucción del pensamiento de Habermas durante los años sesenta y setenta *desde el punto de vista* de esa relación interpretativa. Dicha reconstrucción permitirá detectar los primeros pasos dados por el joven Habermas en la dirección de una reformulación de los criterios normativos de la Teoría Crítica en términos de teoría de la comunicación, reformulación que, una vez más, sólo quedará sistematizada con la publicación en 1981 de *Teoría de la Acción Comunicativa*. Para emprender esta reconstrucción vamos a tratar de conectar cada uno de los autores tratados en el capítulo segundo con la incipiente teoría habermasiana. Exponer la ambivalente relación teórica que Habermas mantuvo con respecto a la teoría de la evolución social del materialismo histórico, la crítica de la razón instrumental o la crítica de la ideología del capitalismo tardío, entre otros temas, constituye un excelente filón para comprender en qué sentido Habermas parte de unos criterios normativos *que no son ya* los mismos que operaban en la vieja Teoría Crítica.

Al igual que el anterior, el presente capítulo quedará dividido en cuatro partes. Si en la primera de ellas expondremos una visión panorámica del tránsito fundamental que supone la irrupción de Habermas en el seno de la Teoría Crítica de la sociedad, en las siguientes se analizarán algunos debates específicos en los que dicho tránsito se ve particularmente bien reflejado. Con el objetivo de reconstruir las ideas de Habermas en el orden en que cronológicamente fueron apareciendo, nos veremos obligados a no seguir el orden de los subcapítulos del capítulo anterior –Marx, Horkheimer, Marcuse–. Comenzaremos pues con el estudio epistemológico que el Habermas de comienzos de los años sesenta llevó a cabo en forma de una teoría sobre los intereses del conocimiento, teoría en la que pueden rastrearse sin dificultad las conexiones con la idea original del primer Horkheimer sobre la necesidad de comprender reflexivamente la dependencia de toda teoría con respecto al contexto social del que surge. Tras ello nos dedicaremos a la lectura habermasiana de la “tesis tecnocrática” y su comprensión de las formas ideológicas del capitalismo tardío, que podemos rastrear en algunas apropiaciones del último Marcuse emprendidas en los textos de finales de los sesenta y comienzos de los setenta. En último lugar trataremos de dar cuenta de la teoría de la evolución social habermasiana, que sólo quedó sistematizada en la reconstrucción del materialismo histórico de Marx llevada a cabo a mediados de los años setenta.

Sólo tras la realización de estos análisis quedará concluida la parte primera de nuestro trabajo, y sólo tras ello nos será dable apresar, al modo de una reconstrucción sistemática, el núcleo mismo de la Teoría Crítica habermasiana, a saber, una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la sociedad estructurada en dos niveles –a la vez como sistema y como mundo de la vida–. La teoría de la acción comunicativa no puede ser comprendida en toda su amplitud si no se entienden primero los problemas ante los cuales pretendió ser una salida. La exposición de estos problemas ha sido abordada en el capítulo anterior, y lo será especialmente en el presente; la exposición de la teoría que pretende resolverlos, y el análisis de sus productos teóricos ulteriores –una teoría consensual de la verdad, una teoría moral universalista y una teoría normativa de la democracia–, conformarán por su parte los contenidos de los capítulos cuarto y quinto del trabajo, respectivamente.

3.1. DE LA PRIMERA A LA SEGUNDA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: APORÍAS DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Dado que el proyecto habermasiano surge como un intento de superar las aporías en que se vio envuelta la Teoría Crítica tras su giro hacia la autocrítica de la razón, la exposición del tránsito general que se produce en la Teoría Crítica con sus primeras obras tiene que comenzar haciendo explícitas esas aporías. Tras ubicar lo más precisamente posible el lugar que ocupa el paradigma de la crítica de la razón instrumental en eso que Habermas ha llamado “el discurso filosófico de la modernidad”, reconstruiremos por tanto el significado de esas aporías. Tras esto, y en tercer lugar, trataremos de hacer surgir de esta situación aporética el cambio de paradigma exigido por Habermas –desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje–. Estas tres tareas conseguirán presentar un esbozo muy preliminar del marco general en que se mueve la Teoría Crítica de Habermas con respecto a la Teoría Crítica anterior. Antes de ello, no obstante, resultaría interesante recuperar el hilo histórico de la argumentación exactamente en el punto en que lo habíamos dejado en la introducción al capítulo anterior, a fin de exponer los cambios sociales –y el nuevo *tipo* de conflictos sociales que aparece como consecuencia de estos cambios– producidos en lo que nosotros hemos denominado “tercera etapa” de la primera Teoría Crítica⁴¹².

3.1.1. Nuevos conflictos sociales

Si recordamos lo dicho en aquella introducción, el recorrido teórico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt había comenzado con una revisión, acorde al momento histórico de los años treinta, de la teoría marxiana. Esta revisión, que trataba de dar cuenta del incumplimiento de los acontecimientos predichos por Marx, conservaba todavía el carácter materialista de una crítica de la economía política. Tras los sucesos producidos en Europa a comienzos de los años cuarenta, esta investigación de tipo empírico-interdisciplinar había dado lugar a una reflexión más bien especulativa sobre la paradoja de la racionalización occidental, que Horkheimer y Adorno apresaban bajo los rótulos de “dialéctica de la Ilustración” y “crítica de la razón instrumental”. La perseverancia en este modelo teórico de una “sociedad totalmente administrada” hasta el final mismo de la vida de los grandes teóricos del *Institut*, no menos que su imposibilidad de salir de la paradójica situación de una crítica radical de la razón que devenía autorreferencial, había despertado las sospechas de aquellos que, como Jürgen Habermas, Claus Offe o Helmut Dubiel, se negaban a comprender la realidad del capitalismo tardío de posguerra con el aparato conceptual de la teoría del fascismo. En el contexto de una Europa democratizada y regida por los principios del keynesianismo

⁴¹² Otras aproximaciones interesantes al nuevo tipo de conflictos aparecidos con el capitalismo organizado, así como a la nueva modulación que había de adquirir la Teoría Crítica a partir de los años sesenta, se pueden encontrar en: Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, Cap. XII [publicación original: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985]; Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.*, 154-157; Dubiel, H. *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. *Op. Cit.*, 88-95; Offe, C. *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektive*. Frankfurt, 1984.

y el Estado social, los conflictos se alejaban progresivamente lo mismo del ámbito de las represiones políticas del autoritarismo estatal que del ámbito de la reproducción material de la sociedad. La emancipación proyectada por los hijos de esta nueva Modernidad había de tener más el carácter moral-político de una comunicación democrática libre de restricciones que el de una supresión de la miseria económica, y la opresión a que se referían, más la forma de un *diálogo reprimido* y una *colonización* del mundo de la vida por imperativos sistémicos que la de la pura extracción de plusvalía – teoría de la explotación de Marx– o la coerción inmediatamente político-social –teoría del fascismo y crítica de la industria cultural de los primeros frankfurtianos–.

Desde el punto de vista de la tesis sobre la colonización interna, que por supuesto habremos de explicar en profundidad en el capítulo cuarto, Jürgen Habermas hace un interesante recorrido por algunos de los nuevos conflictos aparecidos en el seno del capitalismo domesticado por el Estado. Tal y como lo ha expresado con gran claridad Anthony Giddens, «los nuevos conflictos, y los movimientos sociales asociados, se derivan de los problemas que pueden resolverse sólo reconquistando el mundo vital por medio de la razón comunicativa»⁴¹³. La teoría de la acción comunicativa concibe la sociedad al mismo tiempo como sistema dirigido a la autoconservación y como mundo de la vida entendido como horizonte de significados compartidos en que los agentes coordinan sus acciones a través del entendimiento⁴¹⁴. Según la tesis de la colonización interna, las estructuras comunicativas del mundo de la vida colisionaron con los imperativos sistémicos impuestos por los subsistemas económico y administrativo tan pronto como tales imperativos *sustituyeron*, dentro del mundo de la vida, el medio “entendimiento lingüístico” por los medios “dinero” y “poder” como forma típica de coordinación de las acciones. La consecuencia de esta colonización, que a juicio de Habermas aparece en forma preeminente con el capitalismo desarrollado y sus tendencias a la juridificación, es una deformación de las estructuras de la intersubjetividad que tiene ya muy poco que ver con el tradicional conflicto de clases, sencillamente porque afecta a la *totalidad* de agentes que habitan un mundo de la vida. Los “potenciales de protesta” surgidos en este contexto provienen por tanto de un ámbito distinto al de la distribución de la riqueza socialmente producida:

Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias. [...] No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones concernientes a la gramática de las formas de vida⁴¹⁵.

⁴¹³ Giddens, A. “¿Razón sin revolución? La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas”. En Giddens, A. *et. al. Habermas y la modernidad. Op. Cit.*, 177.

⁴¹⁴ Una esclarecedora explicación de los conceptos de “sistema”, “mundo de la vida” y “colonización” se encuentra en Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía. Op. Cit.*, 124-129.

⁴¹⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010, 928 y 929 [publicación original: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, 2 vol]. Aunque todos estos “potenciales de protesta” tienen en común la reacción frente a un crecimiento sistémico que erosiona

Lo que desde 1945 había constituido el *instrumento* para la resolución de los conflictos distributivos surgidos en el subsistema económico, es decir, el Estado intervencionista, deviene ahora, sin eliminar del todo estos conflictos relativos a la justicia social, *fuentes* de nuevos problemas, a saber, los derivados de una planificación administrativa de la existencia. Sólo en este momento se torna cristalina la necesidad de diferenciar entre problemas de regulación sistémica y problemas de integración social, es decir, entre aquellas perturbaciones que hacen referencia a la reproducción material de la sociedad y aquellas patologías que sólo pueden apresarse desde el punto de vista del participante en un mundo de la vida⁴¹⁶. Aunque algunos de los conflictos típicos de la sociedad capitalista desarrollada son muy claramente susceptibles de una lectura en términos de “erosión” del mundo de la vida –ejemplos manifiestos de esto serían las reivindicaciones del movimiento ecologista, las resistencias pacifistas ante los incontrolados progresos en materia de técnica militar o los «insoportables imperativos del sistema de ocupaciones»–, da la impresión de que a muchos otros, por cierto de no menor importancia, sólo muy forzosamente se les puede endosar el modelo habermasiano –piénsese por ejemplo en los movimientos feminista y LGTBI, cuyas reivindicaciones parecen poder ser aprehendidas más adecuadamente recurriendo a la idea de un mundo de la vida *todavía* no suficientemente “lingüístico”, es decir, todavía no desprendido totalmente de una justificación de tipo sagrada de determinadas normas de conducta–.

Sea como fuere, en las sociedades del capitalismo tardío democrático de los años setenta era muy evidente que el concepto de explotación en el sentido que Marx le había dado, donde pobreza y dominación sencillamente coincidían, ya no resultaba operativo para describir la realidad. Por decirlo en los términos que utilizaba Habermas en sus *Perfiles filosófico-políticos*, a partir de los años cincuenta y sesenta ya se había aprendido a diferenciar entre “hambre” y “represión”: «las privaciones a las que se puede hacer frente con un aumento del bienestar son distintas de aquéllas a las que sólo se puede remediar no con un crecimiento de la riqueza social, sino de la libertad»⁴¹⁷. La teoría crítica habermasiana ya no está por tanto encaminada a desvelar la ideología legitimadora de un dominio *mediatamente económico* (Marx), ni de la represión *inmediatamente política* de una sociedad hermética y totalizante (Marcuse, Adorno y Horkheimer), sino más bien de un tipo de represión, por así decirlo, *sólo mediatamente política*, que Habermas describe en términos de una “comunicación sistemáticamente distorsionada”, de una conciencia crecientemente tecnocrática y de un privatismo civil

estructuras del mundo de la vida, Habermas se cuida de diferenciar entre aquellos que poseen un carácter emancipador y aquellos que poseen un carácter defensivo –ya sea en forma conservadora o progresista–.

⁴¹⁶ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. *Op. Cit.*, 428 y ss.

⁴¹⁷ Habermas, J. “Crítica concienciadora o crítica salvadora”. *Op. Cit.*, 328. En un sentido similar, el hecho de que en las nuevas sociedades las características de “explotación” y “necesidad económica” no coincidan sin más en una clase determinada –el proletariado–, es decir, el hecho de que existan, por una parte, asalariados en situaciones económicas no miserables, y por otra sujetos víctimas de la necesidad económica *que no forman parte* del conjunto de los productores, plantea un interesante reto a la vieja conciencia socialista, a saber, el de defender la redistribución de recursos *también* entre aquellos *que no se han ganado* el derecho del producto del trabajo.

basado en el bienestarismo⁴¹⁸. Es preciso destacar que los viejos miembros del *Institut*, incluso en su temprano proyecto de Teoría Crítica, habían tomado conciencia de esta triple modificación de las estructuras del dominio. En “Autoridad y familia”, de 1936, Max Horkheimer diferenciaba entre la coacción inmediatamente física de las sociedades premodernas, la coacción en términos de “interiorización” de la amenaza de hambre y miseria, propia del mundo liberal-burgués, y la forma en que con el desarrollo del capitalismo industrial se producía tanto una “suavización” de la crueldad necesaria para mantener la sociedad dada, como una sustitución de dicha crueldad por su “contrario positivo”, a saber, por la perspectiva de recompensa⁴¹⁹.

En este tercer contexto, que es del que Habermas está hablando, la acción práctico-emancipadora había de descansar, como dice Wellmer, sobre la «necesidad práctica de estimular la supresión de la represión en condiciones de represión»⁴²⁰, lo cual pasaba fundamentalmente por una modificación de las instituciones democráticas. Los procesos ilustrativos, es decir, la crítica ideológica, adquirirían para el Habermas de los años setenta el decisivo papel de una «demolición de legitimidades aparentes en la perpetuación de relaciones de poder y de procedimientos no democráticos»⁴²¹. Por supuesto que ello no significa que Habermas olvidara *ideológicamente* los aspectos relativos a la emancipación económica, que todavía habían de cumplir un papel central. El intento de reformular el “contenido normativo de la modernidad” en términos de una teoría de la intersubjetividad no puede quedar desconectado sin más de la genuina preocupación que ocupó a la filosofía de la praxis, por mucho que las tradiciones republicana y socialista no siempre hayan avanzado por las mismas vías⁴²². Aunque Habermas reserva al mundo de la vida y su práctica comunicativa el lugar clave para la conformación lingüística de conciencias colectivas, y aunque este «centro de autoentendimiento» de la sociedad, donde de alguna forma las sociedades complejas «pueden distanciarse normativamente de sí mismas», no basta para una «actuación de la sociedad en su conjunto sobre sí misma» –al contrario de lo que Marx había creído–, lo cierto es que Habermas cree necesario dotar a los impulsos radical-democráticos del mundo de la vida de fuerza subversiva con respecto a los sistemas funcionales⁴²³.

⁴¹⁸ Habermas reconoce haber heredado esta decisiva distinción entre bienestar y libertad del Ernst Bloch de *Derecho natural y dignidad humana*. Véase Bloch, E. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Aguilar, 1980. Asimismo, ve en Hannah Arendt otra precursora de la diferencia entre la «eliminación técnico-económica de la miseria» y el «aseguramiento práctico-político de la libertad pública»; véase Arendt, H. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza, 2009. En último lugar, remarca también el mérito de Benjamin al haber descubierto un tercer momento en el concepto de explotación, a saber, la noción de “fracaso”. El ideal emancipatorio en relación con esta noción ya no sería ni la erradicación del hambre ni la auténtica libertad política, sino la felicidad, que Benjamin llama “iluminación profana”. Esta iluminación ha de emanar de “potenciales semánticos” alternativos, entre los que se encuentran el arte y la religión.

⁴¹⁹ Horkheimer, M. “Autoridad y familia”. *Op. Cit.*, 86. En los ensayos de los años sesenta esta distinción entre “logros materiales” y “libertad política” es ya totalmente evidente. Véase Horkheimer, M. “Sobre el concepto de libertad”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. *Op. Cit.*, 16 y 17.

⁴²⁰ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.*, 138.

⁴²¹ *Ibidem*, 138, 139.

⁴²² Axel Honneth ha analizado esta difícil relación en su última obra. Véase Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus*. *Op. Cit.*

⁴²³ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. *Op. Cit.*, 428, 429.

Estos contenidos “socialistas” de la teoría habermasiana, que se harán mucho más evidentes conforme la globalización vaya poniendo contra las cuerdas al Estado-nación como instrumento para compensar los desequilibrios de la economía, pueden observarse en casos como la ininterrumpida defensa habermasiana del Estado social en contra del *sí* neoconservador a la autorregulación económica, o en las críticas a la concepción aristotélica de Hannah Arendt, a la que acusa explícitamente de pretender una institucionalización de la libertad pública completamente muda ante la miseria social⁴²⁴. Pese a ello, Habermas cree localizar la ideología propia de ese período al que se ha denominado “Edad de Oro” en una sociedad capitalista capaz de «conciliar la represión con el bienestar, es decir, de satisfacer las demandas que se hacen al sistema económico sin necesidad de satisfacer las demandas genuinamente políticas»⁴²⁵. Naturalmente que esto implica también un nuevo concepto de sociedad emancipada, que la teoría ha de anticipar normativamente partiendo del análisis de la situación histórico-social en que se ubica. Habermas cree descubrir este modelo en la idea de una convivencia humana dialogante y no coercitiva, en una comunidad universal de comunicación transida por los procedimientos de formación discursiva de la voluntad común, que actúan ahora como garantía del vínculo social de cada sujeto con todos los demás. Como en toda formulación de la Teoría Crítica, también en esta, por así decir, *idea formal del socialismo* la verificación exige una aceptación de aquéllos que «en su nombre hablan y actúan» (Horkheimer), de manera tal que «sólo puede probar su validez mediante la praxis social acertada que elimine un sector de carencia concreta de libertad»⁴²⁶.

Así modificada la línea general en que se mueven los nuevos conflictos, el tipo de tareas que debía asumir la Teoría Crítica de la sociedad había de sufrir igualmente una mutación. Una Teoría Crítica adecuada al presente debía contemplar al mismo tiempo los procesos de racionalización del mundo de la vida, los procesos de aumento de complejidad de los subsistemas económico y administrativo, y la naturaleza efectivamente paradójica de la relación entre ambos procesos. En el intento habermasiano por retornar, más allá de las especulaciones filosóficas de *Dialéctica de la Ilustración*, a ese ideal interdisciplinar con el que la primera Teoría Crítica había tratado de apropiarse los avances de las ciencias sociales empíricas ha visto Richard Bernstein un gesto similar al operado por Marx, pues efectivamente «existía el problema real de que la Teoría Crítica pudiera “retroceder” al tipo de “criticismo crítico” que Marx atacó vigorosamente al alejarse de los jóvenes hegelianos para poder dar cuenta de un modo más empírico de la economía política»⁴²⁷. Pero para comprender en qué sentido Habermas quiere saltar más allá de la *Dialéctica de la Ilustración* y retornar al ideal interdisciplinar de la vieja Teoría Crítica, hemos de ubicar primero el lugar que ocupa esa autocrítica de la razón en el contexto del *discurso filosófico de la modernidad*.

⁴²⁴ Véase Habermas, J. “El concepto de poder de Hannah Arendt”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Op. Cit., 215, 216 [publicación original: “Hannah Arendts Begriff der Macht”. *Merkur*, 30 (342), 1976].

⁴²⁵ Habermas, J. “Crítica concienciadora o crítica salvadora”. Op. Cit., 329.

⁴²⁶ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Op. Cit., 44.

⁴²⁷ Bernstein, R. “Introducción”. En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Op. Cit., 523.

3.1.2. La crítica de la razón instrumental como discurso filosófico de la Modernidad

En su obra de 1985 *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas intenta reconstruir aquella heterogénea línea de pensamiento filosófico que hace de la Modernidad *en sí misma* un tema problemático de análisis, es decir, un *problema* específico de la filosofía. Esta tradición de una modernidad autorreflexiva arranca con Hegel, continúa con los jóvenes hegelianos y los hegelianos de derechas, y a través de Nietzsche, Heidegger y Bataille conecta con la filosofía posmoderna de Derrida y Foucault. La autocrítica radical de la razón emprendida en *Dialéctica de la Ilustración* constituye para Habermas uno más de estos momentos en que la Modernidad se hizo autorreflexiva.

A juicio de Habermas, el punto de partida de todos estos análisis se encuentra en la problemática situación en que el pensamiento filosófico se vio envuelto tras la destrucción ilustrada de las fuentes tradicionales –religioso-metafísicas– de normatividad: con la Ilustración, y con el pensamiento moderno que alcanza su máxima pureza en Kant, «la Modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*»⁴²⁸. Con el triunfo de la subjetividad moderna, a cuya constitución contribuyeron de forma incomparable tanto el sujeto luterano –«aquí estoy, no puedo actuar de otra manera»–, que en la espectacular figura de Soren Kierkegaard mostraba la absoluta soledad e insustituibilidad de la decisión existencial⁴²⁹, como el sujeto cartesiano, radicalmente vuelto sobre sí mismo para redescubrir en su duda absoluta lo único cierto⁴³⁰; con este triunfo, decimos, los antiguos asideros suprasubjetivos perdieron su vigor. Tras el monumental intento hegeliano de un «cercioramiento autocrítico de la Modernidad» en términos de progresiva autoconciencia de los productos históricos en que el Espíritu va quedando extrañado, los filósofos que le siguieron abandonaron las pretensiones del idealismo absoluto y se limitaron a adoptar conceptos más modestos de razón. Todas las autocomprensiones de la Modernidad realizadas después de Hegel tienen en común, a juicio de Habermas, dos cosas fundamentales: la intuición de que los procesos de Ilustración contienen una «importante dimensión ilusiva», y la tesis de que «los rasgos autoritarios de una Ilustración caracterizada por unas miras un tanto estrechas tienen su origen en el principio de autoconciencia o de subjetividad», en tanto este principio desembocaba en procesos de objetivación. Pero si ésta es la acusación que comparten autores tan heterogéneos entre sí como Marx, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault, Adorno, Horkheimer o Derrida, y si el objetivo de todos ellos pasaba en último término por “desenmascarar” esta razón dominadora, lo que diferenció los distintos proyectos fueron las estrategias escogidas para realizar este objetivo, así como los criterios normativos –o la ausencia de ellos– en que tales estrategias se fundamentaron.

⁴²⁸ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit., 18.

⁴²⁹ Para esto véase Kierkegaard, S. *Post-scriptum: no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*. Salamanca, Sígueme, 2010. Un estudio sobre la relevancia de Kierkegaard para la Modernidad se encuentra en Herrera, A. “La clara oscuridad de Kierkegaard para el pensamiento moderno”. *Quaderns de Filosofia*, 1 (2), 2014, 35-53.

⁴³⁰ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza, 2011.

Habermas considera posible clasificar estas autocríticas posthegelianas de la Modernidad en tres grupos diferentes. En primer lugar, la salida de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda, que continúan el impulso hegeliano de apresar dialécticamente un proceso de modernización «en discordia consigo misma». En este intento se trata de realizar en el mundo el potencial históricamente acumulado de racionalidad, potencial que ha sido patológicamente paralizado por una comprensión estrecha del concepto de libertad. En segundo lugar, la salida de los hegelianos de derechas –más tarde resurgidos bajo la bandera del neoconservadurismo–, que «se abandonan acríticamente a la avasalladora dinámica de la modernidad social [...], reduciendo de nuevo la razón a entendimiento, la racionalidad a racionalidad con arreglo a fines», y confiando en la sustancia del Estado y la religión como poderes compensatorios del desasosegante mundo burgués. En tercer lugar, la salida de los jóvenes conservadores, que conectan con Nietzsche para radicalizar la crítica de la razón como desnudo ejercicio del poder⁴³¹.

Los jóvenes hegelianos, o hegelianos de izquierda, reclamaron el peso de la existencia real y sus contradicciones concretas frente al concepto hegeliano de una realidad ya reconciliada consigo misma. Pero pese a esta crítica, que puede verse en autores tan diferentes entre sí como son Kierkegaard, Feuerbach, Marx o Bauer, todos ellos seguían confiando, igual que Hegel, en una relación nuclear entre Modernidad y racionalidad, y ello «a partir de la premisa de que las evoluciones históricas llevan entretejidos procesos transubjetivos de aprendizaje y desaprendizaje que se engranan entre sí»⁴³². Como es sabido, esta prosecución del proyecto hegeliano en términos de filosofía de la praxis fue realizada de una forma particularmente profunda por Karl Marx. Siguiendo el “modelo expresivista” del que Charles Taylor habla en su monumental libro *Hegel*⁴³³, el Marx de los *Manuscritos* describía el ciclo normal del trabajo como objetivación de las *fuerzas esenciales* del hombre en un producto y posterior reapropiación de lo así producido. Bajo este modelo, que más tarde sería abandonado por el propio Marx, el proceso de producción e intercambio capitalista basado en las categorías de “trabajo abstracto” y “valor de cambio” aparecía como explotación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, como apropiación privada del trabajo socialmente producido, y por lo tanto como aquella ruptura de la totalidad ética de la que Hegel hablaba, pero que sólo ahora podía quedar descrita en términos materialistas. Al auspicio de su teoría del valor, y relejendo materialistamente el concepto idealista de praxis, Marx había concebido la praxis auténtica como trabajo no alienado, como reapropiación de la esencia enajenada en los productos del trabajo. La reconciliación dejaba de ser una idea «en la cabeza del filósofo» para tomar existencia real, para devenir auténtica posibilidad de la actividad crítico-revolucionaria surgida dialécticamente del propio estado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Habermas considera que con esta estrategia Marx se vio enredado en las mismas dificultades categoriales a que tuvo que enfrentarse Hegel, pues «la filosofía de la praxis

⁴³¹ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 60, 61, 74-79.

⁴³² *Ibidem*, 74.

⁴³³ Taylor, Ch. *Hegel*. Barcelona, Anthropos, 2010.

no ofrece medios con que pensar el trabajo muerto como intersubjetividad mediatizada, como intersubjetividad *entumecida y paralizada*». Aunque la razón ya no refiere al sujeto cognoscente, sino al sujeto productor, Marx no lograba traspasar los límites de la filosofía del sujeto⁴³⁴: «en las relaciones entre un actor y un mundo de objetos perceptibles y manipulables sólo se puede hacer valer una racionalidad cognitivo-instrumental; pero lo que no puede caber en tal racionalidad con arreglo a fines es el poder unificador de la razón»⁴³⁵. Como veremos más adelante, este «poder unificador de la razón» es el que Habermas quiere restaurar con su concepto de racionalidad comunicativa, en el que quedan aunados, a través de las estructuras de los actos de habla a que van anejas pretensiones de validez susceptibles de crítica, los escindidos momentos de la razón cognitiva, práctica y expresiva. Según la visión crítica de Habermas, aunque Marx cuenta ciertamente con un ideal normativo de acuerdo con el cual juzgar la evolución de las sociedades, a saber, la proyección de una realización histórica de los ideales burgueses bajo el empuje del despliegue de las fuerzas productivas, no puede explicar «cómo se relaciona la evidente racionalidad de la actividad orientada a la consecución de fines [...] con la racionalidad de esa praxis social que se vislumbra en la imagen de una asociación de productores libres»⁴³⁶.

La respuesta de los principales hegelianos de derechas, entre los que destacan Rosenkranz y Oppenheim, al desafío de Marx fue una respuesta liberal, es decir, una reacción contra la tentativa jovenhegeliana de una desdiferenciación socialista de Estado y sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*)⁴³⁷. Ante la desigualitaria estructura de la sociedad civil, los hegelianos de derecha emitieron un diagnóstico de acrítica aceptación. El neoconservadurismo posterior de Hans Freyer o Joachim Ritter terminó por confirmar este “sí” a los procesos de modernización social –en el sentido que Max Weber daba a este concepto, como proceso de desdiferenciación de un mercado regulado por el valor de cambio y una administración burocrática–, al mismo tiempo que rechazaba los procesos de modernización cultural –universalismo moral, función subversiva del arte moderno–, reservando a los poderes tradicionales de la religión y el Estado las tareas de una compensación de los desgarros originados en el subsistema económico⁴³⁸.

⁴³⁴ Esta acusación de no haber logrado superar los límites de la filosofía del sujeto, y por tanto de no poder ofrecer un criterio normativo de racionalidad intersubjetiva en contraste con el cual emitir la crítica, la refiere Habermas a la totalidad de autores a que se enfrenta en *El discurso filosófico de la modernidad*.

⁴³⁵ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 86. En el próximo subcapítulo estudiaremos en detalle la crítica que emite Habermas contra esta reducción marxiana del concepto de “praxis” en términos de trabajo.

⁴³⁶ *Ibidem*, 87.

⁴³⁷ Para el caso de Marx, esta tentativa se encuentra recogida de una forma especialmente interesante en su discusión de 1843 con Bruno Bauer en torno a la cuestión judía. Véase Marx, K. “Sobre La cuestión judía”. En Marx, K. y Bauer, B. *La cuestión judía. Op. Cit.*

⁴³⁸ Una aproximación neoconservadora particularmente interesante a las contradicciones entre modernización cultural y social la representa Daniel Bell. En su obra de 1976 *Las contradicciones culturales del capitalismo* Bell hace ver en qué sentido los procesos de modernización cultural culminaron, durante los años sesenta, en una apología del hedonismo que terminaba por destruir precisamente los valores burgueses-puritanos que habían posibilitado el surgimiento del capitalismo. Véase Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977. Para el estudio del

Frente a estas dos salidas, cuya plausibilidad –o deseabilidad– se ha encargado de poner en duda la historia, Habermas expone la tercera vía, encarnada en la figura de Nietzsche, como aquella que trata de «hacer explotar el marco del racionalismo occidental en que aún se siguen moviendo los herederos, tanto del hegelianismo de izquierdas como del hegelianismo de derechas»⁴³⁹. El recorrido que inició esta irrupción, que a través de Heidegger y Bataille desemboca en el pensamiento posmoderno de Derrida y Foucault, constituye para Habermas «el auténtico desafío para el discurso de la Modernidad». Si tanto Hegel como sus discípulos de izquierdas y derechas habían asumido con orgullo [alguna de] las adquisiciones de la Modernidad, de suerte que los déficits de la Ilustración, la forma en que ésta terminaba por desgarrar las totalidades éticas previamente garantizadas por el poder unificante de la religión, sólo podían ser superados mediante una prosecución de la tradición ilustrada, Nietzsche es el primero que *niega* la posibilidad de extraer del propio concepto de razón la fuerza superadora de las contradicciones. Su estrategia pasa por reivindicar una «mitología renovada en términos estéticos»:

Con Nietzsche la crítica de la Modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad decentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de lo útil y de la moral⁴⁴⁰.

Es al arte, a esa «potencia creadora de sentido», a la que le corresponde el puesto de eso «otro de la razón». Nietzsche procede pues a una «crítica desenmascaradora de la razón, que se sitúa a sí misma fuera del horizonte de la razón»⁴⁴¹. Esta lectura de Nietzsche puede ser naturalmente puesta a su vez en duda. Jesús Conill ha propuesto una lectura diferente del significado de Nietzsche en la filosofía moderna. Rechazando la categoría de “otro de la razón” en favor de una comprensión multidimensional de la propia razón, Conill sitúa a Nietzsche en la misma línea crítica de Kant⁴⁴². La crítica de Habermas puede entrecerse, como es natural, en la propia forma en que expone la salida nietzscheana: la crítica total de las ideologías acaba por liquidar sus propios fundamentos, pues «los develamientos que Nietzsche lleva a efecto en términos de teoría del poder se ven atrapados en el dilema de una crítica a la razón, que al convertirse en total, se torna autorreferencial»⁴⁴³. Las dos estrategias que, a juicio de Habermas, practicó Nietzsche para salir de este atolladero, a saber, la estrategia de una ciencia histórica desenmascaradora de la razón como perversa voluntad de poder que,

neoconservadurismo desde el punto de vista de la Teoría Crítica resulta muy instructivo el trabajo de Helmut Dubiel. Véase Dubiel, H. *¿Qué es neoconservadurismo?* Barcelona, Anthropos, 1993. Una interesante discusión actual con el neoconservadurismo de Bell se encuentra en Noguera, A. y Herreras, E. *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI. Op. Cit.*

⁴³⁹ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.* 98.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, 122.

⁴⁴¹ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.* 124.

⁴⁴² Conill, J. *El poder de la mentira*. Madrid, Tecnos, 2007.

⁴⁴³ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 125.

por su parte, «escapa a la ilusión de la fe en la verdad», y la estrategia de una crítica a la metafísica que no se considera a sí misma filosófica; estas dos estrategias han dado lugar a dos importantes corrientes de pensamiento postnietzscheano: la primera la siguen autores como George Bataille o Michael Foucault; la segunda, Heidegger y Derrida. Tanto Heidegger como Bataille –el uno recurriendo a una suerte de mesianismo dionisiaco que pronostica el advenimiento del Ser como destino, el otro a través de un rastreo filosófico y antropológico por las huellas de un “poder originario”, de una “soberanía” entendida como erupción de elementos transgresores e improductivos contrarios a la razón⁴⁴⁴– practican una crítica radical de la razón, como razón objetivante y calculante centrada en el sujeto, que ya no quiere situarse en el paradigma de la propia razón. Ni la imagen heideggeriana del “olvido del Ser”, ni la metáfora utilizada por Bataille de una “parte maldita”, ni tampoco las productivas proyecciones que de estas figuras del pensamiento hicieron respectivamente Derrida y Foucault, logran solventar a juicio de Habermas los problemas de la filosofía del sujeto.

Habermas encuentra en la *Dialéctica de la Ilustración*, esa «ambigua tentativa por parte de Horkheimer y Adorno, de una dialéctica de la ilustración capaz de satisfacer la radical crítica nietzscheana a la razón»⁴⁴⁵, el último gran discurso filosófico de la Modernidad. Leyendo el diagnóstico que la Teoría Crítica hizo de la dialéctica de la Ilustración en relación con los dos grandes intentos inmediatamente anteriores de apresar *sociológicamente* el proceso de racionalización occidental –a saber, el de Karl Marx y el de Max Weber–, podemos decir, con Habermas, que mientras que para Marx la racionalización social significaba el despliegue técnico de las fuerzas productivas, y la revolución de las relaciones de producción *necesariamente* vinculada a dicho despliegue, para Weber este proceso operaba al modo de una instauración progresiva de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines (*zweckrational*) que constituyen la empresa capitalista y la administración burocrática moderna. Contando con ambos modelos, el Horkheimer y Adorno de *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*, no menos que el Marcuse de *El hombre unidimensional*, pudieron interpretar a Marx desde las categorías de teoría de la racionalidad aportadas por Weber:

Bajo el signo de una razón instrumental autonomizada, la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la dominación de clases, y las fuerzas productivas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. La “dialéctica de la Ilustración” elimina la ambivalencia que todavía había abrigado Weber frente a los procesos de racionalización e invierte de un plumazo la estimación positiva que Marx hacía de ellos. La ciencia y la técnica, que para Marx representaban un potencial inequívocamente emancipador, aparecen como medios de represión⁴⁴⁶.

Estos tres modelos compartían todavía una comprensión del proceso de modernización como proceso de racionalización en sentido instrumental-estratégico. Ahora bien, aunque los tres modelos podían apelar a algún estándar normativo que actuaba como trasfondo para la crítica –la «sociedad de productores libres», en Marx; los «ejemplos

⁴⁴⁴ Bataille, G. *La parte maldita*. Barcelona, Edhasa, 1974.

⁴⁴⁵ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit 134.

⁴⁴⁶ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Op. Cit., 184.

históricos de comportamiento éticamente racional», en Weber; y la «idea de un comercio y trato fraternales con una naturaleza rehabilitada», en Horkheimer y Adorno–, a juicio de Habermas ninguno de ellos utilizaba un concepto de acción lo suficientemente amplio como para poder dar cuenta correctamente del proceso de modernización occidental y de las patologías sociales asociadas a dicho proceso⁴⁴⁷.

3.1.3. Las aporías de la crítica de la razón instrumental

La comprensión de la sociedad en dos niveles –a la vez como sistema y como mundo de la vida–, es decir, la comprensión en que Habermas sustenta su Teoría Crítica de la sociedad, consigue apresar la racionalización occidental como un doble proceso de intensificación de la complejidad sistémica y de racionalización del mundo de la vida. En este doble proceso, el fenómeno de la racionalización del mundo de la vida ocupa un lugar evolutivamente trascendente con respecto al fenómeno del aumento de complejidad sistémica⁴⁴⁸, que sólo puede acontecer sobre la base de un mundo de la vida ya racionalizado –y por cierto, como aún veremos, *sustituyendo* al lenguaje por el *dinero* y el *poder* como formas de coordinación de la acción–. Pero como los dos subsistemas así constituidos, economía y administración, tienden a expandir sus imperativos sistémicos más allá de los ámbitos de acción formalmente organizados, Habermas puede apelar todavía, como Marx, Weber, Horkheimer y Adorno, y a diferencia del funcionalismo sistémico de Luhmann, al *carácter contradictorio* del proceso de racionalización occidental. Es decir, Habermas puede emitir su diagnóstico sin necesidad de renunciar al contenido crítico: «la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, en determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida»⁴⁴⁹.

Si Marx, en la forma normativa de una *crítica de la economía política*, había localizado este carácter contradictorio en los momentos en que «el proceso de acumulación socava el mundo de la vida de aquellos productores que sólo pueden ofrecer como mercancía su propia fuerza de trabajo»⁴⁵⁰, Weber diagnosticaba en forma más bien descriptiva la dialéctica de la modernización como proceso de sustitución de la racionalidad “con arreglo a valores” por una racionalidad “con arreglo a fines”⁴⁵¹,

⁴⁴⁷ A nuestro modo de ver, ha sido Albrecht Wellmer el que mejor ha apesado la significación concreta de Jürgen Habermas en la línea de pensamiento que va de Marx a Adorno pasando por Max Weber y Lukács. Véase Wellmer, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración”. En Giddens, A. *et. al. Habermas y la modernidad. Op. Cit.*, 65-110; “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica”. *Op. Cit.*

⁴⁴⁸ Esta tesis, que había sido ampliamente desarrollada por Habermas una década antes, supone evidentemente una modificación sustancial de las tesis del materialismo histórico.

⁴⁴⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 393.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. He aquí el origen de la “tesis de la colonización interna”, que aparece por vez primera en el Marx del *Manifiesto Comunista*, y que Habermas reformula monumentalmente en su *Teoría de la acción comunicativa*.

⁴⁵¹ La explicación de Weber resulta sumamente sutil en este punto: la racionalidad con arreglo a fines que se instaura en la primera Modernidad se basa a su vez en una racionalidad con arreglo a valores –a saber,

acompañando su diagnóstico por las tesis de la creciente burocratización, la pérdida de sentido y la pérdida de libertad en el mundo moderno. La recepción marxista-occidental –primero con Lukács y luego con Horkheimer, Adorno y Marcuse– de esta tesis weberiana conduce directamente a la crítica de la razón instrumental, y las aporías en que dicho modelo se ve envuelto constituyen para Habermas el momento exacto en que se puede «hacer saltar los límites de la filosofía de la conciencia»⁴⁵².

Tal y como ve perfectamente Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, el Horkheimer de *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración* había recogido las tesis weberianas de pérdida de sentido y libertad desde el punto de vista de la interpretación lukácsiana de la racionalización capitalista como cosificación de las relaciones interpersonales. Pero a diferencia de Lukács, la crítica de la razón instrumental localizaba el germen de la *dialéctica de la Ilustración* allende las formas modernas de producción capitalista, es decir, en la propia estructura de la relación [de dominio] que el hombre mantiene con la naturaleza: «Adorno y Horkheimer anclan el mecanismo causante de la cosificación de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo»⁴⁵³. El “férreo estuche” weberiano devenía ahora “sociedad totalmente administrada” en la que el ocaso del individuo, su limitarse a la mera adaptación a las exigencias de un sistema que se le aparecía como pseudonaturaleza, era total. La crítica de la razón instrumental era en este sentido una crítica de la cosificación. En el contexto de una sociedad cuyo progreso técnico-instrumental había perdido la función emancipadora que parecía serle inherente, la racionalización social entendida como racionalización cognitivo-instrumental tendía a la configuración de una totalidad falsa, de una sociedad ideológicamente integrada que había renunciado sin embargo a todo concepto enfático de razón objetiva. Justamente a explicar el contexto de una integración sistémica anuladora de toda fuerza subversiva contribuían la crítica de la industria cultural y la teoría del fascismo.

Desde el punto de vista de la lectura crítica desarrollada por Habermas⁴⁵⁴, la crítica de la razón instrumental aparecía envuelta por su parte en una serie de aporías que resultaban muy instructivas a la hora de «obtener *razones en favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad»⁴⁵⁵. La crítica de la Ilustración corría el riesgo, tal y como señala Juan José Sánchez, de *ontologizarse* y convertirse en una filosofía negativa de la historia cuya inflexible lógica habría anticipado a priori el fatal resultado del

la ética protestante–, que finalmente termina por destruir. Véase Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Alianza, 2001.

⁴⁵² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 394.

⁴⁵³ *Ibidem*, 431.

⁴⁵⁴ En una entrevista realizada por Honneth, Knödler-Bunte y A. Widmann, Habermas caracteriza los puntos débiles de la Teoría Crítica en tres ideas fundamentales: «fundamentos normativos», «concepto de verdad y relación con las ciencias» e «infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho». Véase Habermas, J. “Dialéctica de la racionalización”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. *Op. Cit.*, 137-176 [publicación original: Habermas, J. “Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann”. En Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, 167-208].

⁴⁵⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 417.

decurso histórico⁴⁵⁶. Con este cambio de rumbo, la Teoría Crítica se veía envuelta en la aporética imposibilidad, inherente a una autocrítica de la razón ilustrada, de esclarecer los fundamentos normativos en que ella misma se apoyaba. Aunque es evidente que la crítica de la razón instrumental no podía ser entendida, al modo de una crítica *premoderna*, como un intento por retornar a formas religioso-metafísicas de la razón objetiva, también es claro que Horkheimer y Adorno no pretendieron sin más, al modo de una crítica *posmoderna*, renunciar a todo concepto enfático, *normativo*, de racionalidad. La crítica de la razón instrumental se enfrentaba a la irónica tarea de someter a la razón subjetiva, cognitivo-instrumental, a una crítica total desde el punto de vista de una razón objetiva que se consideraba «irrevocablemente destruida»⁴⁵⁷.

El problema en que se veían enredados Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* suponía una vuelta de tuerca a esa carencia que Marx dejaba ver al no formular claramente un concepto de racionalidad allende la racionalidad propia del trabajo; o, dicho de otra forma, el problema seguía siendo, aunque de forma todavía mucho más radical, la imposibilidad de dar cuenta suficiente de los fundamentos normativos de la crítica.

Nunca se explicaron suficientemente los fundamentos normativos de la filosofía de la praxis. Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada –si la razón que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica? [...] En su *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno sólo pretendieron ya desarrollar esta aporía, pero no intentaron buscar un camino que los sacara de ella⁴⁵⁸.

La crítica total de las ideologías que, siguiendo a Nietzsche, emprendieron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* se quedaba sin nada a lo que poder apelar, una vez abandonadas las esperanzas en el contenido racional de la cultura burguesa al que todavía en los años treinta pudieron recurrir. En el contexto de una sociedad totalmente administrada, las fuerzas productivas «entran en una fatal simbiosis con las relaciones de producción a las que antaño se suponía debían hacer estallar»⁴⁵⁹. La sospecha de ideología dejaba de aplicarse únicamente, como en la crítica marxiana, a la «funcionalización irracional de los ideales burgueses» –es decir, al ámbito del *subsistema* económico–, para apuntar directamente al «potencial de razón de la propia cultura burguesa [–es decir, al ámbito del *mundo de la vida*–], afectando así a los fundamentos de una crítica ideológica que pretendiera poder proceder en términos inmanentes». Pero es de justicia destacar que esta cercanía al proyecto nietzscheano de ninguna manera suponía un abandono *total* de la tradición ilustrada que va de Kant a Marx pasando por Hegel: el gesto seguía siendo el del desenmascaramiento

⁴⁵⁶ Sánchez, J.J. “Introducción”. En Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Op. Cit., 26 y 27.

⁴⁵⁷ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 429.

⁴⁵⁸ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit., 89.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 148.

emancipador *desde un punto de vista aún no alienado*. «Ahora es la razón misma la que se hace sospechosa de una fatal confusión entre pretensiones de poder y pretensiones de validez, pero la sustanciación de tal sospecha viene todavía movida por una intención ilustradora». A esta denuncia de «conversión de la ilustración en totalitaria», que pretende operar sin embargo en el terreno mismo de la Ilustración, la acusa Habermas de incurrir en una *contradicción performativa*: al criticar la totalización de la racionalidad instrumental *en que consiste la Ilustración*, Adorno y Horkheimer se vieron obligados a recurrir a un impulso crítico que, en tanto impulso ilustrado, había sido declarado muerto.

Si en *Dialéctica de la Ilustración* todo conocimiento científico era considerado como el punto de partida de una constante auto-objetivación dominadora de la humanidad, entonces el propio diagnóstico formulado por Adorno y Horkheimer no podía formar parte del conocimiento propiamente científico. Tras semejante autoprohibición del pensamiento, los autores se vieron obligados a confiar únicamente en las funciones negativas de una autocrítica del pensamiento conceptual, autocrítica que alcanzará su forma más consecuente en la *Dialéctica Negativa* de Adorno. Naturalmente, esta pretensión de mera autocrítica de la razón no puede resultar satisfactoria para una Teoría Crítica que se sepa fundamentada en términos normativos. Axel Honneth ha resumido esta importante dificultad en la siguiente pregunta: «¿cómo puede [la Teoría Crítica] salirse de la coacción reflexiva de la racionalidad instrumental sin impulsar y reivindicar la pretensión de un conocimiento genuino?»⁴⁶⁰.

Dado que la Teoría Crítica, a riesgo de perder su propia razón de ser, no podía dejar vacío el lugar desde el cual aspirar aún a «rememorar la promesa de una situación social verdaderamente humana»⁴⁶¹ –lo que significa: dado que la Teoría Crítica, a diferencia del pensamiento posmoderno, se resistía a renunciar a la exigencia de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos; dado que *sabía* que la crítica contra la corrupción de todos los criterios racionales exigía mantener *al menos un criterio* sustraído a la corrupción–; pero dado que, por otro lado, ya había quedado desmentida tanto la dialéctica hegeliana como su esperanzada reformulación marxiana, Adorno y Horkheimer se vieron obligados a emprender el difícil camino de una búsqueda del impulso crítico *más allá del concepto*; o, como se suele decir en forma más bien críptica, «bajo las ruinas de la filosofía». La apelación a la “mímesis”, a esa «memoria que sigue el rastro de los movimientos de una naturaleza que se revuelve, que se irrita y protesta contra su instrumentalización», constituye un importante testimonio de la persistencia de Adorno y Horkheimer en la denuncia. Esta persistencia, este habitar todavía en el espíritu *ilustrado* de la “destrucción” del poder mítico, se veía de alguna forma impedida a sí misma por el postulado de una filosofía negativa de la historia que encontraba su fatal cumplimiento en la auto-objetivación sufrida por el sujeto del capitalismo posliberal:

⁴⁶⁰ Honneth, A. *Crítica del poder*. Op. Cit., 113.

⁴⁶¹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 430.

Esta filosofía de la historia ofrece una visión catastrófica de una relación entre espíritu y naturaleza, deformada hasta resultar irreconocible. Ahora bien, de deformación sólo se puede hablar si tácitamente se está concibiendo la relación originaria entre espíritu y naturaleza en términos tales que en ella la idea de verdad vaya asociada a la idea de una reconciliación universal⁴⁶².

En semejante intento explicativo Horkheimer y Adorno no podían sino limitarse a sugerir, sin explicar, este concepto de verdad, puesto que tal explicación requeriría «apoyarse en una razón anterior a la razón (que por hipótesis es instrumental desde el principio)». En este peculiar pesimismo que se niega a sí mismo, en esta crítica paradójica que sabe de su carácter paradójico, la fuerza liberadora que la racionalidad había perdido se veía compensada por una conmovedora resistencia a toda pérdida de esperanza. Y es en esta esperanza de «mantener abierta la perspectiva de esa “memoria de la naturaleza en el sujeto”» donde ve Habermas la “grandeza” de Adorno frente a Nietzsche, cuya crítica ya no se movía en el terreno de la razón, sino en el terreno del poder. Mientras que en eso que Habermas llama «modelo de la razón desgarrada» –la línea de pensamiento que va de Hegel a Adorno– lo otro de la razón instrumental, el todo desgarrado, «se hace valer en la violencia que como venganza desarrollan las reciprocidades destruidas y en la fatal causalidad que desarrollan los plexos de comunicación distorsionados», de suerte que «la práctica social solidaria representa el lugar de una razón históricamente situada»; en el modelo que Habermas denomina «de la exclusión» –el que arranca con Nietzsche y llega hasta Derrida pasando por Heidegger–, lo otro de la razón apela sencillamente, bajo las ambiguas categorías de “el Ser”, “lo heterogéneo” o “el poder”, a las fuerzas vitales de la naturaleza humana, a la fantasía, al éxtasis, a lo originario⁴⁶³. A diferencia de la tradición postmoderna que viene revitalizando a Nietzsche desde los años setenta, Adorno no renuncia sin más al discurso moderno, sino que, más bien al contrario, en su consecuente aferrarse a una dialéctica negativa que se niega a sí misma en tanto teoría con pretensión de verdad, «se mantiene leal a la idea de que contra las heridas de la Ilustración no hay remedio posible como no sea el de la misma Ilustración radicalizada»⁴⁶⁴.

En sus análisis sobre Foucault y Adorno, ciertamente más atentos a las especificidades del pensamiento foucaultiano que los análisis de Habermas, Axel Honneth ha reivindicado también esta fundamental diferencia entre ambas tradiciones. Mientras que en la teoría del poder de Foucault los sujetos son entendidos, en un análisis *casi ontológico*, como meros «seres formables y manipulables sin ofrecer

⁴⁶² *Ibidem*, 433.

⁴⁶³ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 365. La crítica que Habermas emprende en este punto contra la tradición posmoderna resulta realmente devastadora: «Mientras se siga hablando en términos narrativos de lo otro de la razón, cualquiera sea el nombre que se dé a ese otro; mientras ese “otro” heterogéneo al pensamiento discursivo siga apareciendo sin más precauciones como nombre en las exposiciones de historia de la filosofía y de la ciencia, los gestos de inocencia e ingenuidad no bastan a ocultar el hecho de que en realidad uno está quedando por debajo del nivel de crítica a la razón inaugurado por Kant».

⁴⁶⁴ Habermas, J. “Entrevista con la “New Left Review””. En Habermas, J. *Ensayos políticos. Op. Cit.*, 190 [publicación original: “A Philosophico-Political Profile, interview by P. Anderson, P. Dews”. *New Left Review*, 151 (5), 1985, 75-105].

resistencia»⁴⁶⁵, Adorno explica la alienación del sujeto como el resultado de un proceso *histórico* que culmina en el capitalismo posliberal. Adorno puede reivindicar todavía, frente a Foucault, la imagen de un “yo” no coaccionado, y por lo tanto la perspectiva normativa de una futura «reconciliación consigo mismo» en términos de “mímesis”.

Su teoría de la era moderna [la de Foucault] tiene que decaer finalmente en una versión reducida en términos de una teoría de sistemas, de la *Dialéctica de la Ilustración*: con la ecuanimidad positivista de un Niklas Luhmann, Foucault tiene que considerar un proceso objetivo de aumento de poder lo que Adorno todavía fue capaz de atacar con los recursos de una, sin duda problemática, filosofía de la historia⁴⁶⁶.

En otro trabajo sobre los diagnósticos postmodernos de las sociedades capitalistas avanzadas en términos de “disolución de lo social”, Honneth enfrenta las tesis de autores como Boudrillard o Lyotard con la crítica de la industria cultural contenida en *Dialéctica de la Ilustración*. En oposición a esta última, las teorías sociales postmodernas hacen una interpretación casi afirmativa de los fenómenos de la erosión del espacio de lo social: la desintegración de lo social aparece como condición de posibilidad de un concepto estético de libertad individual, naturalmente heredero de Nietzsche, que permite un despliegue libre de las peculiaridades individuales, de la *diferencia*. Aunque Honneth comparte el diagnóstico postmoderno del *fin de los metarrelatos*, es decir, la tesis según la cual las orientaciones axiológicas y los sistemas normativos universalistas enfrentan serios problemas de supervivencia en las condiciones de las sociedades altamente desarrolladas, se esfuerza por rechazar la *interpretación afirmativa* de esa tesis: «las teorías de la postmodernidad proveen [...] una interpretación falsa de procesos evolutivos correctamente descritos»⁴⁶⁷.

Sea como fuere, pese a esa “grandeza de Adorno”, que tanto Habermas como Honneth reivindican en calidad de herederos de la Escuela de Frankfurt, en la paradójica función de la categoría de la verdad *más allá de la razón* (“mímesis”) encontramos una aporía de la que la vieja Teoría Crítica ya no pudo escapar: «la paradoja en que se ve envuelta la crítica de la razón instrumental y que se resiste tenazmente incluso a la más dúctil dialéctica radica en que Horkheimer y Adorno tendrían que ser capaces de desarrollar una teoría de la mímesis, teoría que según sus propios conceptos es imposible»⁴⁶⁸. Habermas reconoce sin embargo que el concepto de “mímesis” provoca intencionadamente ciertas asociaciones interesantes para su propia teoría de la intersubjetividad —«nos trae a la memoria una relación entre personas en la que el autoextrañamiento por el que uno se identifica con el modelo del otro [...] no exige el abandono de la propia identidad, sino que permite que coexistan la dependencia y la

⁴⁶⁵ Honneth, A. “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la Modernidad”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 143 [publicación original: “Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne”. En Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. *Op. Cit.*, 73-92]. Durante los años ochenta y noventa Honneth dedicó múltiples estudios a la obra de Michael Foucault. Véase, además del texto citado, Honneth, A. *Crítica del poder*. *Op. Cit.*, cap. 4, 5 y 6; *Desintegración*. *Op. Cit.*, cap. 6.

⁴⁶⁶ Honneth, A. “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la Modernidad”. *Op. Cit.*, 147.

⁴⁶⁷ Honneth, A. *Desintegración*. *Op. Cit.*, 23.

⁴⁶⁸ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 436.

autonomía»⁴⁶⁹-. Con este vaporoso concepto Adorno y Horkheimer esbozaban la posibilidad de un acercamiento a la realidad en términos ni instrumentales ni conceptuales, pero, con todo, albergando todavía una función cognitiva. La obra de arte auténtica, a la que desde los tempranos textos de la *Zeitschrift* Adorno, Benjamin, Löwenthal y Marcuse habían otorgado una función emancipadora, constituye por lo demás el paradigma de este acercamiento no dominador.

Ahora bien, la mimesis no aparece cortada bajo el modelo de una racionalidad intersubjetiva, sino bajo la forma, típica de la filosofía del sujeto, de una relación sujeto-objeto. En este sentido «la crítica de la razón tiene que limitarse a denunciar como tacha aquello que, sin embargo, no puede explicar en su carácter de tal»⁴⁷⁰, y no puede hacerlo porque no está capacitada para echar mano de un concepto de racionalidad allende la razón alienada elevada a totalidad. Esta denuncia incapaz de explicarse a sí misma encuentra en la *Dialéctica Negativa* de Adorno su más consecuente producto teórico. Adorno termina por «circunscribir aquello que discursivamente no puede exponerse», hasta que finalmente, en su *Teoría Estética*, las competencias del conocimiento quedan definitivamente cedidas al arte de vanguardia: «lo único que la crítica puede hacer ya es señalar en una especie de perseverante ejercicio de sí misma por qué esa facultad mimética escapa a la teoría y encuentra tanto asilo en las obras más avanzadas del arte moderno»⁴⁷¹. En un gesto extraordinariamente sorprendente dentro del marxismo, Adorno traspasa al artista moderno las funciones normativas que otrora residían en el proletariado, de suerte tal que la Teoría Crítica queda reducida, como ha señalado Axel Honneth, a la «forma reflexiva de la pretensión redentora inherente a la obra de arte»⁴⁷².

Si se lleva hasta el extremo el significado de esta sorprendente versión de la Teoría Crítica, entonces también el interés por la emancipación, la definición del concepto de verdad de acuerdo con el cual la sociedad administrada *puede ser identificada y criticada en tanto tal*, «queda encapsulada en la relación comunicativa, patológicamente desfigurada, de la sociedad»⁴⁷³. Con la lucidez a que nos tiene acostumbrados, Albrecht Wellmer expresa esta idea como sigue: «como privados de libertad, somos dueños de la idea de la libertad y de la vida feliz, y sin embargo no somos dueños de ellas»⁴⁷⁴. Decir que la Teoría Crítica pretendió con Habermas una reconstrucción crítica de este “diálogo deformado” en que consiste la totalidad desgarrada sería una forma correcta de conceptualizar el giro lingüístico en la Escuela de Frankfurt. También Helmut Dubiel, otro insigne discípulo de Habermas, ha formulado de manera similar la contradicción exacta a partir de la cual surgió el modelo de la teoría de la acción comunicativa: «¿cómo pueden garantizar sus autores [de *Dialéctica de la Ilustración*] que su propio trabajo teórico se preserve o se mantenga al margen de la distorsión de la razón?»⁴⁷⁵. La adopción más o menos ingenua de la perspectiva de un

⁴⁶⁹ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 89.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, 90.

⁴⁷¹ *Ibidem*, 90.

⁴⁷² Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 120.

⁴⁷³ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Op. Cit.*, 54.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, 55.

⁴⁷⁵ Dubiel, H. *La Teoría Crítica: ayer y hoy. Op. Cit.*, 27.

“observador no participante” –o, como lo llama muy elocuentemente Martin Jay, de un “exilio en permanencia”– tiene que explicar en qué medida el observador crítico puede escapar de un dominio sistémico que previamente había postulado como *total*, pues evidentemente «la descripción de un plexo total de dominio desde la perspectiva de la víctima *participante* es un absurdo teórico»⁴⁷⁶.

Las apelaciones a las experiencias de sufrimiento y a los intereses emancipatorios inherentes a la razón, que la Teoría Crítica, aún con Habermas, postulaban recurriendo a Freud, parecen haber sido un intento de salida a esta aporía. Tal y como señala Axel Honneth, la tarea central en este punto había de ser la de «aclarar de dónde pueden provenir las fuerzas subjetivas que, pese a toda la ofuscación, la unidimensionalidad o la fragmentación, ofrezcan una garantía de la posibilidad de transformar el conocimiento en praxis»⁴⁷⁷, o dicho en términos de teoría moral, la de «descubrir las raíces motivacionales que mantienen viva en cada sujeto la disposición al conocimiento moral pese al menoscabo de la racionalidad». En tanto con ello se pierden las posibilidades de una socialización no represiva y de una autorrealización en común, esta patología social genera necesariamente una experiencia de sufrimiento. Honneth ha descrito como sigue la conexión que se da en la Teoría Crítica entre patología, sufrimiento y emancipación: «el grado de sufrimiento insta a una curación por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, presuponiéndose en principio [...] que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento»⁴⁷⁸. La curación, la supresión del sufrimiento causado por la patología, sólo puede realizarse «recuperando una racionalidad intacta» desde la que entender y suprimir lo irracional.

Aunque reivindicando su condición de *crítica ilustrada*, la autocrítica de la Ilustración compartía con la crítica total de las ideologías practicada por Nietzsche el mismo carácter, sumamente peligroso, de una crítica elevada a totalidad incapaz de formular un concepto alternativo de racionalidad. Este proyecto amenazaba con poner en peligro el propio proyecto de la Ilustración, del que sin embargo Adorno y Horkheimer se reivindicaban herederos. Frente al cínico conformismo con que el pensamiento posmoderno ha renunciado a la posibilidad de proseguir este proyecto, en Habermas la crítica de la razón ilustrada conduce a la formulación de un concepto más complejo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, cuyas estructuras han de poder constituir aún una barrera contra las distorsiones sistemáticas. Por eso en la Teoría Crítica de Habermas las antiguas especulaciones en torno al carácter total del dominio dan lugar a una visión empírica, desde el punto de vista del participante, sobre las relaciones dadas entre sistema y mundo de la vida, aún no totalmente distorsionadas.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, 31.

⁴⁷⁷ Honneth, A. “Una patología social de la razón”. *Op. Cit.*, 45.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, 49.

3.1.4. La solución de Habermas: de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje

Esta reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad, que nosotros hemos recorrido muy sucintamente desde Hegel hasta Adorno, permite detectar cuál es exactamente el punto de no retorno ante el cual el pensamiento filosófico ya no pudo proseguir el camino abierto por la Ilustración. Este punto es la aporía de una autocrítica ilustrada que se vuelve impotente para dar cuenta de sus propios fundamentos normativos; o, para utilizar las poderosas palabras de Albrecht Wellmer, de una crítica tan radical que está condenada a «nutrirse parasitariamente» del horizonte que quiere criticar»⁴⁷⁹. La situación contradictoria a que todos estos discursos terminan por conducir, situación que *Dialéctica de la Ilustración* habría ejemplificado en forma extrema, sirve a Habermas como síntoma inequívoco de un agotamiento, que exige por su parte la renovación del paradigma desde el cual la Modernidad puede aún hacerse autorreflexiva. El paradigma agotado, ya lo sabemos, es el de la filosofía del sujeto o filosofía de la conciencia; el nuevo paradigma, el de la comunicación o entendimiento intersubjetivo.

La salida de Habermas no resulta por supuesto totalmente original. Al margen de la atribución de los orígenes de este nuevo paradigma a Mead y Durkheim, que se lleva a cabo en *Teoría de la acción comunicativa*, en *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas cree poder localizar, no sin una fuerte dosis de ejercicio dialéctico, el germen del nuevo paradigma en los propios autores cuyo pensamiento encarnaba el agotamiento del viejo paradigma, es decir, en Hegel, Marx y, en cierto modo, Adorno y Horkheimer:

Tendríamos que retornar a aquella alternativa que en Jena Hegel había dejado a su izquierda –a un concepto de razón comunicativa desde el que la dialéctica de la ilustración acaso pueda verse a una luz distinta–. Pues bien pudiera ser que el discurso de la modernidad, en aquella encrucijada ante la que de nuevo volvió a verse el joven Marx cuando criticaba a Hegel, hubiera tomado un camino equivocado⁴⁸⁰.

En Hegel y Marx la alternativa hubiera sido la de «no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa», ya fuera en términos de autoconciencia o en términos de producción, sino en «haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar»⁴⁸¹. En Horkheimer y Adorno, por su parte, la alternativa se encontraba vislumbrada en el concepto mismo de “mímesis”, en tanto dicho concepto «nos trae a la memoria una relación entre personas en la que el autoextrañamiento por el que uno se identifica con el modelo del otro [...] no exige el abandono de la propia identidad»⁴⁸².

La Teoría Crítica se había limitado a partir de los años cuarenta a una “rememoración” de impulsos miméticos de la naturaleza reprimida, impulsos que, a

⁴⁷⁹ Wellmer, A. *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad*. Madrid, Visor, 1992.

⁴⁸⁰ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit., 98.

⁴⁸¹ *Ibidem*, 352.

⁴⁸² *Ibidem*, 89.

diferencia de las posteriores tentativas de Herbert Marcuse –en *Eros y civilización*, primero, y luego en *El hombre unidimensional*–, en Adorno terminaron por quedar circunscritos al terreno de la obra de arte auténtica. La deriva adoptada por Adorno y Horkheimer, cuya nueva metodología –la renuncia a ser *conocimiento teórico* en sentido estricto– quedaría condensada posteriormente en *Dialéctica Negativa*, terminó por abandonar las genuinas pretensiones materialistas de la primera Teoría Crítica. Son justamente a estas pretensiones a las que Habermas quiere retornar, como ya hemos visto más arriba y como vamos a desarrollar a continuación, ubicando la Teoría Crítica de la sociedad en un nuevo paradigma. A riesgo de resultar excesivamente simplista, podría resumirse el núcleo de la pretensión habermasiana como una reformulación de la antigua idea crítica de reconciliación evitando al mismo tiempo la recaída en la metafísica y en su sustituto en forma de filosofía de la historia. Frente a la marcadamente pesimista filosofía de la historia subyacente a *Dialéctica de la Ilustración*, en Habermas «la historia es en cada punto temporal una unidad de tendencias contradictorias que jamás pueden ser acomodadas en el interior de un marco unilateral»⁴⁸³, ya se entienda este marco como “progreso” (Hegel y Marx), ya se lo entienda como “decadencia” (Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt a partir de 1940). Frente a tales polarizaciones, Habermas, igual que Dubiel, Wellmer o Honneth, descartan la posibilidad de concebir una teoría de la totalidad del plexo histórico: «el “balance de lo soportable” alcanzado en cada ocasión es siempre resultado de la acción de actores sociales que esperan el progreso sin saber, al mismo tiempo, si éste está mínimamente garantizado»⁴⁸⁴. Pero aunque Habermas se desembaraza de los “residuos ontológicos” de la filosofía de la historia –presunción de un macrosujeto encargado de realizar históricamente la “esencia” de la especie humana, irreversibilidad e inevitabilidad de este proceso, etc.–, sigue inserto, como se ve muy bien en obras tempranas como *Teoría y Praxis*, *La reconstrucción del materialismo histórico* o *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, dentro de la tradición de explicaciones socioevolutivas que va de Hegel a Marcuse, pasando por Marx y Weber.

La filosofía de la historia que Horkheimer y Adorno habían diseñado en *Dialéctica de la Ilustración* no alcanzaba a comprender en toda su complejidad la teoría weberiana de la modernización como racionalización de las imágenes del mundo⁴⁸⁵. Quedándose en el aspecto, que Weber había descrito en términos ambivalentes, de la racionalización social como imposición de la acción racional con arreglo a fines, Adorno y Horkheimer habían descuidado otro de los aspectos decisivos de la modernización, a saber, el relativo a la racionalización cultural. Este proceso había sido interpretado por Max Weber, y asumido posteriormente por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, como un proceso de diferenciación de diversas esferas de valor –ciencia, moral/derecho, arte–, cada una de las cuales obedecía en adelante a su propia lógica. En esta racionalización de las imágenes religioso-metafísicas del mundo la

⁴⁸³ Dubiel, H. *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. Op. Cit., 28.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, 39.

⁴⁸⁵ Un buen análisis de la descripción weberiana del proceso histórico de modernización se encuentra en Wellmer, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración”. En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Op. Cit., 72-77.

capacidad crítica, la “negación argumentada”, no sólo no quedaba suprimida –como Adorno y Horkheimer habían supuesto erróneamente al reducir el proceso de racionalización al aspecto que supone la racionalización social como absolutización de la razón instrumental–, sino que, más bien al contrario, alcanzaba su momento más elevado, «pues ahora las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto pueden elaborarse y desarrollarse conforme a su propia lógica interna»⁴⁸⁶.

Aunque Habermas comparte con Horkheimer y Adorno la crítica al reduccionismo que supone una modernización social cortada únicamente a la medida de la racionalidad con arreglo a fines, pone sin embargo sobre la mesa la “nada despreciable” importancia de la racionalización de las imágenes del mundo y de los mundos de la vida, «que obliga a la progresiva diferenciación de una razón que al cabo adopta una forma procedimental». La tesis es pues muy clara: «la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos)». Este «contenido normativo de la modernidad» hace referencia, como es sabido, tanto al progreso de las ciencias como a la universalización del derecho y la moral y a la fuerza explosiva de las obras de arte de vanguardia. El contenido normativo de la modernidad queda entonces encarnado en ese concepto procedimental de racionalidad que, bajo el nombre de “racionalidad comunicativa”, no está enderezado a la satisfacción instrumental de los propios intereses, sino a la búsqueda cooperativa de la verdad, de la corrección normativa y de la veracidad expresiva. El carácter “inmanente” o “reconstructivo” de la Teoría Crítica habermasiana queda aquí perfectamente claro.

Tal y como señala Enrique Menéndez Ureña en su estudio sobre la Teoría Crítica de Habermas, el objetivo de esta Teoría Crítica no sería otro que el de ofrecer «la explicación del desarrollo sociocultural del hombre como un proceso de autorreflexión»⁴⁸⁷. A juicio de Ureña, esta autorreflexión podía ser todavía leída en las primeras obras de Habermas en términos de un ejercicio progresivo de desideologización, es decir, de desenmascaramiento de poderes opresores que hacían pasar los intereses particulares por intereses universales *a través de una distorsión sistemática de la comunicación*. Lo que une a Habermas con la tradición de pensamiento crítico socioevolutivo lo apresa Ureña con las siguientes palabras: «Habermas no duda en tomar como punto de partida de su teorizar la hipótesis práctica de la *posibilidad* de llegar a construir un día una *sociedad verdaderamente racional*»⁴⁸⁸.

El intento de huir de la antigua filosofía de la historia exigía, y ésta es la tesis central, un abandono de las categorías de la filosofía de la conciencia –en la que cabe incluir, cree Habermas, el “paradigma de la producción” a que se atuvo la filosofía de la praxis–. A través de estas categorías, la crítica de la razón instrumental había apresado las relaciones entre sujeto y objeto desde el punto de vista del sujeto cognoscente, pero no desde el punto de vista del objeto manipulado: «de ahí que no ofrezca ningún medio

⁴⁸⁶ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. Op. Cit.*, 142.

⁴⁸⁷ Ureña, E. M. *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 30.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, 31.

de explicar qué significa la instrumentalización de las relaciones sociales e intrapsíquicas, *vista desde la perspectiva de la vida violentada y deformada*»⁴⁸⁹. Ubicándolo por así decir más allá de la razón meramente subjetiva pero más acá de la razón objetiva, Adela Cortina ha señalado que el paradigma reivindicado por Habermas se centra en un concepto de razón *intersubjetiva*⁴⁹⁰. Los límites de la filosofía de la conciencia se hacen notar en la dificultad que encuentra la crítica de la razón instrumental a la hora de explicar en qué consiste exactamente el mal a que apunta el concepto de alienación o patología: «la crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una conceptualización lo suficientemente dúctil para referirse a la integridad [mímesis] de aquello que dice destruido por la razón instrumental»⁴⁹¹.

Al no diferenciar suficientemente entre la racionalidad propia de los subsistemas económico y administrativo y la racionalidad instrumental absolutizada, al no tener en cuenta el tipo de racionalización más amplia que aún era posible localizar en el contexto de un mundo de la vida cuyos miembros coordinan sus acciones a través del medio que constituye el entendimiento lingüístico, ni Weber, primero, ni más tarde Adorno y Horkheimer fueron capaces de formular positivamente los fundamentos normativos de su diagnóstico: «de ahí que la espontaneidad todavía no inficionada por el poder cosificante de la racionalización sistémica sólo puedan localizarla ya en fuerzas irracionales, en la fuerza carismática de los líderes o en la fuerza mimética del arte y del amor»⁴⁹². Esta tesis, formulada de manera extrema, podría llevar equivocadamente a la conclusión de que Horkheimer y Adorno proponían como solución a la perversión de la Ilustración un retorno a la naturaleza y al mito, es decir, un abandono de la propia Ilustración. El comienzo del prólogo a *Dialéctica de la Ilustración* desmiente definitivamente esta lectura.

Pero Habermas pretendía oponerse a la desesperanzada tesis del final de la razón, sin optar por ello ni por la recuperación de la metafísica ni por la disolución de la razón en las ciencias particulares. Tal y como indica en sus *Perfiles filosófico-políticos*, se trataba de recuperar la tentativa originaria de la Teoría Crítica, tentativa que a su juicio había quedado interrumpida como consecuencia de una recepción de Marx no lo suficientemente inortodoxa:

Al entender de forma demasiado tradicional lo que Marx había llamado “fuerzas productivas” tuvieron que constatar que el crecimiento de las fuerzas de la racionalidad cognitivo-instrumental no garantizaba de por sí formas de vida dignas del hombre. Bien pudiera ser que las fuerzas propiamente productivas, los potenciales de racionalidad, radiquen más bien en las relaciones de entendimiento que en las relaciones de trabajo⁴⁹³.

⁴⁸⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 443.

⁴⁹⁰ Cortina, A. “Razón instrumental, razón moral”. *Op. Cit.*, 10.

⁴⁹¹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 444.

⁴⁹² *Ibidem*, 855.

⁴⁹³ Habermas, J. “La Escuela de Fráncfort en Nueva York”. *Op. Cit.*, 375.

A partir de este escenario ya pueden dibujarse las líneas fundamentales en las que se desarrolla la Teoría Crítica de Habermas *desde el punto de vista* de esta superación de las limitaciones estructurales a que se vio conducida la crítica de la razón instrumental. Con Habermas la Teoría Crítica se somete reflexivamente al diagnóstico crítico, y retorna, por así decir *más allá* de las especulaciones de *Dialéctica de la Ilustración*, a una *cientifización* de la crítica que conecta nuevamente con Marx y la sociología.

El núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de racionalidad comunicativa⁴⁹⁴.

El cambio de paradigma, que Habermas encuentra cumplido en el interaccionismo simbólico de Mead y en la sociología de la religión de Durkheim, permite una lectura de la reconciliación de esa *totalidad ética desgarrada*, si es que aún nos es dable utilizar estas expresiones, en términos de una intersubjetividad no violentada, es decir, de una coordinación de las acciones mediada por el entendimiento lingüístico. Bajo semejante paradigma, la racionalización de la sociedad no se limita al estrecho punto de vista –al que aún se atenían Marx y Weber, y que sin duda resulta *también* esencial– de la racionalidad instrumental-cognitiva, sino al *modo* en que los diversos sujetos de un mundo de la vida se entienden entre sí sobre determinada situación –ya sea del mundo objetivo, del mundo social o del mundo subjetivo–. La unidad de los tres momentos escindidos de la razón aparece ahora como unidad procedimental. Las relaciones entre este nuevo paradigma –filosofía del lenguaje– y la teoría de la sociedad se hacen evidentes tan pronto como se observa el papel central que ocupa la comunicación lingüística en las actividades socialmente coordinadas de los miembros de una sociedad, así como la función que tales actividades tienen en el proceso de evolución social. Si esto es así, entonces «la reproducción de la especie exige también el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la acción comunicativa»; y estas condiciones tienen que ver con una «decentración de la comprensión del mundo y la diferenciación de distintos aspectos universales de validez»⁴⁹⁵. Una explicación detallada de este modelo, y de la forma en que partiendo de él Habermas puede dar cuenta crítica de los procesos patológicos de racionalización social desborda ya con mucho las pretensiones de este subcapítulo. Baste con observar que la antigua lectura de la cosificación como absolutización de la razón instrumental será sustituida, como aún veremos, por un modelo que, partiendo igual de la teoría de la acción que de la teoría de sistemas, entiende las patologías sociales como consecuencia de una ampliación de la razón funcionalista hacia ámbitos comunicativamente estructurados. Este modelo se sirve de unos criterios normativos muy concretos, con cuya breve exposición desearíamos finalizar este subcapítulo.

⁴⁹⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 444.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, 452.

La Teoría Crítica en su totalidad, desde Marx y el primer Horkheimer hasta Habermas y Honneth, desarrolla la idea nuclear de que «un proceso histórico de formación ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica»⁴⁹⁶. Todos los autores distinguen implícita o explícitamente entre condiciones patológicas y condiciones intactas de la sociedad, de suerte que en las formulaciones negativas –“sociedad irracional”, “mundo administrado”, “sociedad unidimensional”, “mundo de la vida colonizado”–, que hacen referencia sin excepción a situaciones de *falta de racionalidad*, siempre «se presupone normativamente una constitución de las condiciones sociales que estaría intacta si garantizara a todos los miembros la oportunidad de lograr la autorrealización». Al margen de las evidentes diferencias entre cada uno de los momentos de la Teoría Crítica, Honneth ve en la hegeliana idea de la libertad objetiva –«la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad»⁴⁹⁷– el núcleo común a toda la tradición crítica. Analizando las célebres palabras que Marx formulara en su *Crítica del programa de Gotha*, en las que se describía la fase superior de la sociedad comunista con unas palabras ya por todos conocidas –«[en la fase superior de la sociedad comunista] la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!»–, Adela Cortina se ha preguntado si el desmentido histórico de este proyecto debe significar a su vez la necesaria renuncia al contenido crítico-racional que lo motivó: «¿Estamos legitimados para calificar de utopía este cuadro marxiano de la *Crítica del programa de Gotha* y para colgarlo en las paredes de algún museo decadente?». La respuesta negativa de Cortina le lleva a formular el tránsito acontecido con Habermas y Apel desde la “utopía del trabajo” a la “utopía de la comunicación”, justamente el tránsito en los fundamentos normativos que nosotros tratamos de apresar:

Desde las primeras obras de Habermas empieza a perfilarse esa ya célebre *situación ideal de habla*, idéntica a la *comunidad ideal* propuesta por Apel, que nos permite vislumbrar los rasgos de una sociedad futura. [...] Los acentos utópicos deben desplazarse desde el concepto de trabajo hasta otro concepto que conserva el latido de la racionalidad más entrañablemente humana: el concepto de acción comunicativa⁴⁹⁸.

Frente a la situación de ausencia más o menos evidente de criterios normativos en que se encontraba la Teoría Crítica tras *Dialéctica de la Ilustración* –más allá de las aproximaciones con que el pensamiento no discursivo trataba de apresar *formas de vida no dañadas*–, Habermas encuentra en la idea de la racionalidad comunicativa no deformada el sustento normativo para la nueva Teoría Crítica: «es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la autocomprensión de la Modernidad la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica»⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Honneth, A. “Una patología social de la razón”. *Op. Cit.*, 29.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, 34.

⁴⁹⁸ Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. *Op. Cit.*, 113, 114.

⁴⁹⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 855.

Es desde el trasfondo más amplio de una razón comunicativa que apela sólo al intercambio de razones, trasfondo *que es inmanente* a la propia Modernidad, que puede entenderse la imposición de imperativos sistémicos al mundo de la vida *como una patología social*. De los tres medios de control existentes en las sociedades modernas, a saber, el dinero en el subsistema económico, el poder en el subsistema político y la solidaridad en el mundo de la vida, sólo esta última, que se da en lo que podemos llamar “sociedad civil”, «está legitimada para poner límites a los otros dos sistemas y para tomar decisiones con respecto a opciones últimas»⁵⁰⁰. Las estructuras de la racionalidad, aún no integralmente alienada, han de ser buscadas entonces en la práctica comunicativa cotidiana de un mundo de la vida postradicional, en los contextos de interacción lingüísticamente mediada a través de los cuales los sujetos se ponen de acuerdo con respecto a determinadas situaciones del mundo objetivo, del mundo social o del mundo subjetivo *partiendo sólo* de una argumentación racional libre de coacciones.

Aquella sensibilidad hacia las formas desgarradas de vida que todavía Adorno y Horkheimer pudieron hacer valer bajo la ambivalente forma de una promesa de reconciliación lleva ahora inscrita la imagen de una intersubjetividad no menguada, que Habermas define como la «perspectiva de una praxis autoconsciente, en que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno»⁵⁰¹. La razón comunicativa, en fin, aparece como razón inmanente al uso del lenguaje, tan pronto como este uso queda enderezado a la búsqueda de entendimiento. Por eso Habermas puede hablar de una «base de validez del habla cotidiana». Como señala Wellmer describiendo el modelo, «no hay ninguna fuente externa posible de validez, ya que la esfera de validez es, conceptualmente, idéntica a la esfera del habla»⁵⁰². La teoría de la acción comunicativa puede dar cuenta de ese momento de incondicionalidad que aparecía también en la teoría moral kantiana, pero que sólo ahora, recurriendo a la idea de pretensiones de validez susceptibles de crítica, «viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso». Esta forma de proceder, que concuerda naturalmente con la crítica inmanente que arranca con Marx y queda en suspenso en la autocrítica de la razón, será desarrollada más tarde tanto en la ética del discurso como en la política deliberativa.

Aunque en el primer periodo del pensamiento de Habermas apenas pueden encontrarse unas cuantas referencias explícitas a las aporías en que se vio sumergida la *Dialéctica de la Ilustración*, es evidente que todo el constructo teórico de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt constituye un intento por escapar a tales aporías recurriendo a una fuente *diferente* de normatividad de la crítica. En los tres subcapítulos siguientes vamos a dedicarnos a rastrear la paulatina aparición, en las tempranas obras de Habermas, de estos nuevos criterios normativos. Para ello analizaremos las relaciones que se dan entre el pensamiento de Habermas *anterior* a *Teoría de la acción comunicativa* y algunos puntos significativos de las teorías de Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Karl Marx, por este orden.

⁵⁰⁰ Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Op. Cit., 116.

⁵⁰¹ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit., 398 y 399.

⁵⁰² Wellmer, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”. Op. Cit., 91 y 92.

3.2. LA FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TEORÍA CRÍTICA. EL JOVEN HABERMAS A LA LUZ DE MAX HORKHEIMER

Una vez presentado el marco general en que se produjo el tránsito desde la primera hasta la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, podemos continuar nuestro rastreo por la reformulación habermasiana de los fundamentos normativos de la Teoría Crítica reconstruyendo, en segundo lugar, los vínculos entre su pensamiento y el de Max Horkheimer. Aunque las posibles formas de conectar a ambos autores son múltiples, nosotros vamos a centrarnos en una cuestión que puede alumbrar particularmente bien el cambio de paradigma que nos ocupa, además de permitir un desarrollo cronológico del pensamiento de Habermas. Nos referimos a la relación entre la temprana teoría habermasiana sobre los intereses del conocimiento y las tesis programáticas de Max Horkheimer en torno a la inexistencia de una teoría pura. Este subcapítulo puede resultar útil a la hora de profundizar en el significado metodológico de la Teoría Crítica, es decir, en el significado de una teoría social que se hace cargo de su propia dependencia con respecto al contexto histórico del que surge, y que asume conscientemente un interés de tipo emancipatorio. Desde el joven Horkheimer hasta el último Axel Honneth, pasando naturalmente por la *totalidad* del pensamiento de Habermas, la Teoría Crítica ha rechazado siempre la actitud objetivante y contemplativa en el contexto de las ciencias sociales, abogando en su lugar por formulaciones diversas de ese tipo de teoría que surgió con el materialismo histórico, y que debía ir *necesariamente* vinculada con alguna forma de praxis.

Para estudiar esta cuestión fundamental, que tiene que ver más con la *metodología* que con los *contenidos* de la Teoría Crítica, realizaremos en primer lugar un breve recorrido por otros temas filosóficos que vincularon los pensamientos de Habermas y Horkheimer. Tras ello se expondrá en segundo lugar la actitud metodológica que el joven Habermas consideraba adecuada para los propósitos de la Teoría Crítica de la sociedad, y que aparece detallada fundamentalmente en *La lógica de las ciencias sociales*; para realizar a continuación, en tercer lugar, una reconstrucción de la teoría habermasiana sobre los intereses del conocimiento, sistematizada en *Conocimiento e interés*, desde el punto de vista de las tesis defendidas por Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”. Terminaremos haciendo explícita la reformulación de los criterios normativos que se deja entrever en las tesis de Habermas.

3.2.1. Recepciones tempranas de Max Horkheimer en la obra de Habermas

Aunque en el capítulo anterior analizamos una de las más interesantes relaciones entre Habermas y Horkheimer, cuando hicimos emerger el giro lingüístico habermasiano de la aporía contenida en *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*, lo cierto es que ésta no es la única relación. Uno de los primeros lugares en que podemos rastrear estas conexiones es la nueva introducción [1971] a la colección de artículos publicados en 1963 bajo el nombre de *Teoría y praxis*. Habermas esbozaba en este temprano lugar una comprensión propia de la Teoría Crítica, cuyo antecedente primero

sugería buscar en el materialismo histórico. A juicio de Habermas, la peculiaridad del materialismo histórico con respecto al resto de formas de teoría social reside en la posesión de una doble reflexividad: el materialismo histórico trata de conceptualizar tanto el proceso de génesis de la teoría, esto es, las condiciones bajo las cuales ella misma ha podido surgir revestida de unos intereses determinados, como el proceso de aplicación de la misma, es decir, la praxis política destinada a subvertir las instituciones existentes. Después de la muerte de Marx, fue Horkheimer el que, oponiéndola a la visión tradicional, reactualizó esta forma de teoría bajo el nombre de “Teoría Crítica”. Ya en este momento, por así decir *germinal*, Habermas avanzaba su propia concepción de la crítica: «la crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados»⁵⁰³. Aunque Habermas reivindica, igual que Horkheimer, esa forma de teoría que alberga la intención eminentemente práctica de una ilustración crítico-ideológica sobre las formas de opresión insertas en las relaciones sociales dadas, esta ilustración adquiere ahora la forma de una *autoilustración* o *discurso práctico de los afectados*. La crítica concienciadora del observador deviene crítica deliberativa del participante, y este cambio fundamental constituye el gran avance de la Teoría Crítica habermasiana con respecto a la Teoría Crítica anterior. A diferencia de Marx y la primera Escuela de Frankfurt, Habermas ya no apoya su Teoría Crítica en una suerte de autoconciencia del progreso histórico que opera conforme a sus leyes, sino en el intento por superar un diálogo reprimido o «comunicación sistemáticamente deformada»⁵⁰⁴.

En el contexto de esta reformulación, la transformación de la teoría en praxis exige a juicio de Habermas la institucionalización de discursos prácticos sumamente inclusivos, institucionalización que mide, junto con el avance de las fuerzas productivas, el grado histórico de la evolución social. Esta propuesta tiene el objetivo de sustituir la otrora exigencia marxista de una ilustración de la clase oprimida –proletariado– por parte de los sujetos ya ilustrados –la vanguardia revolucionaria del partido comunista– por una justificación normativa consensuada al nivel de todos los participantes. La antigua utilización objetivante de la Teoría Crítica, que servía a los propósitos de una planificación *estratégica* de la lucha política, deviene ahora utilización reflexiva al servicio de una permanente autoilustración de los afectados. Naturalmente que esta reivindicación no significa una renuncia al ideal emancipatorio, que es intrínseco a la Teoría Crítica. Los procesos de reflexión autoilustradores conducen a la producción de aquellas condiciones «bajo las cuales puede disolverse la deformación sistemática de la comunicación y realizarse por vez primera un discurso práctico»⁵⁰⁵. La lucha política adquiere en Habermas la forma de un proceso de eliminación de barreras en la comunicación, es decir, de un proceso de institucionalización de discursos en los que pudiera quedar garantizada la formación

⁵⁰³ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. En Habermas, J. *Teoría y praxis*. *Op Cit.*, 14 [publicación original: “Einleitung zur Neuauflage ‘Theorie und Praxis’”. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, pp. 9-48].

⁵⁰⁴ *Ibidem*, 27.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, 47.

democrática de la voluntad. La conclusión a que llega Habermas en esta introducción no puede resultar más significativa: «la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes»⁵⁰⁶.

También en el capítulo sexto de esta misma obra, “Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica”, aparecen algunas referencias explícitas a Horkheimer, que resulta útil mencionar. Habermas describe la filosofía de Horkheimer como un intento de apropiación del marxismo en tanto filosofía de la historia con intención práctica. Tal y como vimos en el capítulo anterior, la crítica de las ideologías dejaba de dirigirse al mercado como forma de legitimar relaciones sociales de tipo opresivo, y apuntaba con Horkheimer a mecanismos psico-sociales más refinados como el mercado del ocio. La teoría del valor se convierte en crítica de la cultura: «quizás el manipulado consumo de cultura confirme tan sólo de una nueva forma, ciertamente más agradable, una antigua relación de poder»⁵⁰⁷. Evidentemente, Habermas propone su teoría en este mismo contexto de una opresión racionalizada, es decir, en el contexto de una sociedad –la del capitalismo tardío– *que ha conseguido ya* apaciguar el conflicto de clases a través de medios ideológicos de tipo tecnocrático. Aunque las salidas reivindicadas por Horkheimer poco tienen que ver con las tesis de Habermas, el marco teórico en que ambos autores se mueven encuentra aquí una clara similitud.

El segundo lugar en el que cabría rastrear la temprana recepción de Horkheimer en el pensamiento de Habermas es la recapitulación de artículos publicada en 1968 como *Ciencia y técnica como ideología*⁵⁰⁸. Si estamos en lo cierto, los vínculos se dan en al menos dos lugares diferentes de la obra. En primer lugar, en el artículo de 1965 “Conocimiento e interés”, donde Habermas anticipa lo que tres años más tarde publicaría bajo la forma de una teoría sobre los intereses del conocimiento. Habermas se reivindica en este temprano artículo como heredero de la Teoría Crítica que Max Horkheimer había sistematizado en 1937, y por cierto en contraposición con una forma de teoría entendida como «contemplación del verdadero ser» a través de una liberación de todo interés⁵⁰⁹. En segundo lugar, en el artículo de 1968 “Ciencia y técnica como ideología”, que analizaremos en detalle en el próximo subcapítulo con ocasión de la crítica habermasiana a la tesis de Marcuse sobre la técnica como proyecto histórico. Habermas encuentra en este punto una relación entre Horkheimer, Marcuse, Adorno y Ernst Bloch, en tanto todos ellos sucumben a la ilusoria creencia en una suerte de «resurrección de la naturaleza caída» y en la posibilidad de sustituir el trato instrumental

⁵⁰⁶ *Ibidem*, 48.

⁵⁰⁷ Habermas, J. “Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica”. En *Ibidem*, 223 [publicación original: “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/ Berlin, Luchterhand, 1963, 162-214].

⁵⁰⁸ No tratamos en este punto los textos de *La lógica de las ciencias sociales* [1967] y *Conocimiento e interés* [1968], que serían cronológicamente los siguientes en que deberíamos detenernos, porque haremos un análisis en profundidad de ambos en las secciones siguientes.

⁵⁰⁹ Habermas, J. “Conocimiento e interés”. En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología. Op. Cit.* [publicación original: “Erkenntnis und Interesse”. *Merkur*, 19 (213), 1965, 1139-1153].

con la naturaleza por un «dominio liberador»⁵¹⁰. Situándose en unas exigencias de emancipación por así decir *más modestas* –es decir, renunciado a la idea de una *reconciliación universal* con la naturaleza–, Habermas no cree posible evitar las represiones del hombre sobre el hombre sin persistir al mismo tiempo en la explotación de la naturaleza externa en términos de acción instrumental o trabajo.

El tercer lugar que quisiéramos mencionar en esta búsqueda es la obra de 1971 *Perfiles filosófico-políticos*. Ya en la Introducción, que Habermas titula significativamente “¿Para qué seguir con la filosofía?”, aparece una apelación a Max Horkheimer como uno de los principales opositores a la comprensión cientificista de la ciencia, una comprensión que «justifica los mecanismos de control tecnocrático y que excluye los procedimientos racionales en la clarificación de las cuestiones prácticas»⁵¹¹. Sin ninguna duda, esta confrontación con el positivismo, cuya consecuencia más lamentable Habermas había encontrado en la sustracción de los problemas de tipo práctico-moral a una clarificación discursiva o formación racional de la voluntad, une de manera paradigmática el temprano pensamiento de Habermas con Max Horkheimer, que había dedicado su importante *Crítica de la razón instrumental* precisamente a analizar este proceso a través del cual la razón, entendida enfáticamente como capacidad de asumir como propias ideas al modo de fines para la acción, quedaba reducida al uso instrumental de «dar con los medios idóneos, en cada caso, para fines previamente estipulados»⁵¹². Efectivamente, lo que critica Horkheimer al positivismo es que en él «el llamado mundo práctico no tiene lugar alguno para la verdad»⁵¹³. Juan José Sánchez ha explicitado también esta línea de continuidad entre ambos autores en su Introducción a *Crítica de la razón instrumental*. En el esfuerzo habermasiano por resistir a la «pendiente relativista del pensamiento actual», que puede verse quizás en forma paradigmática en sus intentos por desarrollar una teoría consensual de la verdad y la corrección normativa, encuentra Sánchez una clara herencia de la crítica contra la instrumentalización de la razón desarrollada por Horkheimer, por mucho que dicha crítica no pudiera ser emprendida todavía en los términos de una filosofía de la intersubjetividad: «¿no implica la “naturalización” de la razón que Habermas detecta y critica aquella misma “neutralización de la razón” denunciada por Horkheimer que conduce peligrosamente a su capitulación ante la injusta realidad dominante?»⁵¹⁴.

En otro artículo de esta misma obra, dedicado a analizar el periodo de Horkheimer en Nueva York, Habermas se remite al primer artículo de la *Zeitschrift*, titulado “Observaciones sobre ciencia y crisis” [1932], en el que se anticipaban ya las líneas maestras de una crítica de la ciencia de raíz a la vez anticientificista y antimetafísica. Horkheimer pretendía entonces acabar con la autocomprensión objetivista de las ciencias empíricas, y ello con el objetivo de desvelar «el contexto que la investigación tiene en el mundo de la vida». Habermas recoge sin duda la idea clave

⁵¹⁰ Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”. *Op. Cit.*, 61.

⁵¹¹ Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. *Op. Cit.*, 31.

⁵¹² Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. *Op. Cit.* 39.

⁵¹³ *Ibidem*, 102.

⁵¹⁴ Sánchez, J.J. “Introducción”. En Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. *Op. Cit.*, 25.

proyectada por Horkheimer durante esta primera época, es decir, la idea de una «teoría de la sociedad centrada en la época presente, que se somete al juicio de la investigación empírica en todas las ciencias sociales»⁵¹⁵. Aunque también en su *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, donde dedica una breve sección a discutir las tesis sobre el “final del individuo”, así como en *La reconstrucción del materialismo histórico*, aparecen algunas referencias explícitas a la figura de Horkheimer, tal vez con lo dicho hasta este momento podemos hacernos una idea general de la temprana vinculación entre ambos autores. Desde esta idea general podemos abordar ahora la cuestión de la metodología de las ciencias sociales, tal y como la entiende Habermas desde el paradigma de la Teoría Crítica.

3.2.2. El problema de la metodología en las ciencias sociales

El problema de la metodología en ciencias sociales, y por tanto también el problema de la metodología propia de la Teoría Crítica de la sociedad, había aparecido en diversos momentos del capítulo segundo, cuando expusimos las formas que adoptaba la Teoría Crítica en Karl Marx, Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Si recordamos lo que vimos en ese momento, aunque fue Horkheimer quien sistematizó, en “Teoría tradicional y teoría crítica”, el núcleo metodológico de la nueva teoría social, entendida como reformulación de la teoría marxista, el origen primero de esa metodología podía ser ubicado en el temprano pensamiento de Herbert Marcuse. Siguiendo a Romero Cuevas, habíamos sostenido que los textos publicados por Marcuse entre 1928 y 1933 anticipaban ya, desde el marco de la fenomenología hermenéutica, el núcleo metodológico de la Teoría Crítica: una teoría que reconocía hermenéuticamente la situación histórica de la que partía y asumía críticamente el interés por la emancipación de esa situación. Justamente esta comprensión de la teoría será la que recoja posteriormente Habermas, y ello mediante una diferenciación entre dos actitudes metodológicas diferentes: la actitud objetivante del observador de un sistema y la actitud comprensiva del participante en un mundo de la vida, que puede por lo demás quebrar reflexivamente la vigencia de las normas de ese mundo.

Durante los años sesenta, y quizás en forma por vez primera explícita en su conocida lección inaugural de Frankfurt en 1965 titulada “Conocimiento e interés”, Habermas se había lanzado a la tarea de fundamentar epistemológicamente la Teoría Crítica en términos de una crítica al positivismo. Durante todo este periodo Habermas jugará con el eje fundamental diseñado en este artículo, que nosotros analizaremos a fondo cuando nos dediquemos a su versión ampliada publicada en forma de libro tres años después. Como Horkheimer en su texto de 1937, pero tomando esta vez como encarnación de la teoría tradicional la fenomenología de Husserl, Habermas procede a definir la Teoría Crítica en términos de una crítica epistemológica capaz de hacer consciente la inserción social de toda forma de teoría. A diferencia de Horkheimer, no obstante, Habermas localiza desde el comienzo tres modos específicos de saber, a los

⁵¹⁵ Habermas, J. “La Escuela de Fráncfort en Nueva York”. *Op. Cit.*, 368.

que van vinculados tres intereses concretos que actúan como sus condiciones trascendentales de posibilidad: las ciencias empírico-analíticas, vinculadas al interés técnico por dominar la naturaleza; las ciencias histórico-hermenéuticas, asociadas al interés práctico por el entendimiento intersubjetivo; y las ciencias orientadas críticamente, que abren su campo objetual guiadas por el interés en la emancipación.

Axel Honneth sugiere buscar el primer impulso para esta suerte de epistemología trascendental orientada en términos antropológicos, es decir, esta epistemología que entiende ciertas parcelas de la acción humana como horizontes desde los cuales la realidad se abre al cognoscente, en la antropología filosófica de Arnold Gehlen y la analítica existencial de Martin Heidegger⁵¹⁶. Con todo, sólo en los artículos de comienzos de los años sesenta, pertenecientes a la llamada “disputa sobre el positivismo” y recogidos en *La lógica de las ciencias sociales*, Habermas abordará esta cuestión no ya desde las categorías de Gehlen y Heidegger, sino en los ahora muy conocidos términos de “intereses pre-científicos”. El marco de la hermenéutica filosófica y la pragmática norteamericana, que Habermas ya no habría de abandonar en su posterior teoría, hace aparición por vez primera en estos artículos.

Los primeros artículos de *La lógica de las ciencias sociales* forman parte de la célebre disputa sobre epistemología iniciada por Popper y Adorno en 1961 durante el Congreso de la Asociación Alemana de Sociología celebrado en Tübingen. En ellos Habermas recoge el testigo de su maestro Adorno, para enfrentarse en calidad de representante de la dialéctica al heredero del racionalismo crítico popperiano, Hans Albert. La disputa completa, incluyendo las aportaciones de Adorno y Popper y las réplicas y contrarréplicas de Habermas y Albert, recibió en Alemania el nombre de “disputa sobre el positivismo” (*Positivismusstreit*) y fue publicada en 1969⁵¹⁷. En el artículo de 1963 “Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, Habermas parece reivindicar la comprensión adorniana de la sociedad – como relación dialéctica entre la totalidad social y la particularidad de los miembros, donde el todo «tiene su esencia en el movimiento de lo particular»–, frente a la teoría analítica de la ciencia aplicada a ciencias sociales –que reniega de todo concepto de totalidad que vaya más allá de la «relación entre el sistema y sus elementos reflejada en términos hipotéticos en un plexo deductivo de funciones»⁵¹⁸–. Habermas se esfuerza por diferenciar las distintas metodologías de la ciencia social empírico-analítica (Popper) y la ciencia social dialéctica (Adorno). Mientras que en la teoría empírico-analítica las

⁵¹⁶ Para la temprana recepción de Gehlen véase Habermas, J. “Philosophische Anthropologie”. En A. Diemer, A. y Frenzel, I. (eds.). *Fischer-Lexikon Philosophie*. Frankfurt a.M., Fisher, 1958, 18-35. Para la relación con Heidegger véase Habermas, J. “La grandeza de un influjo”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Op. Cit., 65-72 [publicación original: “Die große Wirkung: Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70. Geburtstag”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.9.1959].

⁵¹⁷ Adorno, T.W. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin, Neuwied, 1969. Una interesante reflexión introductoria a este debate se encuentra en McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Op. Cit., 61-74.

⁵¹⁸ Habermas, J. “Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Op. Cit., 22 [publicación original: “Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”. En Horkheimer, M. (ed.). *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*. Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1963, 473-501].

teorías sociales se presentan al modo de esquemas ordenativos destinados a subsumir su objeto —el mundo social—, en la teoría dialéctica se pone en duda que la ciencia social pueda comportarse con respecto a su objeto con la “indiferencia” que caracteriza a las ciencias naturales: «en cuanto nuestro interés cognoscitivo apunta más allá de la dominación de la naturaleza [...], la indiferencia del sistema (teoría) frente a su ámbito de aplicación se trueca en una falsificación del objeto»⁵¹⁹. Posicionándose del lado de una teoría social dialéctica y hermenéutica, Habermas sostiene que «en lugar de un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, aquí hay que recurrir a una explicación hermenéutica del sentido».

Asimismo, la teoría dialéctica descarta la restricción metodológica de la teoría empírico-analítica, según la cual sólo es válida aquella experiencia que se ajusta a la metodología observacional, y propone en su lugar contar con un «fondo de experiencia precientíficamente acumulada» como totalidad, que habrá de guiar en todo momento el diseño de la teoría. Dado que la teoría dialéctica sostiene una dependencia de los fenómenos concretos con respecto a la totalidad, su noción de ley histórico-social ya no puede adecuarse al concepto de ley natural, tal y como pretende la teoría empírico-analítica. En tanto las leyes históricas pretenden «expresar el sentido objetivo de un plexo de vida histórico», la teoría dialéctica opera en términos hermenéuticos. Esto significa que obtiene sus conceptos «de la conciencia que de la situación tienen los propios individuos agentes». Ahora bien, aunque con esta estrategia se supera efectivamente el riesgo de objetivismo, podría incurrirse sin embargo en los peligros de una autocomprensión ideológica de los sujetos. Por eso añade Habermas que «la teoría ha de captar el sentido subjetivo pero sólo para pasar por detrás de los sujetos e instituciones y medirlos por aquello que realmente son»⁵²⁰. Aunque esta corrección a la hermenéutica será abordada cuando analicemos la segunda parte de la obra, conviene detenerse un momento en la sorprendente formulación que acabamos de citar. Pareciera como si en este temprano momento de su pensamiento, Habermas ofreciera una fundamentación del interés crítico muy cercana a la crítica inmanente de las ideologías utilizada por Marx. Tal y como ha mostrado Honneth en su reconstrucción del primer Habermas, con ese intento de medir a los sujetos e instituciones «por aquello que realmente son», Habermas tiene que dar por supuesta una suerte de “sentido objetivo” de la realidad histórica; o dicho de otra forma, tiene que dar por supuesto que «los puntos de vista utilizados para desempeñar el objetivo de la crítica ya en alguna medida son inherentes, inmanentes, a las relaciones criticadas»⁵²¹.

Sea como fuere, existe también una significativa diferencia en lo que toca a la relación entre teoría y práctica. En tanto que la historia de los sucesos sociales es apresada en términos de una explicación causal, los conocimientos así obtenidos carecen de un interés vital más allá de “recomendaciones técnicas” sobre medios. Pero para que dichas recomendaciones fueran auténticamente útiles en el sentido de una «praxis política planificada», sería además preciso contar con un análisis que

⁵¹⁹ *Ibidem*, 23.

⁵²⁰ *Ibidem*, 28.

⁵²¹ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 338-341.

desarrollara «la perspectiva de una acción imputable a la sociedad global como sujeto». La teoría dialéctica reacciona también contra esta comprensión de la teoría como técnica social de carácter científico, y distingue frente a ello entre cuestiones prácticas y tareas técnicas.

Esta última diferencia trae a colación los problemas de la supuesta neutralidad valorativa de las investigaciones histórico-sociales, a través de cuyo análisis podemos anticipar ya las relaciones entre Habermas y Horkheimer que detallaremos en la siguiente sección. La tesis de la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*) se basa en el supuesto popperiano de un dualismo entre regularidades empíricas y reglas sociales establecidas por decisión. Habermas encuentra en la comprensión positivista un círculo vicioso difícilmente soslayable: por una parte, no pueden aplicarse leyes generales a casos particulares si no se tiene ya una comprensión previa de esos casos virtualmente subsumibles; por la otra, la decisión sobre la relevancia de esos casos resulta imposible sin contar ya con la aplicación de las reglas generales. Habermas entiende este círculo vicioso como un síntoma de la «inserción del proceso de investigación en un contexto» solamente explicitable en términos hermenéuticos⁵²². Este proceso de investigación es captado, en términos de una teoría consensual de la verdad, como una red de comunicación entre sujetos que determinan comunicativamente aquello que puede ser teóricamente válido. Habermas parece estar ofreciendo una nueva versión de la célebre formulación de Horkheimer según la cual «la relación entre las hipótesis y los hechos no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria»⁵²³ cuando afirma que «la validez empírica de enunciados básicos se mide por una expectativa de comportamiento socialmente normada»⁵²⁴. En este sentido puede afirmar, totalmente en la línea de la Teoría Crítica de Horkheimer, que el proceso de investigación no es sino una parte de un «proceso global de acciones [...] por el que los grupos sociales mantienen su vida».

Habermas se esfuerza por clarificar la existencia de una “precomprensión” en la que la comunidad de investigación científica se mueve ya siempre. En tanto que el entendimiento de dicha comunidad sobre una certeza que, perteneciendo a esa precomprensión, ha sido repentinamente problematizada por uno de sus miembros, tiene como patrón de medida el *éxito* en una *manipulación técnica* de la realidad, Habermas puede hablar de la existencia de un interés cognoscitivo que conforma el ámbito objetual de las ciencias empírico-analíticas. La crítica al positivismo se centra en la expansión del procedimiento propio de las ciencias empírico-analíticas *al resto de saberes* –Habermas llama a esta expansión «la falsa conciencia de una praxis correcta»–, y la Teoría Crítica puede pues con Habermas quedar fundamentada en términos epistemológicos como un descubrimiento de otros dos modos de saber posibilitados a su vez por dos intereses cognoscitivos diferentes.

Justamente a esta crítica dedica Habermas el artículo de 1964 “Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”. La crítica al

⁵²² Habermas, J. “Apéndice a una controversia”. *Op. Cit.*, 38.

⁵²³ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 230.

⁵²⁴ Habermas, J. “Apéndice a una controversia”. *Op. Cit.*, 39.

reduccionismo positivista sólo es posible si Habermas logra demostrar la existencia de otra forma de saber, en la que se dan los propios procesos de autoentendimiento de la comunidad científica. Esa otra forma de saber, a la que Habermas llama “hermenéutico-práctico”, ya no se dirige a la manipulación técnica de la realidad natural con vistas a la reproducción material de la sociedad, sino al mantenimiento comunicativo entre unos sujetos que tienen *también* que renovar continuamente su mundo social de la vida⁵²⁵. Con este gesto Habermas está dejando ya listos los cimientos de su posterior teoría de la evolución social, que reinterpreta el materialismo histórico reivindicando un segundo momento en la evolución de las sociedades: la reproducción simbólica del mundo de la vida. Habermas se suma a la interpretación filosófico-científica según la cual las teorías científico-experimentales alumbran la realidad guiadas por el interés en realizar con éxito algo en el mundo objetivo. Una vez abandonado el presupuesto positivista de la correspondencia inmediata entre enunciados científicos verdaderos y estados de cosas, y conscientes de que la tecno-ciencia actúa en la sociedad industrial avanzada como «control socialmente institucionalizado del éxito del saber», la presunta pureza de la teoría científica tradicional se desvanece. El proceso de investigación pertenece al contexto social mismo que trata de investigar. Al amparo de semejante tesis, heredera de la Teoría Crítica de Max Horkheimer, la crítica de las ideologías adquiere un papel significativo, en tanto es capaz de mostrar la existencia de un interés rector de la investigación científica que la teoría empírico-analítica oculta bajo la tesis de la neutralidad valorativa. Por lo demás, Habermas dedica el tercero de sus artículos precisamente a discutir la tesis de la neutralidad valorativa⁵²⁶.

Pero llegados a este punto Habermas tiene que explicar *en qué consiste exactamente* el método de comprensión desarrollado por la ciencia hermenéutica. Como veremos a continuación, justamente desde la crítica a la inevitable tendencia conservadora de la hermenéutica Habermas podrá hacer surgir el tercer tipo de interés cognoscitivo, es decir, el interés emancipatorio. El texto de 1967 “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales” constituye un impresionante ejercicio de erudición sociológica, en el que Habermas realiza un repaso por algunas de las tradiciones más importantes de sociología, desde Rickert hasta Gadamer pasando por Cassirer y Weber. Habermas parte de que las ciencias sociales no pueden reducir su metodología ni a la explicación empirista de las ciencias naturales, tal y como pretende el positivismo, ni a la comprensión hermenéutica de las ciencias del espíritu⁵²⁷. Antes bien, se ven obligadas a servirse de elementos de ambos momentos. Salvo en el particular caso de la acción estratégica, la acción social se orienta siempre por un sentido comunicable que procede «de los contenidos semánticos transmitidos de una

⁵²⁵ Habermas, J. “Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales. Op. Cit.*, 45-70 [publicación original: “Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, 1964, 636-659].

⁵²⁶ Habermas, J. “Notas para una discusión. Neutralidad valorativa y objetividad”. En *Ibidem*, 71-77 [publicación original: “Wertfreiheit und Objektivität. Eine Diskussionsbemerkung”. En Stammer, O. (ed.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen, 1965, 74-81].

⁵²⁷ Para una detallada discusión sobre estos planteamientos véase McCarthy, Th. *La teoría crítica de Habermas. Op. Cit.*, 167-198.

tradición cultural». Estos contenidos pueden a su vez motivar las acciones de los sujetos, de suerte tal que la acción social aparece como «observancia de normas», y éstas como «expectativas colectivas de comportamiento». En este sentido, el acceso a los objetos de las ciencias sociales –los símbolos y las formas de comportamiento– debe remitir necesariamente, además de a la observación empírica, a una comprensión hermenéutica de los patrones culturales que originan el sentido, comprensión que sólo puede basarse en las experiencias de interacción comunicativa⁵²⁸. Con esta metodología, que podemos llamar “sociología comprensiva”, Habermas quiere dejar atrás la tradicional relación observador-objeto en favor de la relación sujeto-sujeto. La sociología comprensiva tiene por objetivo analizar «las condiciones trascendentales de la intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje», es decir, «la estructura lógica del mundo social de la vida»⁵²⁹.

En la explicación que realiza Habermas, la hermenéutica define su ejercicio como comprensión interpretativa a través del diálogo. En el Gadamer de *Verdad y método* el lenguaje adopta una dimensión histórica, como lenguaje de una tradición que se desarrolla ininterrumpida por vía de los diversos sujetos: la comprensión hermenéutica comienza allí donde la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario se hace discontinua. Puesto que en toda comunicación cada uno de los participantes habita en un determinado “horizonte de sentido”, Gadamer puede definir el entendimiento hermenéutico como “fusión de horizontes”⁵³⁰: «la apropiación comprensiva de una tradición sigue el modelo de la traducción: el horizonte de la actualidad no queda extinguido sino fundido con el horizonte que de la tradición proviene»⁵³¹. La hermenéutica trata de evitar los riesgos de objetivismo a que se ve abocado el historicismo reivindicando para el observador sociológico una posición idéntica a la de su objeto, en tanto ambos forman parte del mismo plexo de tradición o “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) a través de la cual se reproducen las comunicaciones. Habermas ve el gran avance de la hermenéutica gadameriana en haber comprendido que la validez de los enunciados hermenéuticos sólo puede comprobarse en un marco de saber práctico vital, es decir, en haber demostrado «que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción»⁵³².

Pero la defensa de Gadamer llega solamente hasta aquí. Aunque Habermas admite lo acertado de Gadamer en su crítica a la «falsa autoconcepción objetivista del positivismo»⁵³³, considera que esta crítica va demasiado lejos en su abandono del conocimiento metódico. Por otro lado, Habermas encuentra un espíritu

⁵²⁸ Habermas, J. “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales. Op. Cit.*, 137 y 138 [publicación original: “Zur Logik der Sozialwissenschaften”. *Philosophische Rundschau*, 14 (5), Tübingen, Mohr, 1967].

⁵²⁹ *Ibidem*, 179. Para una interesante reflexión sobre la sociología comprensiva véase también Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Op. Cit.*, 28 y ss.

⁵³⁰ Gadamer, H. G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, 16.

⁵³¹ Habermas, J. “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”. *Op. Cit.*, 236.

⁵³² *Ibidem*, 247.

⁵³³ *Ibidem*, 252.

inconfundiblemente conservador en el programa de hermenéutica filosófica gadameriano. Puesto que el ejercicio de la investigación hermenéutica refiere a la comprensión apropiadora de tradiciones, Gadamer emprende una efusiva reacción contra la pérdida de autoridad de dichas tradiciones. Ahora bien, y ésta es la crítica de Habermas, es preciso advertir que la comprensión debe transformar necesariamente la tradición en su gesto apropiador, pues «ni siquiera una tradición que opere sin cesuras obra una autoridad desgajada de toda intelección, que pudiera imponerse ciegamente; toda tradición tiene que estar tejida con mallas suficientemente holgadas como para permitir la aplicación, es decir, una inteligente traducción que tenga en cuenta los cambios de situaciones»⁵³⁴. Habermas recrimina a Gadamer que haya transformado su importante descubrimiento del “prejuicio” como elemento inherente a toda comprensión (*Verständnis*) en una suerte de «rehabilitación de prejuicios como tal»: «en su convicción de que la verdadera autoridad no tiene por qué imponerse autoritariamente, Gadamer se ve impulsado por el conservadurismo».

El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las tradiciones. La sustancialidad se derrite en la reflexión, porque ésta no siempre confirma, sino que también quiebra, los poderes dogmáticos. Autoridad y conocimiento no convergen⁵³⁵.

Aquí aflora sin duda ninguna, como puede verse, el motivo eminentemente crítico-emancipador de la filosofía habermasiana, heredero de la Teoría Crítica anterior. La reflexión «no opera sobre la facticidad de las normas recibidas sin dejar huella», sino que es capaz de revelar, a través del ejercicio de la crítica ideológica, el carácter opresivo de una forma tradicional de autoridad. El lenguaje, que en Gadamer posee únicamente la inocua función de mediar la transmisión de tradiciones, puede en ciertos casos reproducir y legitimar, al modo de una ideología, formas históricamente superfluas de dominio: «la experiencia hermenéutica que choca con tal dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica». Naturalmente, si la reflexión actúa aquí como «autorrestricción del enfoque hermenéutico», es preciso contar con un criterio normativo desde el cual formular la crítica, es decir, con un «sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición». Más adelante veremos que ese sistema no es otro que el uso discursivo de la razón como justificadora de normas. Los modos de conocimiento hasta ahora descritos, es decir, los saberes empírico-analíticos y los saberes hermenéuticos, serán retrotraídos a una capacidad que a juicio de Habermas es ya intrínseca al propio lenguaje, a saber, la fuerza reflexiva del enjuiciamiento crítico de argumentos. Sea como fuere, con su crítica a la hermenéutica Habermas está transitando a una forma no reductiva de sociología comprensiva, que incorpora también los elementos de la crítica materialista de las ideologías: «el plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales, está constituido a la vez de lenguaje, trabajo y dominio»⁵³⁶.

⁵³⁴ *Ibidem*, 254.

⁵³⁵ *Ibidem*, 255.

⁵³⁶ *Ibidem*, 259.

Habermas continúa esta crítica en un conocido ensayo publicado en 1970 bajo el título de “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”⁵³⁷. Tras exponer algunos de los rasgos definitorios de la hermenéutica filosófica, Habermas formula su tesis crítica: la hermenéutica alberga una pretensión de universalidad, que puede sin embargo ser contradicha en los casos de una comunicación sistemáticamente distorsionada. En estos contextos, que Habermas define como “pseudocomunicación” u ocultación ideológica de ciertas coacciones sistemáticas, otras disciplinas como el psicoanálisis y la crítica de las ideologías pueden hacer aportaciones más significativas, tal y como el propio Habermas muestra en su libro de 1968 *Conocimiento e interés*. Nutriéndose a la vez de la “hermenéutica profunda” de Freud y de la crítica de las ideologías de Marx y la Teoría Crítica, Habermas defiende que únicamente una teoría de la comunicación lingüística cotidiana o teoría de la competencia comunicativa podría alumbrar satisfactoriamente unos «plexos de sentido patológicamente sepultados». En cierto sentido Habermas acusa a la hermenéutica del mismo problema en que caía la crítica de la razón instrumental expresada en *Dialéctica de la Ilustración*, a saber, el problema de no poder ofrecer un criterio normativo satisfactorio de sí misma: dado que, según la hermenéutica, en tanto participante de una tradición no podemos rebasar el papel del lenguaje en que participamos, entonces «no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal»⁵³⁸. Tal y como ha visto Albrecht Wellmer, la hermenéutica olvida que «el diálogo que somos es también una relación de fuerza y, precisamente por ello, ningún diálogo»⁵³⁹.

En la estructura de prejuicios que Gadamer considera inherente a toda forma de comprensión de la tradición, el cuestionamiento del acuerdo *en que hemos crecido* aparece como una labor carente de sentido, pues «no podemos trascender el diálogo que somos». Gadamer parte de esta idea para inferir el «primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre toda crítica»⁵⁴⁰. Frente a esta falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica, Habermas reivindica una hermenéutica profunda según la cual también el consenso en que habitamos «puede ser resultado de pseudocomunicaciones». En el marco de la Ilustración y la Teoría Crítica, Habermas defiende un primado de la razón como «principio de una comunicación exenta de coacciones frente a la doliente realidad de una comunidad distorsionada por el poder», distorsión que puede residir precisamente en el propio plexo de tradición reivindicado

⁵³⁷ Habermas, J. “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales. Op. Cit.*, 277-306 [publicación original: “*Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*”. En Bubner, R. et. al. (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, Mohr, 1970, 73-104]. Otros estudios sobre Gadamer de la misma época se encuentran en: Habermas, J. “Zu Gadammers «Wahrheit und Methode»”. En AA.VV. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, 45-56; Habermas, J. “Urbanización de la provincia heideggeriana”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos. Op. Cit.*, 346-354 [publicación original: “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”. En Habermas J. y Gadamer H. G., *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13 Juni 1979*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, 9-31].

⁵³⁸ Habermas, J. “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. *Op. Cit.*, 287.

⁵³⁹ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Op. Cit.*, 51.

⁵⁴⁰ Habermas, J. “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. *Op. Cit.*, 301.

por la hermenéutica. «No porque nos percatemos de la estructura de prejuicio que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho con el verdadero». Y un poco más adelante: «la razón, en el sentido que al término “razón” confiere el principio de habla racional, es la roca en que las autoridades fácticas conocidas hasta aquí, más que fundarse, se hacen añicos»⁵⁴¹.

La posición que adopta Habermas en este punto, que ha recibido el certero nombre de “hermenéutica crítica”, trata de mostrar en qué sentido la verdad «sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio». Esta tentativa, que reformula en términos de filosofía de la comunicación la antigua pretensión de la Teoría Crítica de una “vida emancipada”, será analizada en los capítulos posteriores: «sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contrafáctico último que nos une de antemano y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo»⁵⁴².

Esta fecunda combinación de las tradiciones hermenéutica y crítica, a la que Karl Otto Apel realizó también importantes aportaciones, ha sido desarrollada entre nosotros por Jesús Conill bajo el sugerente proyecto de una ética hermenéutica crítica desde la facticidad. En su *Ética hermenéutica* [2006], Conill se esfuerza por bosquejar una ética hermenéutica crítica compadecida a la vez con el elemento hermenéutico-experiencial y con el elemento crítico-racional⁵⁴³. Para semejante proyecto, con el que se persiguen superar al mismo tiempo los déficits crítico y hermenéutico, Conill no recurre, a diferencia de Habermas, a los instrumentos teóricos de la hermenéutica profunda y la crítica ideológica, sino que procede a una transformación hermenéutica del criticismo kantiano siguiendo la vía de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Tras un impresionante recorrido teórico por la *Crítica del juicio* y las llamadas “estética de la libertad” y “pragmática de la libertad”, que tiene por objeto mostrar el potencial hermenéutico del pensamiento kantiano destacando el papel del juicio reflexionante e interpretador, Conill reconstruye los elementos éticos insertos en la hermenéutica filosófica gadameriana a través de un minucioso recorrido por los aspectos crítico-normativos de la hermenéutica de la facticidad del primer Heidegger. Esta reconstrucción de la filosofía moral gadameriana parte de lo que Conill denomina “razón experiencial”, y está encaminada a poner las bases de un nuevo tipo de saber práctico de carácter vital, existencial y hermenéutico. Sólo tras estos dos pasos argumentativos Conill puede perfilar, en tercer lugar, las características de una ética hermenéutica crítica que parte, como la hermenéutica gadameriana, de la facticidad y la historicidad de la experiencia, pero que se esfuerza por trascender el reductivo momento de un *êthos* particular incorporando el «momento ideal, contrafáctico, crítico-emancipador y utópico-liberador»⁵⁴⁴. Este interesante modelo permite compaginar la

⁵⁴¹ *Ibidem*, 304.

⁵⁴² *Ibidem*, 303.

⁵⁴³ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Op. Cit.*

⁵⁴⁴ *Ibidem*, 193.

protesta contra los déficits críticos de la hermenéutica —es decir, contra su tradicional conservadurismo— con una protesta contra el excesivo formalismo de la razón pura kantiana y el excesivo procedimentalismo de la ética discursiva. Semejante cosa se le hace posible al autor sólo tras una combinación de la ética aristotélica con la kantiana, combinación que muestra cómo al momento de lo incondicionado reivindicado por Kant sólo puede abrirse la razón desde la condicionalidad de la experiencia y el contexto particular del que habla Aristóteles.

La razón práctica surge de —y se ejerce en— un *êthos*, pero puede adquirir un grado de autonomía porque la razón crítica misma es parte de este *êthos*. [...] Aunque el *êthos* restrinja la libertad, no la elimina; el *êthos* contiene también la posibilidad de la libertad. La libertad es inseparable del *êthos*: ahí está la facticidad histórica de la libertad, como demuestra el hecho hermenéutico de los *disidentes* en todas las culturas⁵⁴⁵.

Con la reflexión se pone en duda la validez de lo antes vigente, de suerte que la propia práctica de la reflexión ética «llega a formar parte también de la tradición ética». Esta crítica como parte de la tradición ética recurre al concepto, utilizado tanto por el propio Gadamer como por Axel Honneth y Adela Cortina, de una “experiencia ética negativa”: «una genuina experiencia ética [negativa] es la que despierta dudas en nosotros sobre alguna norma ética que teníamos como válida en la vida práctica», al mismo tiempo que potencia la apertura hacia un horizonte de solidaridad más amplio. Son precisamente estos dos momentos constitutivos de la experiencia, la negatividad y la apertura, los que hacen posible «que la crítica se desarrolle desde dentro de las tradiciones éticas, desde el propio dinamismo de la experiencia hermenéutica». Frente a la ética discursiva, el modelo de una ética hermenéutica crítica no necesita recurrir, para ejercer la crítica, a una teoría procedimental neutral con respecto a toda tradición ética concreta, pues «la reflexión ética es ya parte de la tradición ética, dado que puede formar parte del proceso de la experiencia ética misma»⁵⁴⁶.

Una vez analizado este interesante proyecto, que ciertamente puede ser leído como un intento de hermeneutización de la ética discursiva, podemos retomar, para concluir esta sección, el análisis de *La lógica de las ciencias sociales*. En el transcurrir de los años sesenta, el problema de la metodología en ciencias sociales adquiere en Habermas una nueva forma, a saber, la de que investigador y objeto de estudio pertenecen a un mismo mundo social de la vida, que está ya constituido precientíficamente. Para comprender este mundo de la vida el investigador debe *participar* en el proceso de su generación, es decir, debe participar en los procesos de entendimiento comunicativo en que se encuentran ya existiendo tanto él mismo como sus objetos de estudio. El investigador debe «abandonar la actitud objetivamente que adopta el observador frente a los estados y sucesos (físicamente medibles), y sustituirla por la actitud realizativa (*performative Einstellung*) de un participante en la comunicación». O dicho de otro modo: los significados «sólo pueden alumbrarse desde dentro». La participación del investigador en la comunicación cuyo significado quiere

⁵⁴⁵ *Ibidem*, 208.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 210.

comprender significa «que ha de tomar partido frente a las pretensiones de validez que los directamente implicados vinculan a sus manifestaciones comunicativas». La tarea de explicar los contextos de acción comunicativa es pues la tarea de comprender su sentido y pretensiones de validez, y esta tarea es abordada en *Teoría de la acción comunicativa* desde la perspectiva de la teoría de la ciencia, de la fenomenología, de la etnometodología y de la hermenéutica⁵⁴⁷.

Sea como fuere, esta cuestión saca a relucir el elemento crítico de la sociología habermasiana: las estructuras comunicativas que comparten sujeto y objeto de la investigación «ofrecen simultáneamente los medios críticos para penetrar un contexto dado, para hacerlo estallar desde dentro y trascenderlo, para pasar por detrás de un contexto resultante de la mera habituación, para corregir malentendidos». Tal y como queda formulado en *Teoría de la acción comunicativa*, «las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento». Esto es lo que Habermas llama «potencial de crítica anejo a la propia acción comunicativa», que el científico social «puede utilizar sistemáticamente cuando se introduce como participante virtual en los contextos de la acción cotidiana y el que puede hacer valer desde dentro de esos mismos contextos contra la particularidad de los mismos»⁵⁴⁸. Pero para comprender el alcance de estas tesis, propias del Habermas de los años ochenta, es preciso continuar primero con nuestra reconstrucción de su pensamiento durante los años sesenta, que habíamos interrumpido justamente en el momento en que surgía en forma sistemática la teoría sobre los intereses del conocimiento. En la siguiente sección trataremos de leer esta teoría desde la óptica de “Teoría tradicional y teoría crítica” de Max Horkheimer, y ello con el fin de rastrear la estrecha vinculación entre este último y el joven Habermas.

3.2.3. Teoría Crítica y teoría de los intereses del conocimiento

La reconstrucción de las tesis habermasianas sobre la metodología de las ciencias sociales nos ha conducido directamente a la teoría de los intereses del conocimiento. Los tempranos artículos de *La lógica de las ciencias sociales* reivindicaban, en el marco de la crítica al positivismo, un ámbito de conocimiento cuyo éxito se cifraba en la consecución o mantenimiento de un entendimiento entre los sujetos que comparten una determinada comunidad de comunicación. Con la crítica al “idealismo de la hermenéutica”, por su parte, Habermas hacía valer las pretensiones de una autorreflexión intersubjetiva que actuaba en calidad de crítica ideológica frente a un ámbito de entendimiento hipostasiado por Gadamer como exento de patologías. Sin embargo, la fundamentación de este proceso autorreflexivo, que naturalmente se corresponde con el tercer interés cognoscitivo brevemente anunciado al comienzo de la sección anterior, no será desarrollada de forma completa hasta *Conocimiento e interés*, donde Habermas da los primeros pasos desde la crítica epistemológica hasta la teoría de la sociedad al convertir este proceso emancipador en un objetivo al que se encamina la

⁵⁴⁷ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 143-181.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 158.

especie en su conjunto. Tal y como señala McCarthy en su temprana sistematización de la obra de Habermas, *Conocimiento e interés* representa «la primera tentativa que hace Habermas de exponer sistemáticamente su posición»⁵⁴⁹. Si lo entendemos correctamente, es en esta teoría donde salen a relucir de forma más clara las conexiones entre el joven Habermas y Max Horkheimer; o lo que es lo mismo, donde se deja ver mejor la pertenencia de aquél al paradigma de Teoría Crítica inaugurado por éste. El estudio de estas conexiones, así como de las diferencias entre ambos autores, nos servirá para alumbrar nuevamente el tránsito fundamental operado entre la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, que será explicitado en la última sección.

Si recordamos lo que veíamos más arriba, frente a la llamada “teoría tradicional” Horkheimer reivindicaba una comprensión de la teoría que tuviera en cuenta «su ligazón con procesos sociales reales»⁵⁵⁰. La Teoría Crítica aparecía en este sentido como teoría consciente de su dependencia, y de la dependencia de *toda otra* forma de teoría, con respecto al contexto social del cual surge y a las metas e intereses que, determinados por la estructura material de la sociedad, guían el proceso de investigación. La teoría tradicional dejaba ver su carácter ideológico tan pronto como se demostraba que esos intereses y metas no confesados por ella misma no constituían el producto de una decisión voluntaria y consciente, sino meramente «un momento [...] de la constante reproducción de lo establecido». «En la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica»⁵⁵¹. La Teoría Crítica de la sociedad, como autoconsciencia de esta dependencia, asumía conscientemente su propio interés, que no era otro, naturalmente, que el interés por la emancipación.

En la línea de la crítica de la economía política, que hacía de la propia organización social burguesa naturalizada el objeto de la crítica ideológica, Horkheimer procedía a formular la posibilidad de una organización racional de la investigación científica, esto es, de una subordinación de la ciencia y la industria «a la persecución racional de fines». Cuando analizábamos la propuesta de Horkheimer en este sentido, habíamos señalado que sus criterios normativos coincidían con los criterios que guiaban la marxiana crítica de la economía política, en la medida en que en ambos casos se apelaba a la realización de la razón en la historia bajo el empuje de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El interés emancipatorio, asumido conscientemente por el teórico crítico como propio, significa el intento por potenciar, mediante la eliminación de la falsa conciencia, «un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia». En esta forma de crítica materialista, la idea de la sociedad racional se basaba lo mismo en la constatación de la miseria concreta y en la necesidad práctica de superarla que en la posibilidad real de esa supresión de acuerdo al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. Desde el punto de vista de la metodología, que hemos analizado más arriba, la diferencia entre teoría tradicional y teoría crítica residía

⁵⁴⁹ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 75.

⁵⁵⁰ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 229.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 229.

en el *tipo* de relación establecida entre sujeto y objeto: mientras que en aquella el objeto de la teoría aparecía como algo ya dado inmediatamente a la conciencia, en ésta lo hacía como proceso social configurado por el propio trabajo social de los individuos.

Justamente sobre este trasfondo, que conecta en forma paradigmática la epistemología con la teoría de la sociedad, podemos tratar de reconstruir ahora las tesis fundamentales de *Conocimiento e interés*, pues de alguna forma estas tesis confirman las tendencias descritas por Horkheimer, pero sustituyendo el paradigma de la filosofía de la conciencia por el de la intersubjetividad a la hora de abordar las fuentes de normatividad de la crítica. El objetivo fundamental de la obra queda anticipado en el prefacio: analizar las conexiones existentes entre conocimiento e interés a fin de demostrar la tesis, implícita ya en la teoría de Marx, de que «una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad»⁵⁵².

Tras unas breves reflexiones sobre la célebre metacrítica hegeliana a la crítica kantiana del conocimiento, Habermas procede a reconstruir las bases de la teoría del conocimiento insertas en la teoría marxiana, con el objetivo de situar el núcleo de su teoría sobre los intereses cognoscitivos en el marco de la teoría materialista de la sociedad. Marx había conceptualizado la constitución del mundo natural desde el punto de vista del trabajo: «el sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales». El trabajo aparece como condición de posibilidad de toda forma de existencia humana, en tanto constituye la forma de relación primaria entre el hombre y la naturaleza. Como es sabido, Marx había dotado a esta categoría de un carácter a la vez antropológico y gnoseológico: mediante el trabajo no sólo se crean las condiciones objetivas para la reproducción de la sociedad, sino también «las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia»⁵⁵³. El mundo natural no se presenta ante la conciencia como ser-en-sí, sino como «dimensión abierta por los procesos de trabajo». El trabajo social adquiere el estatuto de una síntesis entre naturaleza subjetiva y naturaleza objetiva, y constituye el mecanismo primero de la autoconstitución histórica de la especie. Justamente en este contexto introduce Habermas su crítica a la reducción del materialismo histórico en términos de trabajo, que nosotros vamos a desarrollar en el último subcapítulo.

Aunque la teoría de la sociedad marxiana incorporaba la «crítica indagadora del proceso histórico mediante el cual el sujeto se produce a sí mismo», y esto es algo que Habermas recogerá indudablemente de Marx, en su autocomprensión positivista terminó por comprender la teoría de la evolución social al modo de una ciencia natural. Como aún veremos, Habermas encuentra una contradicción entre esta autocomprensión positivista, o reducción del proceso evolutivo en términos de acción instrumental, y las investigaciones marxianas sobre la crítica de las ideologías y la praxis revolucionaria. Resulta de lo más interesante detenerse un momento en la sorprendente apropiación de

⁵⁵² Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1989, 9 [publicación original: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968].

⁵⁵³ *Ibidem*, 36.

Marx que Habermas lleva a cabo en este momento como *posible* propuesta de teoría de la evolución social. Frente a la versión posterior que adoptará esta teoría⁵⁵⁴, que como veremos se apoyará en la separación dicotómica entre “marco institucional” o “mundo de la vida” y “subsistemas de acción racional con arreglo a fines”, en este momento Habermas reivindicaba una lectura hegeliana de la lucha marxiana por el restablecimiento de una sociedad racional. En semejante lectura, el “crimen” de la teoría hegeliana del reconocimiento era traducido en términos de “apropiación indebida” del plusvalor, y el “castigo” o restauración de la totalidad ética destruida, en términos de violencia revolucionaria. Tal y como ha defendido Axel Honneth, con esta interpretación Habermas procede a una reconstrucción de la dinámica moral subyacente a la lucha de clases⁵⁵⁵. Dada la existencia de un marco institucional que distribuye de forma asimétrica las cargas y beneficios del sistema productivo, el entendimiento intersubjetivo *tiene que aparecer* bajo la distorsionada forma de una lucha de clases o *lucha por el reconocimiento recíproco*. La restauración de la totalidad ética es aquí entendida como renovación de una destrucción de las condiciones comunicativas, y la Teoría Crítica adquiere la tarea de una autorreflexión sobre las respectivas formas particulares de dominación y opresión entre grupos sociales, autorreflexión que tiene por meta «poner de nuevo en marcha un proceso de formación suspendido liberado de los bloqueos y obstáculos socialmente impuestos a la comunicación»⁵⁵⁶.

Tras esta apropiación crítica del marxismo, Habermas dedica la segunda parte de la obra al estudio de las tradiciones positivista, pragmatista e historicista. En el temprano positivismo de Comte y Mach encuentra el primer intento de sustituir la teoría del conocimiento –investigación del sujeto cognoscente y las condiciones de posibilidad de su conocimiento– por la teoría de la ciencia –análisis de los procedimientos metodológicos–. Habermas ubica el origen del positivismo en la teoría de los tres estadios de Comte, que pretendió propagar la «creencia cientifista de las ciencias en sí mismas mediante la construcción de la historia de la especie como historia del establecimiento del espíritu positivo»⁵⁵⁷. El “materialismo primario” de Ernst Mach en que se basa el positivismo termina por suprimir a juicio de Habermas la pregunta fundamental de la anterior teoría del conocimiento, es decir, la pregunta por las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento. Esta curiosa auto prohibición de la reflexión allende la experiencia sensible se vuelve autocontradictoria tan pronto como la propia eliminación de la reflexión exige una forma de reflexión no científica, es decir, no referible a hecho empírico alguno.

Justamente con el objetivo de superar el objetivismo de la filosofía positiva surgió la propuesta pragmatista de Charles S. Peirce, que Habermas analiza a continuación. Aunque, a juicio de Habermas, Peirce consigue esquivar tanto el

⁵⁵⁴ Esta segunda versión se encuentra esbozada en el artículo de 1968 “Ciencia y técnica como ideología”, y queda sistematizada en el libro de 1976 *La reconstrucción del materialismo histórico*.

⁵⁵⁵ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 396 y ss. Será este mismo objetivo el que subyazca a la teoría de la lucha por el reconocimiento que el propio Honneth desarrollará unos años después, y que nosotros estudiaremos en el capítulo sexto.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 407.

⁵⁵⁷ Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 79.

trascendentalismo kantiano como el positivismo, y ello poniendo en el núcleo de la metodología científica la lógica de la investigación a través de la cual la comunidad de investigadores obtiene las teorías; y aunque es evidente la importancia que tendrá esta lógica de la investigación en la teoría de Habermas, que hace depender la validez del conocimiento y la corrección normativa de la posibilidad de obtener un acuerdo intersubjetivo exento de coacciones, a juicio de Habermas Peirce no logró escapar al «peligro de la hipóstasis», esto es, se vio obligado a postular la existencia de una cosa-en-sí en forma de *realismo de los universales*. Sea como fuere, fue Peirce quien desarrolló por vez primera una autorreflexión de las ciencias de la naturaleza capaz de sacar a la luz el interés inherente a sí misma, es decir, el interés técnico por modificar algo en el mundo objetivo.

Habermas muestra cómo fue Dilthey quien, separando el plano de la acción instrumental del plano comunicativo, introdujo la categoría de “vivencia” como categoría clave de la investigación en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). De forma homóloga a Peirce, pero esta vez aplicado al conocimiento histórico, Dilthey emprendió la tarea de una autorreflexión de las ciencias del espíritu capaz de revelar su propio interés: la comprensión de vivencias. Puesto que el sujeto investigador de la ciencia histórica *es él mismo* un ser histórico, tiene que participar necesariamente, a través de las vivencias, en la «producción de los objetos de su conocimiento»⁵⁵⁸. La filosofía diltheyana de la vida, tal y como muestra Jesús Conill en su *Ética hermenéutica*, parte de esa vivencia o experiencia “mundanovital”, es decir, de una «experiencia plena, sin mutilaciones, que exige la iluminación hermenéutica de su facticidad»⁵⁵⁹. Pero a juicio de Habermas la versión “monadológica” de la hermenéutica de Dilthey, en la que la comprensión se realiza tan sólo en términos de vivencia privada, debe ser sustituida por un ejercicio de interacción y comprensión de individuos que se comunican entre sí a través del lenguaje ordinario: «el lenguaje es el suelo de la intersubjetividad y toda persona debe haber tomado pie en él antes de poderse objetivar en su primera manifestación vital»⁵⁶⁰. Mientras que la acción técnica o instrumental respondía al esquema sujeto-objeto, la acción comunicativa que aparece en las ciencias hermenéuticas responde al esquema que Albrecht Wellmer ha llamado “ego-alter ego”. Con este gesto se transita desde la filosofía de la conciencia hasta la filosofía del lenguaje, pues las ciencias sociales y del espíritu están conectadas con una práctica social que está ya siempre estructurada simbólicamente.

Con el rastreo de la autorreflexión en ciencias de la naturaleza (Peirce) y ciencias del espíritu (Dilthey), junto con las correcciones a la hermenéutica monadológica de Dilthey, Habermas está poniendo ya las primeras piedras del camino hacia su teoría de la comunicación. De igual forma que la investigación empírico-analítica descrita por Peirce tendía a la eliminación del disenso con relación a enunciados sobre hechos y relaciones entre hechos, la investigación hermenéutica

⁵⁵⁸ *Ibidem*, 156.

⁵⁵⁹ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Op. Cit., 82.

⁵⁶⁰ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Op. Cit., 163.

persigue el «restablecimiento de formas no problemáticas de comportamiento»⁵⁶¹ partiendo de expectativas de conducta de hecho decepcionadas. Mientras en un caso el “criterio de desengaño” es el fracaso de una acción racional con arreglo a fines, en el otro lo es la perturbación de un consenso.

Las ciencias hermenéuticas están inmersas en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario, al igual que las ciencias empírico-analíticas lo están en la esfera funcional de la actividad instrumental. Unas y otras se dejan conducir por intereses cognoscitivos enraizados en los contextos vitales de la actividad comunicativa e instrumental. Mientras que los métodos empírico-analíticos van dirigidos a poner al descubierto y aprehender la realidad desde el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, la metodología hermenéutica tiende a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes⁵⁶².

Las autorreflexiones científicas de Peirce y Dilthey, una dirigida a las *Naturwissenschaften*, la otra a las *Geisteswissenschaften*, tienen como objetivo recuperar la dimensión epistemológica suprimida por el positivismo, es decir, indagar en las condiciones a priori del conocimiento posible. Dado que, a diferencia de Kant, esta indagación no se realiza en términos de subjetividad trascendental, sino más bien a través de un análisis de los procesos de investigación de la comunidad de investigadores, la teoría del conocimiento queda conectada con los contextos fácticos en que se dan de hecho estas comunidades de investigación, y por lo tanto también con los intereses vitales particulares en ellos alojados. Sólo en estos contextos los enunciados producidos por ambas ciencias adquieren su validez: el saber nomológico es eficaz en tanto es técnicamente utilizable; el saber hermenéutico, en tanto lo es prácticamente. El antiguo sujeto trascendental es sustituido por una especie que se autoconstituye mediante procesos de formación que tienen que ver lo mismo con la reproducción material de la vida que con la reproducción simbólica del sentido, es decir, al mismo tiempo con las esferas del trabajo y la interacción: «llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*». Únicamente contando con la dimensión de la autoconstitución de la especie, que sólo Hegel y Marx, pero no Dilthey y Peirce, tuvieron en cuenta, puede salir a la luz el tercer y decisivo interés cognoscitivo. La *autorreflexión* de la especie sobre sí misma, como producto de un proceso de formación que se da en las dimensiones del trabajo y la interacción, apunta *en sí misma* a un interés de tipo emancipatorio. Los intereses técnico y práctico sólo pueden comprenderse entonces a contraluz del interés por la emancipación. «En la autorreflexión, un conocimiento por amor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal»⁵⁶³.

⁵⁶¹ *Ibidem*, 182.

⁵⁶² *Ibidem*.

⁵⁶³ *Ibidem*, 201.

Antes de explicar el significado de este tercer interés cognoscitivo, Habermas se propone aclarar la conexión existente entre conocimiento e interés recurriendo a la idea kantiana y fichteana de “interés de la razón”. Habermas muestra cómo con Fichte la razón práctica se convierte en modelo de la razón teórica, de suerte tal que el interés práctico de la razón descubierto por Kant, es decir, el interés por la autonomía del sujeto, pertenece a la esencia misma de la razón. En el contexto del idealismo alemán esta autonomía significaba la emancipadora disolución crítica de las ataduras dogmáticas, es decir, la autodeterminación del sujeto en una existencia libre. Aunque esta unidad de razón e interés por la libre voluntad se opone al concepto contemplativo de conocimiento, Habermas señala que la propuesta idealista resulta todavía insuficiente para dar cuenta del proceso de autoconstitución de la especie, en tanto deja de lado «las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva»⁵⁶⁴. Sólo desde esta crítica es posible comprender el proyecto de Habermas como una suerte de «reinterpretación materialista del interés de la razón introducido en términos idealistas». Este momento de la reflexión, que Habermas llama “interés emancipatorio”, depende y condiciona al mismo tiempo los intereses por la manipulación técnica y la orientación intersubjetiva de la acción. Como en Horkheimer, la “crítica” significa la unificación de teoría –conocimiento– y praxis social sobre la que surge la teoría –interés–.

Habermas procede a encarnar la ciencia crítica o autorreflexiva en la “hermenéutica profunda” diseñada por Freud. En su versión inicial, es decir, antes de su autocomprensión positivista en términos clínicos, el psicoanálisis se presenta como método de interpretación de aquellas regiones inconscientes, «impenetrables para el sujeto», en que operan manifestaciones distorsionadas del sentido. O dicho con la feliz expresión del propio Freud, como interpretación de ese «territorio extranjero dentro de uno mismo». Este «texto defectuoso» que conforman los elementos inconscientes expresa a la vez que disimula «autoengaños del autor». Cuando estos defectos devienen patológicos nos encontramos con lo que Freud llama “síntomas neuróticos”: «los síntomas neuróticos [...] son las cicatrices de un texto alterado, ante el cual el autor se encuentra como delante de un texto incomprensible para él»⁵⁶⁵. En la lectura materialista que ofrece Habermas, y que resulta evidentemente cercana a ciertas intuiciones del freudomarxismo de Marcuse, la deformación patológica tiene su causa primera en represiones originalmente sociales, pero interiorizadas posteriormente por el paciente. Como es sabido, Freud se sirve del sueño como modelo de un texto a interpretar, y la interpretación acontece por vía de un diálogo entre el analista y el paciente: la función del analista es la mostración de un lenguaje que el sujeto experimenta como ajeno, como deformado, y en consecuencia como fuente de represión. El diálogo entre ambos sujetos toma la forma de una comunicación pública y libre de coacción de los deseos reprimidos, y esta comunicación termina por suavizar el efecto represivo generado en el paciente. Como la crítica de las ideologías con respecto a la falsa conciencia, la interpretación de los sueños sirve a los propósitos terapéuticos o *intereses* de un esclarecimiento crítico de deformaciones del sentido.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, 212.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, 220.

La “hermenéutica de lo profundo”, tal es la forma en que Habermas se apropia del psicoanálisis, logra esclarecer precisamente aquellos símbolos otrora incomprensibles para el sujeto, y que se manifiestan bajo la forma de un síntoma: «los síntomas pueden ser entendidos como el resultado de un compromiso entre los deseos rechazados de origen infantil y las prohibiciones de su satisfacción impuestas por la sociedad [...], son signos de una específica autoalienación del sujeto afectado». Y en la misma página: «en las fallas del texto ha prevalecido la violencia de una interpretación nacida del sí mismo, y sin embargo extraña al yo»⁵⁶⁶. La reflexión analítica es crítica en tanto puede disolver comportamientos neuróticos que implican sufrimiento, lo cual presupone ya que el paciente *quiere cancelar* ese sufrimiento. Esta cancelación puede ser apresada como dominio consciente y verbalizado de las pulsiones: «el movimiento de reflexión transforma una situación en otra, el esfuerzo particularmente emancipatorio de la crítica transforma la situación patológica de la compulsión y el autoengaño en situación de conflicto superado y de reconciliación con el lenguaje excomulgado»⁵⁶⁷.

Habermas ve en Freud la ocasión para superar el idealismo de la hermenéutica, que suponía una comunicación no distorsionada en todo plexo de vida social. En *La lógica de las ciencias sociales* Habermas había recurrido también a esta crítica, haciendo ver en qué sentido esta idealización típicamente hermenéutica «pasa de largo ante la realidad»⁵⁶⁸. Efectivamente, las estructuras de la sociedad presente pueden ser tales, que oculten a la vez que perpetúan una barrera ideológica a la comunicación. Justamente a la experiencia reflexiva encaminada a desvelar la falsa conciencia es a la que Habermas vincula el interés emancipatorio: «una teoría guiada por este interés hace críticamente uso de la forma de intersubjetividad exenta de coerción que el idealismo hermenéutico falsamente supone como forma normal de los mundos de las vidas sociales»⁵⁶⁹. Si en los ámbitos del trabajo y la interacción los actos cognitivos iban dirigidos a un objeto diferente del sí mismo –naturaleza o mundo social–, en el ámbito de la crítica el conocimiento deviene autorreflexión práctica, en la que el yo adquiere la autoconciencia de sus propias coacciones a fin de liberarse de ellas⁵⁷⁰.

Una vez realizada su lectura de Freud en términos de hermenéutica profunda en que queda encarnado el interés por la emancipación, Habermas procede a conectar el psicoanálisis con la teoría marxiana de la sociedad. Si, tal y como sostiene Habermas, en el marco freudiano la sociología aparece como psicología aplicada a la sociedad, entonces los conceptos diseñados para los sujetos individuales pueden ser también aplicados a las estructuras sociales: puede ocurrir que «una sociedad en su conjunto, comparándola con otras culturas, tenga una constitución patológica, aunque continúe valiendo como medida de normalidad para los casos particulares que en ella se dan»⁵⁷¹. Esto es lo que Freud ha llamado «diagnóstico de neurosis colectiva», y su correcta comprensión exige a juicio de Habermas la introducción de análisis de corte materialista

⁵⁶⁶ *Ibidem*, 227.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, 244.

⁵⁶⁸ Habermas, J. “Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales”. *Op. Cit.*, 493.

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ Para esto véase Honneth, A. “La apropiación de la libertad”. *Op. Cit.*

⁵⁷¹ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 271.

sobre los procesos de formación y evolución social. El superyó, la instancia intrapsíquica que interioriza la autoridad externa para la represión de los impulsos, encuentra en este sentido una explicación de tipo económico, pues la represión necesaria de los impulsos depende del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas: «cuanto más se amplíe el poder de los recursos técnicos y se dulcifique la presión de la realidad, tanto más débil será la censura de los impulsos impuesta al sistema de autoconservación y tanto más fuerte será la organización del yo y su capacidad de dominar de una manera racional las renunciaciones»⁵⁷².

El hecho de que Habermas recurra en este punto a Freud en contra de Marx resulta extraordinariamente significativo para los propósitos de nuestro trabajo. Si recordamos, Marx había reducido el proceso de autoconstitución histórica de la especie al momento que representa el trabajo o fuerzas productivas, siendo incapaz de captar conceptualmente en su filosofía materialista de la historia el *otro* momento inherente al proceso de autoproducción que *sí* había captado en sus estudios históricos, es decir, el momento de interacción crítico-revolucionario encarnado en la lucha de clases. En contraste con esta falla, Freud fue capaz de apresar el momento crítico-reflexivo en su metapsicología, que Habermas define significativamente en términos de un «marco de acción comunicativa distorsionada, que permite comprender la aparición de las instituciones y la función de las ilusiones, es decir, la dominación y la ideología»⁵⁷³. Contrariamente a Marx, Freud pudo entender la dominación y la ideología bajo las categorías, propias del paradigma del lenguaje, de una *comunicación distorsionada*. Bajo este nuevo marco la crítica ideológica adquiere un carácter peculiar, pues trasciende por así decir el viejo rol del teórico crítico ilustrador, para aproximarse al modelo de una ampliación irrestricta de la comunicación entre los afectados por la patología –restablecimiento de una comunicación genuina–. El problema antropológico fundamental no reside ya únicamente en la organización del trabajo, sino también en el «desarrollo de las instituciones que solucionen de manera duradera el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad»⁵⁷⁴. En la lectura habermasiana, la meta de la teoría freudiana es la «fundamentación racional de los preceptos de la cultura», esto es, la «organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de una comunicación libre de violencia»⁵⁷⁵. En estas tesis queda ya anticipada, como no es difícil de ver, el núcleo mismo de la teoría del discurso.

Sólo en el marco de esta autorreflexión que encarna el psicoanálisis y la teoría de la sociedad de Marx localiza Habermas el tercer tipo de interés cognoscitivo. La ciencia crítica aparece como aquel tipo de conocimiento que reconoce como propio el interés que le guía, y que no es otro que el interés por la emancipación: «de ahí que la relación entre teoría y terapia sea tan constitutiva para la teoría freudiana como la

⁵⁷² *Ibidem*, 272.

⁵⁷³ *Ibidem*, 277.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, 278.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, 279.

relación entre teoría y praxis lo es para la teoría marxiana»⁵⁷⁶. Hemos visto que este interés, propio de la Teoría Crítica, complementa los intereses por la manipulación técnica y el mantenimiento de la intersubjetividad, que se daban respectivamente en las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Como señala Richard Bernstein, la ciencia social crítica constituye «una síntesis dialéctica de las disciplinas analítico-empíricas y de las hermenéutico-históricas»⁵⁷⁷. En este nuevo contexto, Habermas puede definir la crítica en unos términos que ya poco tienen que ver con las tesis de Horkheimer: «la disolución analítica de una comunicación distorsionada que determina la compulsión del comportamiento y la falsa conciencia es a la vez teoría y terapia»⁵⁷⁸. Es precisamente en el acto de la autorreflexión donde aparece el interés emancipatorio, pues la comprensión de una dependencia dogmática de instancias represivas objetivadas –ideología– significa al mismo tiempo el interés por su erradicación: «el interés de la razón tiende hacia una realización crítico-revolucionaria progresiva, pero a modo de ensayo, de las grandes ilusiones humanas, en las que los motivos reprimidos han sido reelaborados y convertidos en fantasías de la esperanza»⁵⁷⁹. Con esta idea queda pues explicado el tercer interés cognoscitivo.

Como tendremos ocasión de mostrar en capítulos posteriores, este temprano intento de reconstruir las condiciones trascendentales del conocimiento bajo la forma de “intereses”, pues no otro es el núcleo de *Conocimiento e interés*, servirá a Habermas como paso primero para la constitución de una teoría propia, la pragmática universal, que durante los años setenta el autor desarrollará junto a Karl Otto Apel. Efectivamente, Apel había dedicado la primera parte del segundo volumen de *La transformación de la filosofía* [1972-1973] a sistematizar una “antropología del conocimiento” (*Erkenntnisanthropologie*) totalmente en la línea de Habermas. Ya en la Introducción al primer volumen de esta obra, Apel realiza una interesante lectura de esta cuestión en términos de hermenéutica trascendental. Tras exponer las especificidades de las hermenéuticas heideggeriana y gadameriana, Apel trata de conectar la cuestión de la *constitución del sentido*, planteada por Heidegger, con la propuesta de un interés cognoscitivo cuasi-trascendental. La antropología filosófica, cuyos orígenes primeros remite significativamente a Max Scheler, trataría en este sentido de unir «las sugerencias de Nietzsche y del pragmatismo americano con las procedentes de la crítica marxiana de la ideología, en una teoría sobre las tres fundamentales “formas de saber” o “intereses del conocimiento”»⁵⁸⁰. A juicio de Apel, Habermas consigue “rematar” este proyecto transformando la antropología filosófica en una “filosofía gnoseológica de la sociedad”; y esta filosofía, a su vez, abre el camino para una comprensión de la acción humana que «ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación»⁵⁸¹.

La crítica al cientificismo, que Habermas había heredado de la primera Escuela de Frankfurt, dio paso posteriormente a una teoría de la acción comunicativa, una

⁵⁷⁶ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición”. *Op Cit.*, 20.

⁵⁷⁷ Bernstein, R. “Introducción”. En Giddens, A. *et at. Habermas y la modernidad. Op. Cit.*, 27 y 28.

⁵⁷⁸ Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 283.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, 284.

⁵⁸⁰ Apel, K.O. *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, vol. I., 28.

⁵⁸¹ *Ibidem. Op. Cit.*, 30.

fundamentación trascendental del conocimiento y una teoría consensual de la verdad y la corrección normativa. Es como si poco a poco ese “interés crítico”, que en la versión original de 1968 constituía todavía una forma autónoma de saber encarnado en el psicoanálisis, fuera quedando progresivamente identificado con el “interés práctico” en la ampliación de la comunicación. Como señala Axel Honneth, en el decurso de la teoría habermasiana la crítica «se asienta trascendentalmente en el plexo práctico-vital de la comunicación inherente al lenguaje ordinario»⁵⁸². Thomas McCarthy acierta al encontrar la causa de esta progresiva subsunción del “interés crítico” en el “interés práctico” en el problemático estatus de la noción de “crítica” como “autorreflexión”. En efecto, a lo largo de la obra Habermas parecía situar la orientación hacia la emancipación en el mismo plano antropológico que la orientación hacia el dominio técnico y el entendimiento práctico. Ahora bien, como no es difícil de ver, la autorreflexión como tendencia a la eliminación de comunicaciones cotidianas sistemáticamente distorsionadas no puede poseer la misma “originariedad antropológica” que las propias comunicaciones cotidianas, sino que más bien ha de poseer un “status derivado”, como reconoce el propio Habermas en el Epílogo a la obra⁵⁸³. Asimismo, el concepto de “autorreflexión” parece confundir y entremezclar la noción de “crítica” tal y como la entiende Kant, es decir, como reflexión sobre las condiciones subjetivas del conocimiento, y la noción de “crítica” tal y como la entiende Marx, es decir, como crítica de las ideologías destinada a la disolución de autoengaños⁵⁸⁴: «la ilustración teórica obtenida mediante una reflexión trascendental sobre condiciones universales no es en absoluto lo mismo que la “ilustración situacional y políticamente comprometida” obtenida mediante una reflexión crítica sobre un proceso particular de formación»⁵⁸⁵

Sea como fuere, las tesis de Habermas en *Conocimiento e interés* nos ponen ya sobre la pista que no habremos de abandonar a partir del próximo capítulo de nuestro trabajo, es decir, sobre la pista de una teoría de la acción comunicativa capaz de dar cuenta de las formas patológicas de comunicación. Semejante teoría, como aún veremos, debe reconstruir racionalmente los “presupuestos pragmáticos universales” de la acción orientada al entendimiento antes de comprender en qué consiste exactamente la distorsión patológica. Pero por el momento vamos a finalizar este subcapítulo haciendo explícito lo que viene mostrándose a lo largo de las secciones anteriores: la transformación de las fuentes de normatividad que subyacen a la teoría de Habermas con respecto a la Teoría Crítica de Horkheimer. Esta transformación recoge exactamente el significado del “giro lingüístico” en el seno de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt.

⁵⁸² Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 351.

⁵⁸³ Véase McCarthy, Th. *La teoría crítica de Habermas. Op. Cit.*, 116-117.

⁵⁸⁴ Ésta es justamente la crítica de Rüdiger Bubner. Véase Bubner, R. “Habermas’s Concept of Critical Theory”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates. Op. Cit.*, 43-56. También Apel ha criticado esta “identificación entre reflexión y compromiso práctico”. Véase Apel, K. O. “Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der “Kritische Theorie”. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1, 1970, 173-195.

⁵⁸⁵ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 124.

3.2.4. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica

En las secciones precedentes hemos procedido a leer las tesis centrales de Habermas sobre la metodología de las ciencias sociales y los intereses cognoscitivos a la luz de la Teoría Crítica de Max Horkheimer. Esta tarea trae nuevamente a la conciencia el cambio en los criterios normativos de la Teoría Crítica, que ya habíamos formulado en el subcapítulo primero de este capítulo y que trataremos de rastrear también en las relecturas habermasianas de la “tesis tecnocrática” y el materialismo histórico. Si recordamos lo que veíamos más arriba, la cuestión de la normatividad aparecía nítidamente expuesta en al menos dos lugares: cuando Habermas criticaba la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana, y cuando hacía valer el modelo comunicativo de Freud frente a la filosofía materialista de la historia, en la que se apoyaba todavía la temprana Teoría Crítica de Max Horkheimer.

Con respecto a lo primero, Habermas ponía en duda que el lenguaje poseyera sólo la inocua función, que Gadamer le había reservado, de actuar como medio para la transmisión de tradiciones en todo caso inofensivas. Frente a esta tesis, que saca a relucir el cariz conservador de la hermenéutica gadameriana, Habermas mostraba cómo ciertas distorsiones del lenguaje servían a la legitimación ideológica de formas de dominio que estaban alojadas precisamente en esas tradiciones apologizadas por Gadamer. No es difícil encontrar formas de tradición y prejuicio que, constituyendo efectivamente nuestro modo de comprender el mundo, no pueden quedar precisamente a salvo del ejercicio crítico-ideológico, si es que se pretende eliminar grados históricamente superfluos de sufrimiento. Evidentemente, si Habermas recurría aquí a la idea de una autorreflexión crítica capaz de hacer conscientes ciertas formas de opresión insertas en la propia tradición, tenía que poner necesariamente sobre la mesa un criterio normativo desde el cual formular la crítica; es decir, desde el cual identificar y corregir esas mismas opresiones. Ahora ya podemos decir que ese criterio no es otro que la institucionalización de discursos capaces de cuestionar *el propio diálogo que somos*.

En el gesto del cuestionamiento de pretensiones de validez susceptibles de crítica, que todo hablante presupone ya necesariamente al participar en una argumentación, el sujeto adopta una suerte de “mirada moralizante” o “punto de vista moral”, partiendo del cual puede considerar como mera hipótesis todo sistema normativo respaldado únicamente por la tradición. Sólo el cuestionamiento crítico-discursivo de esas pretensiones de validez puede confirmar la validez de las normas con que operan ya los sujetos de un mundo de la vida particular, lo cual significa que ese mismo cuestionamiento tiene la capacidad de *rechazar* aquellas normas que no pasen el test de la universalización discursiva. Aunque no es posible poner bajo la lupa de la crítica la *totalidad* del mundo de la vida, que actúa como una suerte de «contrapeso conservador contra el riesgo de disenso», tan pronto como alguna de las certezas presupuestas se vuelve impotente para “absorber” los desacuerdos entre los participantes, esa misma certeza puede ser objeto de una deliberación que ya no opera en el nivel prerreflexivo de la acción comunicativa, sino en esa «instancia de apelación superior» a la que Habermas ha llamado *discurso racional*.

Igual que le ocurriera al Horkheimer de *Dialéctica de la Ilustración*, al Gadamer de *Verdad y método* se le hace teoréticamente imposible localizar un lugar normativo allende la propia tradición *que nosotros mismos somos*. La diferencia entre ambos autores, no obstante, reside en la *valoración* de esta imposibilidad. Lo mismo a la crítica de la razón instrumental que a la hermenéutica filosófica se le vuelven opacos los criterios normativos desde los cuales poder constatar, y corregir, formas patológicas de interacción y socialización, por mucho que en Horkheimer esa opacidad tenga su causa en una crítica de la razón *demasiado radical*, y en Gadamer en una descripción de los procesos de comunicación *demasiado poco crítica*. La autorreflexión sobre las condiciones en que se da la comunicación en el mundo de la vida, es decir, la teoría de la comunicación basada en la pragmática formal, puede sacar a la luz formas patológicas de discurso, que operan precisamente como barreras para una discusión libre de violencia de pretensiones de validez. Sólo sobre la base de este diálogo irrestricto, sumamente reflexivo, puede salir a la luz el carácter histórico, y por lo tanto *modificable*, de aquel poso de certezas acostumbradas por tradición en que los sujetos de un mundo de la vida se encuentran ya siendo. Entre estas certezas presupuestas se encuentran también naturalmente las relaciones de producción institucionalizadas, que deben ser también susceptibles de un cuestionamiento crítico. Era justamente en estos contextos de “pseudocomunicación” donde Habermas hacía valer el mérito de las disciplinas estrictamente críticas frente a las ciencias hermenéuticas.

Pero como también vimos, y con esto pasamos ya al segundo contexto en que aparecía la cuestión de los fundamentos normativos, Habermas hacía valer en este punto los logros del psicoanálisis frente a la teoría marxiana de la historia. Puesto que, como aún veremos, en ciertos momentos de la teoría de Marx el proceso de autoconstitución de la especie quedaba reducido al momento del trabajo o fuerzas productivas, Habermas se veía empujado a recurrir al modelo comunicativo encarnado en la teoría psicoanalítica para dar cuenta de las fuentes de normatividad de la crítica. La teoría freudiana lograba explicar los procesos patológicos en términos de una acción comunicativa distorsionada, de suerte que el ejercicio de la crítica podía apoyarse sobre el trasfondo normativo de una racionalidad más amplia, que Freud no desarrolló, pero que dejó entrever con su idea de un *diálogo terapéutico* entre paciente y terapeuta. Esta idea puede conectar muy bien con el pensamiento de Max Horkheimer.

La primera Teoría Crítica de Horkheimer tenía la función ilustradora de revelar aquellas ideologías que conseguían frenar el despliegue de la razón en la historia – encarnación de los ideales ilustrados, a los que apelaba también la crítica inmanente del socialismo temprano–, despliegue que debía acontecer bajo el empuje de las fuerzas productivas. En su “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer utilizaba explícitamente el lenguaje de los intereses del conocimiento. El progreso de las ciencias sólo podía medirse en su vinculación con «aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura», a saber, «el dominio de la naturaleza». En el temprano artículo “Observaciones sobre ciencia y crisis” Horkheimer había advertido ya de las peligrosas tendencias conservadoras asociadas al positivismo. La sustracción de los fines de la ciencia a una discusión racional capaz de orientarla a la liberación de la

sociedad, típica de la separación positivista entre teoría y praxis, debía ser combatida con una transformación de la propia realidad social que guía los procesos de investigación científica: «la ciencia, en su calidad de medio de producción, no es empleada como corresponde. Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad»⁵⁸⁶. Por otro lado, el interés de la Teoría Crítica se medía por «el anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente»⁵⁸⁷. Aunque Horkheimer y Habermas hablan de forma idéntica de este “interés emancipatorio”, es Habermas, y no Horkheimer, quien se pregunta por los fundamentos normativos que pueden guiar la dirección de esta emancipación. Horkheimer se limita a remitir nuevamente al propio interés inscrito en la Teoría Crítica: «no existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad [...]. La teoría crítica [...] no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social»⁵⁸⁸.

Es exactamente en este punto en el que los pensamientos de Horkheimer y Habermas, en otros aspectos tan cercanos, se separan. La antigua función del teórico crítico, la función de un sujeto que, permaneciendo más allá de toda distorsión de la razón, era capaz de *ilustrar* a las masas transidas por la falsa conciencia, puede ser sustituida por el modelo de una ampliación ilimitada de la comunicación entre *todos* los afectados por la patología social, incluido el propio teórico crítico. Como es natural, con el recurso a esta desfronterización de la comunicación, que hace depender la validez de toda norma de la posibilidad de un «consenso brotado de una comunicación libre de violencia»; que consigue, por así decirlo, «emancipar a la conciencia de poderes hipostasiados», Habermas está anticipando ya el núcleo de su teoría de la comunicación lingüística cotidiana, que nosotros sólo podremos desarrollar a partir del próximo capítulo. Por lo pronto tendremos que contentarnos con localizar el criterio normativo desde el que la Teoría Crítica puede determinar y criticar la existencia de esas coacciones a la comunicación. Este criterio reside a juicio de Habermas *en la propia base de validez inserta en el lenguaje cotidiano*, que tiene que presuponer siempre la tendencia hacia una situación ideal de habla. En un fascinante fragmento de su discurso inaugural de Frankfurt [1965], Habermas hizo explícito por vez primera este criterio:

El interés por la emancipación no es algo que vagamente vislumbramos, es algo que vemos a priori y en lo que a priori estamos. Pues aquello que nos separa de la naturaleza es lo único que conocemos conforme a su propia naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje viene ya puesto para nosotros algo así como una emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda también inequívocamente expresada la intención de un consenso general que no se vea empañado por la coerción⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ Horkheimer, M. “Observaciones sobre ciencia y crisis”. *Op. Cit.*, 21.

⁵⁸⁷ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Op. Cit.*, 269.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, 270.

⁵⁸⁹ Habermas, J. “Conocimiento e interés”. *Op. Cit.*

3.3. JÜRGEN HABERMAS, HERBERT MARCUSE Y LA IDEOLOGÍA TECNOCRÁTICA DEL CAPITALISMO TARDÍO

En su reconstrucción del pensamiento habermasiano de los años sesenta, Axel Honneth encuentra una muy convincente vinculación entre la crítica al positivismo en términos epistemológicos, que nosotros acabamos de analizar, y el inicio de la fase que propiamente podemos denominar “teoría de la sociedad”. Quisiéramos seguir esta lectura a fin de ubicar el lugar exacto en que tiene lugar tanto la discusión con Herbert Marcuse, que nosotros desarrollaremos en este subcapítulo, como la discusión con Marx, que abordaremos en el siguiente. En la interpretación de Honneth, las cuestiones de teoría de la sociedad se le presentan a Habermas tan pronto como advierte, ya en *Conocimiento e interés*, que los intereses precientíficos introducidos en términos de un trascendentalismo antropológico «sólo pueden valer como posible condición trascendental si se puede mostrar que están indisolublemente unidos al proceso de vida social de la especie humana», es decir, si los intereses rectores de los diversos saberes están ligados a su vez a diferentes formas de acción social «que conforman *elementos constituyentes universales* de las sociedades»⁵⁹⁰. La teoría de los intereses cognoscitivos tenía por lo tanto que dar un paso en dirección a la teoría material de la sociedad.

En los artículos publicados en *Ciencia y técnica como ideología*, todos ellos redactados entre 1964 y 1968, Habermas introduce estos “elementos constituyentes universales” de las sociedades a través de la conocida dicotomía, procedente de la teoría de la acción, entre “trabajo” o “acción instrumental/acción racional con arreglo a fines” e “interacción” o “acción comunicativa”, dicotomía que se expresa a su vez en la diferenciación de los ámbitos “sistema” y “marco institucional”. Con este gesto, que pone los cimientos de una comprensión dual de la sociedad mantenida por Habermas hasta el presente⁵⁹¹, la teoría de la sociedad se desprende de esa tradicional reducción al ámbito de la reproducción material de la sociedad propia de las filosofías marxistas de la historia –incluidas la de Adorno y Horkheimer–, y recupera, en conexión con la teoría de los intereses cognoscitivos, la dimensión de la integración normativa como elemento complementario de la evolución social: «el entendimiento inmanente al lenguaje ordinario acerca de las normas rectoras de la acción se reconoce ahora como la dimensión que sostiene las sociedades; por primera vez en la historia del marxismo, la acción comunicativa se aborda sistemáticamente como el paradigma de lo social»⁵⁹².

Siguiendo la lectura de Honneth, podemos decir que la explicación habermasiana del proceso de autoconstitución de la especie adopta dos formas diferentes en función de los diversos textos: una primera encarnada en la relectura de Marx realizada en *Conocimiento e interés*, que como hemos visto era fundamentada en términos de “lucha social”, y una segunda en el contexto de la discusión sobre la “tesis

⁵⁹⁰ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 355.

⁵⁹¹ En su pionero trabajo sobre Habermas, Enrique Menéndez Ureña denomina a esta comprensión dual “esquema de las dos dimensiones”. Ureña, E. M. *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 115. Para este fundamental par conceptual véase también McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 40-60.

⁵⁹² Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 360.

tecnocrática”, que nosotros analizaremos en este subcapítulo. Si lo entendemos correctamente, la primera versión de la teoría de la evolución social no encontrará mayor recorrido en el pensamiento posterior de Habermas, de suerte que las tesis sobre la reconstrucción del materialismo histórico, que configuran el debate con Marx a analizar en el próximo subcapítulo, continúan en la línea de la segunda versión. En lo que sigue pretendemos abordar este segundo modelo, con el fin de localizar, como en los dos subcapítulos anteriores, el tránsito fundamental de los criterios normativos de la crítica. Tal modelo ha de ser ubicado en el contexto de la disputa en torno a la ideologización de la ciencia y la técnica, como motores del progreso de las fuerzas productivas en las sociedades del capitalismo tardío.

Esta disputa se desarrolló sobre las premisas de la llamada “tesis tecnocrática”. El núcleo del debate consistía en discernir hasta qué punto las fuerzas productivas seguían representando en la nueva sociedad el potencial liberador que Marx les había reservado en las sociedades del capitalismo liberal. La cuestión había sido abordada por algunos autores de la sociología alemana conservadora, como Hans Freyer, Helmut Schelsky o Arnold Gehlen, mediante la formulación de la “tesis tecnocrática”: la imparable tendencia a la autonomización de la tecnología había de guiar la evolución de la sociedad. Habermas responderá en términos crítico-ideológicos a esta tesis, que a su juicio representa «la falsa conciencia de un estado de hecho correctamente constatado». Para esta crítica Habermas echará mano, como podemos imaginarnos, de ese *otro* concepto más amplio de racionalización social desatendido por el positivismo. El diagnóstico marcusiano sobre el carácter ideológico de la ciencia y la técnica, formulado unos años antes en *El hombre unidimensional*, sirve a Habermas para esbozar su propia teoría de la evolución social.

Para reconstruir esta disputa avanzaremos brevemente la crítica habermasiana a la conceptualización marxiana de las fuerzas productivas, que será por cierto analizada en forma mucho más detallada en el siguiente subcapítulo, y rescataremos el núcleo de las tesis de Marcuse sobre el capitalismo tardío y su renovado fundamento ideológico, que ya habíamos analizado en el capítulo anterior. Tras ello analizaremos en segundo lugar el momento exacto en que Habermas, discutiendo con Marcuse⁵⁹³, avanza desde la postura tradicional de la Teoría Crítica hasta un nuevo modelo de teoría de la sociedad. Tras reconstruir en tercer lugar las tesis fundamentales de la teoría habermasiana del capitalismo tardío, formuladas a comienzos de los años setenta, terminaremos haciendo explícito el cambio en la fundamentación normativa de la nueva Teoría Crítica.

⁵⁹³ Habermas ha elaborado diferentes estudios críticos sobre el pensamiento de Herbert Marcuse, de los cuales desgraciadamente nosotros sólo podremos abordar los que atañen al tema planteado. Para otros temas diferentes véase, por ejemplo, Habermas, J. “Herbert Marcuse. Sobre arte y revolución”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Op. Cit., 232-237 [publicación original: “Herbert Marcuse über Kunst und Revolution”. En Habermas, J. *Kultur und Kritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, 345-351]; Habermas, J. “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Op. Cit., 283-296 [publicación original: “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”. *Berkeley Journal of Sociology*, 24-25, 1980, 1-12].

3.3.1. La crítica habermasiana al reduccionismo de Marx y la crítica de Marcuse a la ideología tecnocrática

Una de las claves de la ruptura de la Escuela de Frankfurt con respecto a la ortodoxia marxista fue el cuestionamiento del papel que las fuerzas productivas habrían de ocupar en el proceso de emancipación. Si en gran parte de la sistemática marxiana las fuerzas productivas se consideraban factores *inmediatamente emancipadores*, los textos del *Institut für Sozialforschung* desde finales de los años treinta muestran en qué sentido dichas fuerzas, guiadas por la ciencia y la técnica, habían perdido su “candidez ideológica”⁵⁹⁴. El triunfo del positivismo, que Marcuse definía como una suerte de «sodomismo académico, autohumillación y autodenuncia intelectual»⁵⁹⁵, y el surgimiento de la conciencia tecnocrática como la forma más avanzada de ideología, implicaba una derrota de la que los frankfurtianos consideraban “auténtica filosofía”.

La culminación de este tránsito hacia la crítica de la razón instrumental ha sido filosóficamente representada por la *Dialéctica de la Ilustración*, y esta dialéctica ha encontrado a su vez su *histórica culminación* en la «barbarie de la aniquilación industrial de los hombres a mediados del siglo XX»⁵⁹⁶, como nosotros hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior. A diferencia de lo que ocurría en los casos de Adorno y Horkheimer, hemos visto que el pensamiento de Marcuse no se conformaba con la postulación de una opresión sistémica total, sino que consideraba necesaria la introducción de una teoría sobre las “alternativas reales” al dominio descrito, ya fuera en la forma de una técnica no represiva, ya en la de una teoría de los impulsos, de tintes freudomarxistas, encaminada a mostrar la existencia de una represión sobrante. Acaso sea por esto que Habermas, al menos tan interesado como Marcuse en escapar de la encrucijada de la *Dialéctica de la Ilustración*, eligió un fragmento de *El hombre unidimensional* para, discutiendo al mismo tiempo que asumiendo las tesis allí aparecidas, avanzar en su particular y quizás más refinada propuesta normativa para la eliminación de la falsa conciencia. Pero antes de abordar esta discusión es preciso anticipar todavía el núcleo de la crítica habermasiana al objetivismo marxista.

Como veremos con mayor detalle en el siguiente subcapítulo, en algunos de sus textos de los años sesenta –*Teoría y Praxis, Conocimiento e interés*– Habermas había mostrado, inserto en el paradigma frankfurtiano de la crítica al positivismo, que existía en el interior del pensamiento de Marx una suerte de *tensión irresuelta* fundamental, desde luego no exenta de consecuencias tanto para la teoría del conocimiento que en dicho pensamiento subyacía, como para la posterior apropiación política de su teoría. Habermas revelaba en estos textos cómo la crítica de la economía política, y la teoría histórico-materialista a ella asociada, requerían para sí un concepto de praxis que no se correspondía con los supuestos antropológicos y epistemológicos del pensamiento del

⁵⁹⁴ Habermas, J. “Marxismo y filosofía”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 49 [publicación original: “Die Rolle der Philosophie im Marxismus”. *Praxis*, 10 (1-2), 1974, 45-52].

⁵⁹⁵ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. *Op. Cit.*, 200.

⁵⁹⁶ Dubiel, H. *La teoría crítica: ayer y hoy*. *Op. Cit.*, 81.

propio Marx. Tales supuestos, aparecidos en los *Manuscritos*, habían reducido la praxis a la dimensión del trabajo, es decir, al despliegue técnico de las fuerzas productivas.

Aunque Marx había localizado el mecanismo del progreso en el despliegue de las fuerzas productivas, en sus análisis materiales advertía que la cientifización de la producción no era capaz de garantizar por sí misma un progreso emancipatorio: la teoría de Marx reconocía que la autoproducción del hombre no se agotaba en el progreso científico-técnico, sino que exigía además una modificación de las relaciones de producción bajo el modelo de la “lucha de clases”. En este punto Marx contaba ya con un concepto de interacción que, por así decir, iba más allá de sus propias consideraciones antropológicas. Habermas se esfuerza por mostrar cómo desde el punto de vista de los supuestos antropológicos del joven Marx, aparecidos en los *Manuscritos*, la teoría de la sociedad terminaba por equipararse con una ciencia de la naturaleza, de suerte que el proceso práctico-emancipador se realizaba, en contradicción con el modelo de la lucha de clases, bajo la forma tecnocrática de un control instrumental de las relaciones de producción⁵⁹⁷. Este reduccionismo queda finamente expresado por Habermas cuando afirma que la revolución misma *se convierte en una fuerza productiva*.

Sobre el contexto de la crítica que acabamos de resumir podemos ahora rescatar el diagnóstico de Marcuse sobre la ideología tecnocrática del capitalismo tardío. Este diagnóstico tuvo lugar en lo que nosotros hemos denominado “cuarta etapa” en el pensamiento de Marcuse, es decir, en el momento en que, inserto dentro de la nueva orientación pesimista que había asumido la Teoría Crítica a partir de los años cuarenta, Marcuse pretendía profundizar en la crítica a la «totalización de la razón instrumental» a la vez que proponía alternativas reales a dicha totalización. Esta última fase, en la que la Teoría Crítica había abandonado ya su esperanza en la función inmediatamente emancipadora de las fuerzas productivas, da cuenta de aquella apreciación que hacíamos al comienzo. En efecto, el pensamiento de Marcuse, a diferencia del, por decirlo groseramente, *pesimismo* de Horkheimer y Adorno, no se limitaba a «circunscribir lo inexpresable» de un dominio sistémico postulado como insuperable, sino que perseguía una formulación específica de alternativas futuras. Este difícil juego de equilibrista entre la tesis de la unidimensionalidad de la conciencia y la postulación de alternativas surgidas *desde dentro* de dicha unidimensionalidad, que ha sido objeto de críticas difícilmente salvables⁵⁹⁸, constituye esa aporía fundamental de la primera Teoría Crítica a partir de la cual Habermas pudo renovar sus criterios normativos.

Habíamos visto que *El hombre unidimensional* se apoyaba en dos tesis fundamentales y un supuesto adicional. En primer lugar, la tesis según la cual las sociedades del capitalismo organizado conseguían instaurar un dominio racionalizado con base en el creciente nivel de vida que posibilitaban las fuerzas productivas ultradesarrolladas, una vez que la ciencia y la técnica habían sido institucionalizadas

⁵⁹⁷ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 56.

⁵⁹⁸ Offe, C. “Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?”, *Op. Cit.*, 72-86.

como motor primero de estas fuerzas. En segundo lugar, la tesis según la cual era aún posible cancelar la inmunización que el sistema capitalista hacía de sí mismo. Adherida a esta segunda tesis se halla en tercer lugar el presupuesto fundamental de la obra, a saber, que la sociedad industrial avanzada, y la estructura científico-técnica en que se basa, es un *proyecto histórico* concreto. El presupuesto según el cual la propia técnica constituía un proyecto histórico, y por lo tanto era deudora de una suerte de *decisión política*, servía a Marcuse como fundamento sobre el cual postular la posibilidad de construir una técnica *cualitativamente diferente*, es decir, ya no al servicio del dominio, sino de la liberación del ser humano. En efecto, si la técnica servía a la racionalización del dominio, entonces la solución de Marcuse debía pasar por una abolición de la técnica tal y como había sido configurada hasta el momento. Encontrando en este intento similitudes con propuestas sorprendentemente utópicas como las de Ernst Bloch, Walter Benjamin o Theodor W. Adorno, Habermas define la solución marcuseana como una suerte de “purificación” de la relación del hombre con la naturaleza, purificación que tendría por objeto una poco probable eliminación de los rasgos represivos del dominio técnico producidos por el sistema capitalista. He aquí el presupuesto que Habermas no puede asumir.

3.3.2. Pensar con Marcuse contra Marcuse: una nueva teoría de la evolución social

En su relectura crítica de Marcuse, Habermas parte de dos tesis fundamentales: en primer lugar, que Marcuse acierta al localizar en la institucionalización del progreso científico-técnico el núcleo de la ideología tecnocrática del capitalismo tardío; en segundo lugar, que se equivoca al proponer como forma de combatir dicha ideología el modelo de una ciencia y una técnica “cualitativamente diferentes” a las de hecho existentes; es decir, una ciencia y una técnica que no respalden la legitimidad de la opresión de clase, sino que ejerzan un *dominio liberador* sobre la naturaleza. La idea de Marcuse era precisamente que «en el a priori material de la ciencia y de la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica»⁵⁹⁹. El ataque habermasiano al supuesto fundamental de esta tesis, es decir, al carácter histórico del aspecto dominador de la racionalidad científico-técnica, y consecuentemente su ataque a la solución en dicho supuesto fundamentada –la posibilidad de prescindir de tal racionalidad en pos de otra diferente–, comienza mostrando qué es exactamente lo que supone su formulación, a saber, la exigencia de una revolución de la ciencia y la técnica mismas.

En la interpretación crítica de Habermas, esta exigencia presuponía la muy cuestionable posibilidad de pensar un “proyecto” histórico alternativo al actualmente establecido –pues sólo bajo la posibilidad de pensar alternativas puede afirmarse la historicidad de la ciencia–. Este mismo problema se extiende también, más allá de la ciencia, a la técnica misma. Para falsear estos supuestos, Habermas trata de mostrar, siguiendo a Arnold Gehlen, que existe una conexión inmanente entre nuestra técnica y

⁵⁹⁹ Habermas, J. “Ciencias y técnica como ideología”. *Op. Cit.*, 59.

la estructura de la acción racional con respecto a fines. Si la evolución de la técnica obedece a una lógica de la acción racional con respecto a fines regulada por el éxito –y ésta es la estructura del trabajo–, entonces no podemos renunciar a nuestra técnica mientras la existencia de la especie siga dependiendo del trabajo social como elemento de su autorreproducción⁶⁰⁰. O dicho de otra forma, la reproducción de la vida está vinculada a la acción instrumental hasta un punto tal, que «lo que puede modificarse no es la estructura, sino sólo el alcance del poder de disposición técnico, mientras la especie siga siendo orgánicamente lo que es»⁶⁰¹. Esta misma objeción era formulada también en un breve artículo dedicado a la filosofía de Adorno:

El concepto de una ciencia y de una técnica que fueran categorialmente distintas es tan vacío como carente de fundamento la idea de una reconciliación universal. Ésta tiene su fundamento en otra parte: en la necesidad de consuelo y de esperanza ante la muerte, que ninguna crítica, por más que se empeñe, puede satisfacer. Este dolor es inconsolable sin teología, aunque no podría resultar indiferente ante una sociedad cuya reproducción no necesitara ya de nuestras angustias reprimidas⁶⁰².

Partiendo de estas objeciones, Habermas procede a releer la problemática de la ideología tardocapitalista desde una nueva versión de la teoría weberiana de la racionalización, que había sido a su vez blanco de la incisiva crítica de Marcuse. Como habíamos anticipado al comienzo de este subcapítulo, Habermas propone una distinción entre dos formas de acción social: el “trabajo” y la “interacción”. Por “trabajo” o “acción racional con respecto a fines” entiende o bien la acción instrumental –guiada por reglas técnicas–, o bien la elección racional –guiada por estrategias–, o bien una combinación de ambas. Su validez depende de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos. La “acción comunicativa” es una interacción simbólicamente mediada, orientada «de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento» reconocidas por al menos dos sujetos. Su validez se funda en la «intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones», y queda asegurada por el «reconocimiento general de obligaciones»⁶⁰³. Como también habíamos anticipado, Habermas da el paso de la teoría de la acción a la teoría de la sociedad haciendo corresponder a cada una de estas formas de acción un sistema social específico: mientras que en el “marco institucional” del mundo social de la vida, compuesto por normas que dirigen las interacciones simbólicamente mediadas, opera la acción comunicativa, en el “sistema”, donde se encuentran los subsistemas económico y administrativo, opera la acción racional con arreglo a fines. Releyendo desde estas categorías la dialéctica histórico-materialista de fuerzas productivas y relaciones de producción, Habermas puede captar la lógica interna del progreso histórico en términos

⁶⁰⁰ *Ibidem*, 62.

⁶⁰¹ Habermas, J. “Consecuencias prácticas del progreso tecno-científico”. En *Teoría y praxis*. *Op. Cit.*, 326 [publicación original: “Praktische Folgen der wissenschaftlich-technischen Fortschritts”. En Maus, H. (ed.). *Gesellschaft, Recht und Politik*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968, 121-146].

⁶⁰² Habermas, J. “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. *Op. Cit.*, 159 [publicación original: “Odyssee der Vernunft in der Natur. Theodor W. Adorno wäre am 11. Sep-tember 66 Jahre alt geworden”. *Die Zeit*, 12.9.1969].

⁶⁰³ Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”. *Op. Cit.*, 69.

de una adaptación progresiva del marco institucional con respecto a la expansión de los subsistemas. Aunque en este temprano momento, y a diferencia de lo que ocurrirá en la versión más desarrollada de este modelo, recogida en *La reconstrucción del materialismo histórico*, no es todavía la acción comunicativa el elemento evolutivamente trascendente de la historia, el proceso de racionalización aparece ya dividido en dos momentos diferentes, que podemos llamar “técnico” y “práctico”. La racionalización en el terreno del marco institucional, ya lo sabemos, no significa sino la progresiva eliminación de las barreras en una comunicación hasta el momento distorsionada, eliminación que se encuentra ya anticipada en la propia estructura de la comunicación lingüística cotidiana.

Mediante ciertos trazos premonitorios de su posterior teoría de la evolución social —expuesta algunos años después en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y, especialmente, en *La reconstrucción del materialismo histórico*—, Habermas analiza en función de las categorías señaladas las distintas formas de legitimación política, desde las sociedades tradicionales hasta las sociedades tardo-capitalistas, pasando por la ideología burguesa del capitalismo liberal. Las tendencias del capitalismo tardío certeramente localizadas por Marcuse —intervención del Estado en el mercado con el fin de garantizar su estabilidad e institucionalización de la ciencia y la técnica como primeros motores de las fuerzas productivas— imposibilitaban a juicio de Habermas una continuación de la crítica ideológica bajo parámetros marxistas. Esta cercanía entre Habermas y Marcuse ha sido definida en el primer punto, cuando expusimos en qué sentido la crítica habermasiana al reduccionismo marxista quedaba inscrita en la tradicional crítica frankfurtiana a la razón instrumental.

Habermas llega de esta forma a una tematización original de la ideología del capitalismo tardío, a la que denomina “ideología tecnocrática”: en las sociedades industriales avanzadas, la formación democrática de la voluntad política queda sustituida por decisiones de tipo técnico. «La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia»⁶⁰⁴. La cosificación se lee ahora como una distorsión del marco institucional bajo los imperativos de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, de suerte que la tesis marcusiana sobre la conciencia unidimensional termina por convertirse en una crítica de la conciencia tecnocrática que opera sobre el marco más amplio de la racionalización práctica. Con el creciente número de tareas a desempeñar por el Estado social, que Habermas, siguiendo a Marcuse, considera inherente a la organización del capitalismo tardío, la política se ve obligada a sustituir las cuestiones específicamente prácticas por cuestiones técnicas: «puesto que la tesis tecnocrática expresa afirmativamente este desarrollo que, por otra parte, pone en riesgo la esfera de lo social como la falsa interpretación de una tendencia, sin embargo, percibida correctamente, puede decirse que se convierte en la ideología dominante de la época»⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, 91.

⁶⁰⁵ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 389.

Pero frente a la muy especulativa solución esbozada por Marcuse en términos de una ciencia y una técnica no represivas, Habermas apuesta por mantener separados dos conceptos diferentes de racionalización, a saber, la racionalización en el nivel de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y la racionalización en el nivel del marco institucional. Sólo si la primera no sustituye a la segunda, así rezaría la tesis, el despliegue de las fuerzas productivas podría actuar como potencial de liberación. Esto implica que el propio proceso científico-técnico exige una politización de sus fines, politización que ha de depender de una formación discursiva de la voluntad del público de ciudadanos, destinada a la universalización de intereses⁶⁰⁶. Es justamente el proceso de disolución de la diferencia entre praxis y técnica, es decir, ese proceso de distorsión del marco institucional bajo los imperativos sistémicos, el que debe traer a conciencia la Teoría Crítica con su reivindicación de una esfera de la racionalidad hasta ahora desatendida. Como puede verse, frente a lo que Honneth había llamado “primer modelo” de la teoría de la evolución social habermasiana, que explicaba los procesos evolutivos en términos de una lucha social por el reconocimiento, en el nuevo modelo ya no se da una diferenciación de la sociedad en grupos sociales con intereses concretos, sino más bien una explicación en términos de teoría de sistemas que independiza el marco institucional del ámbito de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines.

La lectura antitecnocrática de la sociedad emancipada desarrollada en *Ciencia y técnica como ideología*, según la cual «no basta con que un sistema social cumpla las condiciones de la racionalidad técnica», es esbozada también en *Teoría y Praxis*. Ante el asombroso progreso técnico de las sociedades capitalistas avanzadas, la humanidad adquiere el compromiso de dominar sus propios efectos socioculturales. Este dominio no puede realizarse únicamente en términos de eficacia técnica, sino que exige «poner en marcha una discusión políticamente eficaz, que ponga en relación, de modo racionalmente vinculante, el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos»⁶⁰⁷. Esta discusión, tal es la tesis de Habermas, podría ilustrar a los agentes políticos sobre la dirección que *debería* adquirir el progreso técnico. La crítica aparece como una disposición, basada en informaciones pertinentes, «para la resistencia política contra conexiones funcionales del saber que puedan ser sospechosas». La autonomía de la ciencia sólo puede quedar garantizada mediante una participación de los afectados en procesos de autorreflexión cuya meta es, como en el joven Horkheimer, hacer explícitos los intereses que le subyacen: «esta dialéctica de poder y querer se desarrolla hoy de forma irreflexiva, de acuerdo con intereses cuya justificación pública no se permite. Sólo si lográramos decidir esta dialéctica con conciencia política podríamos poner bajo nuestra dirección esa mediación del progreso técnico con la praxis social que hasta ahora se ha impuesto como un proceso de historia natural»⁶⁰⁸. Compartiendo con Marcuse la tesis fundamental según la cual la sustancia del dominio

⁶⁰⁶ Habermas, J. “Política científizada y opinión pública”. En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. *Op. Cit.*, 131-158 [publicación original: “Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung”. En Reich, R. (ed.) *Humanität und politische Verantwortung*. Erlenbach/Zürich, Rentsch, 1964, 54-73]. Para esto véase también McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. *Op. Cit.*, 19-35.

⁶⁰⁷ Habermas, J. “Consecuencias prácticas del progreso tecno-científico”. *Op. Cit.*, 334.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, 334.

no sólo no se diluye mediante el progreso técnico, sino que bien puede camuflarse bajo una forma racional, Habermas concluye su lectura con una sentencia que ilustra a la perfección la herencia frankfurtiana de su propuesta: «la fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable»⁶⁰⁹.

Una vez reconstruido el segundo modelo, y en realidad el más importante, de la teoría habermasiana de la evolución social sobre el contexto de la crítica a Marcuse, y antes de concluir con una breve explicitación de las transformaciones en la fundamentación normativa de la Teoría Crítica que se dejan ver en este debate, quisiéramos desarrollar las tesis fundamentales aparecidas en la obra de 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pues solamente en este momento Habermas emprende en forma sistemática el intento de una teoría del capitalismo tardío.

3.3.3. La teoría habermasiana del capitalismo tardío

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío comienza definiendo un concepto de “crisis” bajo el modelo de las ciencias sociales y dibujando una teoría de la evolución social en la que se diferenciarían cuatro formaciones sociales, para a continuación, en segundo lugar, focalizar el estudio en la última de esas formaciones sociales –el capitalismo tardío–, y tratar de localizar sus posibles tendencias a la crisis. Siguiendo el modelo de sociedad iniciado en el artículo “Ciencia y técnica como ideología”, Habermas puede diferenciar ahora entre la llamada “integración social” –es decir, la articulación comunicativa de los miembros de un determinado mundo de la vida, que habitan bajo determinadas instituciones y se relacionan a través de pretensiones normativas de validez– y la “integración sistémica”, que tiene que ver con las tareas de autorregulación de un determinado sistema. Bajo esta categorización, que unos años más tarde, en *Teoría de la acción comunicativa*, será retomada y desarrollada en forma mucho más completa, Habermas puede definir la crisis como el momento en que los problemas sistémicos no pueden resolverse «dentro del marco de posibilidades demarcado por el principio de organización de la sociedad»⁶¹⁰.

La ampliación del poder propio del subsistema político depende estructuralmente de que se produzcan simultáneamente desarrollos en las otras dos dimensiones de la sociedad: la economía –despliegue de las fuerzas productivas– y las estructuras normativas. El aprendizaje se produce por tanto a la vez en la dimensión teórica –a través de la categoría de “verdad”– y en la dimensión práctica –mediante la categoría de corrección normativa–. En ambos casos, no obstante, el proceso depende de pretensiones de validez (*Geltungsanspruch*) que han de justificarse argumentativamente. Partiendo de esta tesis, y recogiendo naturalmente el espíritu del materialismo histórico, Habermas puede distinguir cuatro formaciones sociales diferentes: la formación social anterior a las altas culturas, la formación social

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. *Op. Cit.*, 23

tradicional, la formación capitalista y la sociedad del capitalismo tardío. Cada una de estas formaciones encarna un determinado principio de organización, de suerte que las crisis adquieren también una forma particular.

En las formaciones sociales anteriores a las altas culturas el principio de organización o núcleo institucional de la sociedad queda encarnado en los roles de parentesco. Las estructuras familiares consiguen asegurar tanto la integración social como la integración sistémica, de suerte que prevalece una moral clánica basada en imágenes míticas del mundo. En el contexto de una sociedad que no genera todavía plusproducto alguno del que una virtual clase privilegiada pudiera apropiarse, las crisis sólo pueden provenir de circunstancias externas como la guerra o las conquistas de otros grupos. Frente a este sistema originario, las formaciones sociales tradicionales encuentran su principio de organización en la división de clases en términos políticos. En estas sociedades existe ya un centro de autogobierno (Estado), y una producción y distribución de la riqueza social en términos de propiedad de los medios de producción y adquisición de plusproducto. Las imágenes del mundo o ideologías tienen por objeto mantener latente la explosiva oposición entre los intereses de los diversos grupos sociales o estamentos –es decir, la estructura de dominación inmediatamente política–, y esta tarea es realizada mediante la «invocación a imágenes del mundo tradicionales y a una ética convencional del Estado»⁶¹¹. Las crisis aparecen bajo la forma de contradicciones estructurales: la sistemática apropiación de la riqueza social por parte del grupo privilegiado no puede ser ocultada de manera indefinida:

Las crisis se originan en problemas de autogobierno que vuelven necesario reforzar la autonomía sistémica con una mayor represión; ésta, a su vez, genera déficits de legitimación que tienen por consecuencia luchas de clases; por último, las luchas de clases amenazan la integración social y pueden llevar al derrocamiento del sistema político⁶¹².

Sólo con el advenimiento de las formaciones sociales del capitalismo liberal, esta relación política de clases deviene relación económica. El principio de organización de esta nueva forma de sociedad es la relación entre trabajo asalariado y capital, relación que se fundamenta normativamente en el marco del derecho privado burgués. Con el surgimiento de una esfera independiente de intercambiadores de mercancías –lo que Hegel llama *bürgerliche Gesellschaft*– acontece una especie de despolitización de las relaciones de clase, de suerte que el sistema de dominación se vuelve anónimo⁶¹³. El poder hasta entonces legítimo, es decir, el poder del Estado, se convierte en mera garantía para la propia autorregulación del mercado, que exige condiciones jurídicas que garanticen el proceso de valorización del capital. Cuando esto ocurre, «el intercambio, que se ha vuelto autónomo, descarga al orden político de exigencias de legitimación».

⁶¹¹ *Ibidem*, 36.

⁶¹² *Ibidem*, 37.

⁶¹³ Esta transformación de la sociedad feudal, que acontece sólo tras la Revolución Francesa, constituye el tema de análisis del famoso ensayo de Marx sobre la “cuestión judía”. Véase Marx, K. y Bauer, B. *La cuestión judía*. *Op. Cit.*

Sólo en este momento aparece la ideología burguesa: «la institución del mercado puede apoyarse en la justicia inherente al intercambio de equivalentes», de suerte que puede prescindirse de un poder tradicional legitimado «desde arriba»⁶¹⁴. La asimétrica relación de clases económicas es institucionalizada mediante el contrato de trabajo, entendido éste como relación de intercambio entre legítimos poseedores de medios de producción y poseedores de fuerza de trabajo: «la extracción de la plusvalía reemplaza a la dependencia política». Sólo en las sociedades del capitalismo liberal tiene sentido hablar de crisis sistémicas de tipo específicamente económico. Siguiendo naturalmente la crítica marxiana de la economía política, Habermas localiza la *contradicción fundamental* del capitalismo liberal en su propio principio de organización: la relación entre trabajo asalariado y capital exige estructuralmente un enfrentamiento entre grupos con intereses incompatibles. El sistema sólo funciona en tanto la clase propietaria puede apropiarse, con apariencia de legitimidad, la riqueza socialmente producida.

Naturalmente que esta contradicción fundamental ya no puede servir como clave para apresar críticamente el sentido de las crisis en la última de las formaciones sociales. Habermas resume el núcleo del capitalismo posliberal regulado o capitalismo tardío en dos fenómenos específicos: la sustitución del marco de libre competencia entre empresarios particulares propio del capitalismo liberal por una concentración de empresas de tipo multinacional, y la aparición de un Estado intervencionista dedicado a paliar los fallos de un mercado que ya no puede funcionar autárquicamente. En este nuevo modelo de sociedad, los diversos sistemas sociales –económico, político e ideológico– adquieren una forma diferente, pues efectivamente la introducción de elementos propios de la superestructura en la misma base económica tiene que transformar la teoría marxiana de las ideologías.

El sistema económico se divide entre el sector privado, que alberga a su vez el subsector de empresas en competencia libre y el subsector monopólico regulado por estrategias de mercado, y el sector público, donde aparecen las empresas directamente controladas por el Estado. El sistema administrativo adopta por su parte la función de satisfacer determinadas exigencias del mercado, ya sea a través de una regulación del ciclo económico mediante cierto grado de planificación, ya a través de la mejora de las condiciones de valorización del capital –creación de infraestructuras, incremento de la capacidad productiva a través de la asunción de los costos de educación y formación, etc–. El sistema de legitimación o ideología, en tercer lugar, opera un cambio fundamental, que Habermas ya había anticipado en su crítica a la ideología tecnocrática: con la quiebra del funcionamiento del libre mercado tiene que disolverse también la ideología burguesa que estaba a su base. Con la intervención del Estado en el mercado se produce una repolitización de las relaciones de producción, de suerte que el Estado *vuelve a requerir*, como ocurriera en las sociedades preburguesas, una nueva legitimación. Puesto que en el contexto de una sociedad *ya ilustrada* esta legitimación no puede provenir de las mismas fuentes de que aún se nutrían las sociedades tradicionales –imágenes religioso-metafísicas del mundo–, el sistema político tiene que

⁶¹⁴ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Op. Cit., 39 y 40.

recurrir a un lugar nuevo. Esta nueva fuente es la democracia formal y el privatismo civil: el sistema administrativo, autonomizándose de una genuina formación participativa de la voluntad política, garantiza mantener en la inconsciencia la contradicción existente entre «una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación de la plusvalía que sigue siendo privado»⁶¹⁵. En el contexto de “lo público despolitizado”, la legitimación del sistema sólo exige ofrecer al ciudadano ciertas recompensas de bienestar, de acuerdo con la lógica privatista que opera en el sistema económico y nutriéndose de recursos fiscales. Estas “recompensas dosificadas” tienen el objetivo de satisfacer necesidades privatizadas, y la satisfacción, a su vez, alcanza a justificar tecnocráticamente la exclusión de las cuestiones *estrictamente* prácticas. Naturalmente, estas exigencias satisfechas terminan por disolver la identidad de clases, evitando el estallido de las crisis sistémicas a que necesariamente se veían abocadas las sociedades del capitalismo liberal⁶¹⁶. Pero esta inmunización contra las crisis sistémicas no evita que las sociedades tardocapitalistas enfrenten una serie de tendencias a la crisis de tipo diferente.

En primer lugar, el rápido crecimiento del sistema productivo de las sociedades del capitalismo tardío –fruto tanto de la institucionalización de la ciencia y la técnica como de la asunción de tareas de construcción de infraestructuras por parte del sistema administrativo– choca a juicio de Habermas con tres barreras: las barreras de la naturaleza exterior –carácter finito de los recursos naturales, problemas de tipo ecológico, etc.–; las barreras de la naturaleza interior –y aquí Habermas incluye conflictos abordados por la primera Escuela de Frankfurt, como los riesgos de alienación en el sistema de personalidad–; y las barreras que imponen los peligros del equilibrio internacional –entre los que se cuentan, entre otros, los riesgos de autodestrucción global por armas nucleares–. En segundo lugar pueden aparecer tendencias a la crisis económica, en el sentido de que el Estado, que actuaría ahora como un «no-capitalista que impone vicariamente la voluntad capitalista genérica»⁶¹⁷, se ve sometido a las mismas contradicciones estructurales a que se enfrentaba el mercado en las sociedades del capitalismo liberal. En efecto, el Estado de las nuevas sociedades está encargado al mismo tiempo de crear las condiciones de valorización del capital y de amortiguar los costos de la producción, de suerte que se ve obligado a «actuar sustitutivamente en lugares donde se producen disfunciones del mercado»⁶¹⁸.

⁶¹⁵ *Ibidem*, 53.

⁶¹⁶ Axel Honneth formuló a comienzos de los años ochenta una interesante crítica a la llamada “tesis de la lucha de clases paralizada”, que Habermas comparte con otros autores de la época como Claus Offe. A juicio de Honneth, esta tesis no interpreta correctamente la estructura de clases del capitalismo tardío. Reduciendo la noción de “oportunidades de vida” a la dimensión de bienes materiales cuantificables, pues sólo así se puede explicar que las compensaciones monetarias paralicen las exigencias normativas de la clase oprimida, la explicación no advierte que «los postulados hegemónicos de legitimación sólo encuentran una aceptación pragmática, sin que su cualidad ética sea en definitiva controlable». Véase Honneth, A. “Conciencia moral y dominio social de clases”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. *Op. Cit.*, 69. [publicación original: “Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft”. En Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. *Op. Cit.*, 182-201].

⁶¹⁷ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. *Op. Cit.*, 70.

⁶¹⁸ *Ibidem*, 74.

En tercer lugar, pueden surgir crisis de tipo político, entre las que Habermas diferencia las crisis de racionalidad –el Estado no puede cumplir las exigencias del mercado– y las crisis de legitimación –el Estado no logra atraerse la lealtad de las masas, aun cumpliendo las exigencias del mercado–. Con respecto a las primeras, es evidente que la oposición entre los intereses de determinados sectores del capital y los intereses generalizables de los ciudadanos en tanto ciudadanos de un Estado social conduce a la administración a problemas estructurales, que toman la forma de crisis de inflación y crisis de las finanzas públicas. Las crisis de racionalidad acontecen tan pronto como el Estado no logra evitar las perturbaciones del crecimiento económico cuando recolecta la «masa de impuestos requerida» para su propia legitimación⁶¹⁹. Con respecto a las segundas, si se produce un déficit de recursos fiscales, el Estado se ve privado de la posibilidad de legitimarse a sí mismo. Cuando ello ocurre, dice Habermas, «el Estado debe procurarse un resto de no-conciencia para que sus funciones planificadoras no le deparen responsabilidades que no podría resolver»⁶²⁰. A la base de este nuevo conflicto de legitimación sigue estando la “contradicción fundamental” de una «producción social que se realiza con miras a intereses no generalizables», y esto explica los intentos del sistema administrativo por sustraerse al sistema de legitimación de la opinión pública, es decir, sus intentos de “planificación ideológica”. Aunque las crisis de legitimación pueden mantenerse controladas mediante programas de bienestar que consigan mantener un elevado grado de privatismo civil, vuelven a aflorar tan pronto como la estructura de clases mantenida en estado de latencia reaparece en la conciencia, es decir, cuando surgen «expectativas que no pueden satisfacerse con recompensas conformes al sistema»⁶²¹.

La forma en que Habermas conceptúa aquí la ideología del capitalismo tardío, que podemos denominar “ideología del privatismo civil” o “ideología tecnocrática”, presenta muchas similitudes con las tesis de Marcuse en *El hombre unidimensional y Eros y civilización*. En efecto, en ambos autores la satisfacción de unas necesidades que son *conforme al sistema*, y que dependen de los progresos de una ciencia y una técnica institucionalizadas como motores de las fuerzas productivas, consigue dejar en estado de latencia reivindicaciones diferentes que harían saltar por los aires la propia estructura del sistema. Pero mientras que Marcuse entiende que la satisfacción de las necesidades deviene represiva únicamente en la medida en que tales necesidades han sido configuradas por el propio aparato productivo a fin de perpetuar su dominio sobre los individuos, Habermas considera que la satisfacción de las necesidades materiales, *aun siendo necesidades autónomas*, no implica ya inmediatamente la eliminación de toda forma de opresión, pues el individuo materialmente satisfecho de las sociedades bienestaristas sigue sucumbiendo a la ideología de una comunicación sistemáticamente

⁶¹⁹ *Ibidem*, 86. Un análisis de estas crisis se encuentra en Offe, C. *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid, Alianza, 1990. Con el objetivo de resolver las tendencias autodestructivas de un Estado social que poco a poco va sustituyendo la satisfacción de necesidades por una satisfacción de deseos ilimitados, Adela Cortina reivindica la necesidad de transitar desde el “Estado del bienestar” a lo que ella llama “Estado de justicia”. Véase Cortina, A. *Ciudadanos del mundo*. *Op. Cit.*, cap. 3.

⁶²⁰ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. *Op. Cit.*, 89.

⁶²¹ *Ibidem*, 94.

distorsionada. En este punto podemos observar con total nitidez cómo la filosofía habermasiana, aun permaneciendo ligada al materialismo de la Teoría Crítica anterior, incorpora elementos centrales de otras tradiciones de pensamiento, muy especialmente de la tradición de filosofía política republicana.

Habermas localiza en cuarto y último lugar las llamadas crisis socioculturales o crisis de motivación. Tales crisis aparecen cuando el sistema sociocultural se vuelve impotente para generar la motivación requerida para la adhesión al sistema político –privatismo civil–, esto es, cuando «las estructuras normativas se transforman de modo tal que resulta perturbada la complementariedad entre los requerimientos del aparato del Estado y del sistema de profesiones, por un lado, y las necesidades interpretadas y las expectativas legítimas de los miembros de la sociedad, por el otro»⁶²². El teorema de la crisis de motivación se fundamenta en dos premisas básicas: en primer lugar, que las motivaciones se construyen por la vía de una interiorización de las normas; en segundo lugar, que la *validez* de dichas normas presenta una analogía con la *verdad* de los hechos observables. En una de sus primeras reivindicaciones del “cognitivismo moral”, que más tarde desarrollará bajo la forma de una teoría ética discursiva, Habermas polemiza aquí con las posiciones decisionistas de Max Weber o Carl Schmitt, según las cuales la legitimidad de una norma se reduce a la legalidad con que se adoptó determinada decisión. Como aún veremos, a juicio de Habermas la validez no coactiva de las normas se basa en el supuesto de que «llegado el caso se podrá justificar la norma y defenderla contra las críticas», de suerte que «no podemos explicar la pretensión de validez de las normas si no recurrimos a un pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, *aportando razones*, un consenso para la aceptación de una norma recomendada»⁶²³.

Sólo si Habermas es capaz de demostrar la *generalizabilidad* de las cuestiones prácticas a través de un proceso de deliberación que acontece en última instancia en el discurso racional, tendría legitimidad para diferenciar entre normas racionalmente justificables y normas vigentes sólo por acostumbramiento. Si en las sociedades de clase, sea en su forma preliberal, liberal o posliberal, la legitimación del dominio social consiste en una interpretación destinada a «reafirmar la juridicidad de la pretensión de validez de los sistemas normativos y, al mismo tiempo, evitar que las pretensiones discursivas de validez sean tematizadas y sometidas a contraste»⁶²⁴, entonces la Teoría Crítica de la sociedad, en su versión habermasiana, tendría la tarea de «comparar las estructuras normativas existentes» con un hipotético sistema de normas construido discursivamente. La alternativa que Habermas opone a la ideología tecnocrática adquiriría la forma de una democratización de todos los mecanismos de decisión relevantes para la sociedad, democratización que estaría encaminada a sustituir las antiguas legitimaciones ideológicas por procesos de verificación discursiva de pretensiones de validez.

⁶²² *Ibidem*, 67.

⁶²³ *Ibidem*, 127.

⁶²⁴ *Ibidem*, 137.

3.3.4. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica

Si recordamos lo que veíamos más arriba, a través de su nuevo modelo de teoría de la sociedad, que era obtenido mediante una traducción directa de los elementos descubiertos por vía de teoría de la acción –acción instrumental y acción comunicativa– al ámbito de la teoría de sistemas –sistema y marco institucional–, Habermas podía leer los procesos patológicos de evolución social en los términos de una sustitución de los procesos de racionalización práctica por procesos de racionalización técnica, sustitución que terminaba por conducir a una distorsión de las comunicaciones en el marco institucional. En el contexto de la explicación de las crisis del capitalismo tardío esta crítica adoptaba la forma de una protesta contra la tecnocrática disolución de la diferencia entre praxis y técnica y las tendencias hacia el privatismo civil. Naturalmente, semejante crítica sólo es posible si uno cuenta con un modelo amplio y definido de racionalización, la racionalización práctica, sobre cuyo trasfondo la reducción tecnocrática *aparece efectivamente como una reducción*. He aquí, pues, el criterio normativo en que fundamenta Habermas la nueva Teoría Crítica de la sociedad.

Aunque es claro que la particularidad del pensamiento de Habermas aparecía justamente allí donde se distanciaba de Marcuse –y en general de la primera Teoría Crítica–, no lo es menos que fueron precisamente estas tempranas discusiones las que conformaron los cimientos de la hoy sólida arquitectónica habermasiana. Por eso un rastreo genealógico de los conceptos fundamentales, como el que acabamos de realizar, resulta de la mayor utilidad a la hora de interpretar las fases posteriores de la teoría. En el intento por superar determinadas aporías de la primera Escuela de Frankfurt adquiere sentido el llamado giro lingüístico, que en el contexto de la Teoría Crítica no significa sino la remisión del *fundamento normativo* de la Teoría Crítica a un proceso de restablecimiento de una formación discursiva de la voluntad que había quedado sepultada. Si Marcuse había definido la tarea de la crítica como un intento por «sustituir las necesidades falsas por otras verdaderas»⁶²⁵, Habermas se cuestionará sobre el lugar específico desde el cual puede hoy una Teoría Crítica de la sociedad identificar la verdad de las necesidades. Ciertamente que el Marcuse de *El hombre unidimensional* apelaba todavía a un determinado fundamento, a saber, a la demostración de un grado de racionalidad más elevado que el proyecto establecido de acuerdo con los criterios del libre desarrollo de las facultades y la pacificación de la existencia⁶²⁶. Pero Habermas entiende que sólo mediante la institucionalización de discursos prácticos podrán ser los propios afectados los que, ilustrándose a sí mismos, expliciten el *contenido específico* de ese *libre desarrollo* de necesidades y facultades.

Las normas fundamentadas en el discurso práctico ofrecen el marco *sine qua non* para la construcción de ese espacio de libre desarrollo de necesidades. Sólo la fundamentación de una moral universalista puede recurrir justificadamente a esos ideales de los que el propio Marcuse se había servido, y que desde luego encierran en sí

⁶²⁵ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Op. Cit.*, 37.

⁶²⁶ *Ibidem*, 248.

una pretensión progresista –“casi subversiva”, dice Marcuse–. Tanto en Habermas como en Marcuse el interés emancipatorio se fundamenta en una creencia filosófico-moral, a saber, la de que la existencia humana ha de trascender la condición de medio para devenir fin en sí misma. Pero, por supuesto, Habermas se mueve en el marco de una antropología de tipo postmetafísico, según la cual sólo en tanto sujeto capaz de hablar y de actuar, es decir, en tanto sujeto capaz de pronunciarse afirmativa o negativamente ante las pretensiones de validez del resto de sujetos, el hombre forma parte de una comunidad moral *que es* universal. El universalismo moral de la teoría habermasiana encuentra sus fundamentos, por así decirlo, al mismo tiempo en Kant y en Marx, pues, tal y como dice Habermas recuperando una frase del Horkheimer de “Materialismus und Moral”: «para superar el carácter utópico de la noción kantiana de una Constitución perfecta se necesita la teoría materialista de la sociedad».

La disputa sobre los fundamentos normativos de la crítica encuentra un estimulante testimonio en una entrevista mantenida entre Habermas y Marcuse durante el verano de 1977⁶²⁷. Ante los reiterados intentos de Habermas por hacer que su interlocutor responda a la controvertida pregunta en torno a los criterios sobre los cuales el teórico crítico puede definir *lo* racional, Marcuse recurre una y otra vez al mundo cotidiano de la vida, donde a su juicio pueden encontrarse conceptos con los que formular juicios de valor –libre desarrollo de las facultades, pacificación de la existencia–, y a la teoría freudiana de las pulsiones. Pero la abstracción de tales principios, tal es la objeción de Habermas, hace imposible la tarea de identificar los intereses *realmente* universalizables –es decir, racionales– de la sociedad. Aunque Marcuse acepta la consigna habermasiana de que sólo los propios afectados pueden determinar la generalizabilidad de los intereses, es Habermas, y no Marcuse, quien hace de este hecho fundamental el criterio normativo de la Teoría Crítica: lo racional no reside en la vida cotidiana y las pulsiones, sino más bien en la «organización de una formación de la voluntad sin coacciones y general, esto es, en el *telos* de la intersubjetividad de un acuerdo no distorsionado por la coacción de la fuerza»⁶²⁸.

En la Teoría Crítica de Habermas la “perspectiva del observador”, en la que se incluye la figura del propio teórico crítico, queda sustituida por la perspectiva del participante en el proceso deliberativo. Desde el punto de vista de esta sustitución, que se ve nítidamente en el debate con Marcuse, adquiere la mayor significatividad el núcleo de la teoría moral habermasiana, es decir, una reconstrucción del kantiano punto de vista moral «desde los presupuestos comunicativos universales de la argumentación». El análisis pragmático-universal de las reglas de la comunicación lingüística cotidiana proporciona, por así decir, el fundamento de una ética del discurso que sirve a su vez como fundamentación de la Teoría Crítica, pues el *tipo* de acción

⁶²⁷ Habermas, J. “Diálogo con Herbert Marcuse”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-político. Op. Cit.*, 237-283 [publicación original: “Gespräche mit Herbert Marcuse”. En Habermas, J. *et. al. Theorie und Politik. Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, 9-62].

⁶²⁸ *Ibidem*, 261.

social llevada a cabo por los sujetos que se comunican entre sí constituye ese *tipo* de racionalización social más amplio desde el cual era posible diagnosticar patologías.

Pero esto es ya correr demasiado. Por lo pronto debemos limitarnos al contexto de discusión con la primera generación de la Escuela de Frankfurt. La lectura habermasiana de Marcuse oferta unos parámetros normativos desde los cuales superar, de una forma más concreta y desarrollada, la falsa conciencia de una racionalidad instrumental que se basta a sí misma. La tematización de dicha racionalidad se la debe Habermas a los viejos frankfurtianos. Pero si los esfuerzos de Horkheimer y Adorno terminaron por agotarse apuntando tan sólo a un concepto de libertad «transformado en una categoría escatológica»; y si Marcuse pretendió dar un paso más hacia la propuesta de alternativas posibles, pero desde unos fundamentos normativos nebulosamente delimitados, Habermas intenta conservar la intención crítica de la vieja tradición de Frankfurt avanzando hacia una definición más rigurosa de los criterios normativos desde los que aún hoy puede discutirse sobre la organización racional de la sociedad.

Marcuse había heredado del materialismo histórico de Marx la creencia según la cual la consecución de la sociedad racional estaba condicionada a un cumplimiento total del despliegue de las fuerzas productivas; en contra de Marx entendía, no obstante, que dicha culminación no resultaba inmediatamente emancipadora en la sociedad industrial avanzada, en la que las propias fuerzas productivas habían asumido tareas ideológicas. Aunque Habermas compartía esta tesis, proponía sin embargo una salida diferente. A su modo de ver, la reorientación de una técnica que hoy cumple funciones ideológicas –o dicho en sus propias palabras: de una “política tecnificada”– en la dirección de una sociedad emancipada exigía una racionalización práctica destinada a sustituir las instituciones espontáneamente dominantes por una «organización de la interacción social sólo vinculada a la comunicación libre de todo dominio»⁶²⁹. Aunque con lo dicho en este subcapítulo pretendíamos traer a conciencia las diferencias entre las posturas de Habermas y Marcuse en relación con el problema de las fuerzas productivas y los fundamentos normativos de la crítica, quisiéramos terminar señalando la existencia de un punto extremadamente fundamental en el que las dos teorías se tocan. Mirado con algo más de detenimiento, ambos autores toman como motor de su crítica una experiencia idéntica, que podríamos denominar “experiencia del sinsentido”. Es la experiencia del sufrimiento injustificable de los más desfavorecidos lo que actúa como motor motivacional de la propia Teoría Crítica⁶³⁰. Uno se ve casi obligado a terminar estas páginas recordando aquellas palabras con que Marcuse, sólo unos días antes de morir, se despidió de Habermas, y que éste recuerda conmovido en un artículo de 1980: «¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros»⁶³¹.

⁶²⁹ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 62.

⁶³⁰ Justamente de este hecho parte Adela Cortina para su reformulación del programa ético discursivo.

⁶³¹ Habermas, J. “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”. *Op. Cit.*

3.4. EVOLUCIÓN SOCIAL Y PRAXIS EMANCIPADORA: HABERMAS Y SU APROPIACIÓN CRÍTICA DE MARX

El marco de teoría de la sociedad dibujado por vez primera en los textos de *Ciencia y técnica como ideología* constituye, como señalamos siguiendo la lectura de Honneth, el paradigma que Habermas ya no habría de abandonar durante los años setenta. Este paradigma conducirá directamente a comienzos de los años ochenta a *Teoría de la acción comunicativa*. Pero antes de abordar este último eslabón en la reconstrucción de la Teoría Crítica de la sociedad habermasiana, del que habremos de ocuparnos en el siguiente capítulo, es preciso detenernos todavía en la formulación acabada de la teoría de la evolución social, que se encuentra en el texto de 1976 *La reconstrucción del materialismo histórico*. En esta formulación Habermas trata de ofrecer, basándose en la lógica del desarrollo ontogenético diseñada por Jean Piaget y ampliada posteriormente por Lawrence Kohlberg, una suerte de “lógica universal” del progreso social que opera sobre el modelo de una secuencia necesaria de diferentes estadios evolutivos filogenéticos. Con esta reconstrucción, que queda apuntada por vez primera en su texto de 1971 sobre el funcionalismo sistémico de Niklas Luhmann, Habermas logra dar un paso más hacia la nueva fundamentación normativa de la Teoría Crítica, esta vez en discusión directa con el materialismo histórico de Marx.

Pero la difícil relación entre los pensamientos de Habermas y Marx en modo alguno se agota en la reconstrucción del materialismo histórico. Existen multitud de contextos teóricos diferentes en los que puede leerse esta especie de *pertenencia reflexiva* de Habermas al marxismo⁶³². Uno de estos lugares es la relectura de la “tesis de la colonización interna”, que Habermas emprende en *Teoría de la acción comunicativa*. Otro es la interesante crítica habermasiana al concepto de praxis emancipadora, es decir, su crítica a la autocomprensión marxiana del movimiento revolucionario, que nosotros apuntamos en el subcapítulo anterior. Comenzaremos analizando con algo más de detalle esta última crítica antes de retomar la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico. Una sistematización adecuada de esta cuestión, que además introduce elementos verdaderamente originales, se halla en el extraordinario libro de Wellmer *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*⁶³³. Vamos a empezar, pues, con este último análisis, y a partir de él recurriremos a los textos

⁶³² Thomas McCarthy ha apresado esta peculiar pertenencia reflexiva afirmando que la crítica habermasiana de la razón se inserta dentro de esa tradición que, tras la estela de Hegel y Marx, retoman las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional para «refundirlas» en «moldes sociohistóricos». Esta revisión conserva, en todo caso, el carácter eminentemente ilustrado de la tradición a la que pertenece. McCarthy, Th. *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1992, Prólogo.

⁶³³ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Op. Cit. Aunque Wellmer se inserta ya desde una época muy temprana en el contexto habermasiano, en sus textos se pueden encontrar críticas realmente pertinentes tanto a la idea de acción comunicativa, como al proyecto de la ética del discurso. Véase Wellmer, A. *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996; *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Op. Cit.; *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos, 1994. Para un repaso al recorrido teórico del autor véase Honneth, A. “Disonancias de la razón comunicativa. Albrecht Wellmer y la Teoría Crítica”. En Honneth, A. *Patologías de la razón*. Op. Cit., 179-192 [publicación original: “Ein Artist der Dissonanz. Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie”. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 2007, 127-137].

originales de Habermas y Marx en los que la problemática adquiere todo su sentido. Tras ello procederemos a analizar algunas claves de la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico, para terminar explicitando, en tercer lugar, la transformación normativa de la Teoría Crítica que puede verse en esta apropiación crítica de Marx.

3.4.1. Críticas de Wellmer y Habermas al concepto de praxis emancipadora

A finales de los años sesenta, los intelectuales de izquierda europeos eran ya muy conscientes de la distancia ideológica que los separaba del bloque del Este. El análisis de Wellmer, como el de muchos otros representantes de la Teoría Crítica de la sociedad del momento –incluidos todavía algunos de los miembros originarios del *Institut*– y otros intelectuales de procedencia marxista –como los componentes del grupo yugoslavo *Praxis*–, debía comenzar necesariamente dejando constancia del fenómeno socio-histórico que espantaba a la conciencia crítica de la Europa Occidental: la congelación del marxismo en una metafísica dogmática y autoritaria. Aunque es evidente que la deriva autoritaria del marxismo supuso una perversión con respecto a las propias intenciones de Marx⁶³⁴, Wellmer quiso mostrar que el germen de dicha perversión podía localizarse dentro de la propia teoría marxiana. He aquí pues la tesis de la que deseamos partir: existen dentro del pensamiento de Marx ciertos elementos que, por así decir, abonaron una determinada apropiación de la teoría *contraria* a las intenciones del propio Marx. Este germen, tal es la tesis de Wellmer, encuentra dos momentos clave. En primer lugar, una suerte de «componente residual metafísico» de la teoría, según el cual las predicciones de la revolución proletaria adquirirían el carácter de un objetivismo histórico-especulativo sin duda heredado de la filosofía hegeliana de la historia: la dialéctica materialista no es, en este sentido, sino «una perversión naturalista de la dialéctica hegeliana». En segundo lugar, una autocomprensión positivista del materialismo histórico. Hablaremos primero de la crítica de Wellmer al «componente residual metafísico» de la teoría marxiana, recurriendo para ello a los textos de Marx en los que esta crítica adquiere mayor sentido. En segundo lugar abordaremos la crítica habermasiana al reduccionismo positivista de Marx, que podemos definir como una «falsa autointerpretación de la crítica como ciencia»⁶³⁵.

Wellmer sostiene que en los primeros textos de Marx, especialmente en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La sagrada familia*, subyace una especie de residuo

⁶³⁴ Ha sido habitual dentro de la filosofía recurrir a los *Manuscritos* para reivindicar a un Marx humanista y contrario a los postulados autoritarios surgidos durante el siglo XX, herederos de una lectura economicista que eliminaba el papel de la libertad de acción humana en el proceso emancipatorio. Los intelectuales marxistas polacos, como Kolakowski, constituyen un ejemplo de esta “crítica inmanente”. Véase Kolakowski, L. *El hombre sin alternativa: sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid, Alianza, 1970. También el llamado “marxismo analítico” de Gerald Cohen, John Roemer o Jon Elster se opuso a las lecturas ortodoxas, aunque desde un punto de vista diferente. Véase Cohen, G. *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Op. Cit.; Elster, J. *Una introducción a Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1991.

⁶³⁵ Habermas, J. “Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica”. Op. Cit., 253.

metafísico u «objetivismo histórico-especulativo». Con estas expresiones Wellmer quiere significar que en dichos textos Marx trata de deducir en términos filosófico-metafísicos la necesidad de la revolución proletaria, sirviéndose para ello de una «filosofía hegeliana empapada de contenido histórico real»⁶³⁶. El hegelianismo del joven Marx, la consideración de la realidad social como transida por una dialéctica que tiende siempre a negar lo inmediatamente dado, está a la base de este objetivismo. En la lectura de Wellmer, Marx piensa la *necesidad práctica* de una revolución emancipadora del proletariado, que deriva de la toma de conciencia de la clase proletaria con respecto a su propia miseria y del impulso hacia su superación, como si fuera una *necesidad teórica*; es decir, anticipa el resultado de lo que había de ser una lucha histórica al modo de una consecuencia necesaria de la lógica interna de la historia. Si el advenimiento del socialismo estaba garantizado por las propias leyes de la historia, entonces la función de la voluntad humana quedaba drásticamente reducida.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx había conceptualizado la revolución bajo los conocidos términos de una «realización de la filosofía». El carácter materialista de la filosofía marxiana, cuyo objetivo era la superación práctica de lo existente a partir de la conciencia de su alienación, lo encuentra Habermas precisamente en esta pretensión de *suprimir* la filosofía *realizándola*:

Si la filosofía está tallada con el mismo material que critica, tendrá que reflejar las deficiencias del mundo como deficiencias de su propio ser y alcanzar su autoconciencia crítica, comprendiendo que desarrollará con éxito su misión sólo en la medida en que se funda con la praxis como “actividad práctico-crítica”. En ese proceso, la filosofía es a la vez suprimida y realizada⁶³⁷.

En este contexto, la revolución habría de significar el cumplimiento práctico de los logros meramente teóricos conseguidos por la filosofía, la consecución de unos ideales que habían sido ya formulados por las revoluciones burguesas, pero que no podían ser históricamente realizados bajo las condiciones del modo burgués de producción. La realización (*Verwirklichung*) aparece como realización de la realidad esencial a la cosa misma, como concreción de su esencia⁶³⁸. El proletariado, en tanto encarnaba en su propio cuerpo el sufrimiento de una realidad cuya esencial injusticia no podía legitimarse por más tiempo, había de ser el agente específico de la praxis emancipadora. Frente a las revoluciones burguesas, cuyos efectos apenas sí se habían notado en Alemania, Marx reivindicó una revolución proletaria capaz de emancipar no sólo a una clase específica, sino a toda la sociedad. Pero para que la liberación general del pueblo coincidiera con «la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa», todos los defectos de esa sociedad habían de concentrarse en una determinada clase, en

⁶³⁶ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.* 61.

⁶³⁷ Habermas, J. “Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica”. *Op. Cit.*, 378.

⁶³⁸ Un interesante análisis del significado de la superación de la filosofía como realización en el pensamiento del joven Marx se encuentra en un artículo de Marcuse publicado en 1931 bajo el título de “El problema de la realidad histórica”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica*. *Op. Cit.*, 133-154 [publicación original: “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”. *Die Gesellschaft*, 8, 1931, 350-367].

un estamento que debía valer como el «*crimen notorio* de toda la sociedad»⁶³⁹. Este desgarramiento de la sociedad en una clase determinada, que acontecía sólo con el triunfo de la industrialización, lo encontró Marx en las miserables condiciones de vida del proletariado. Por eso puede afirmar que «la filosofía no puede realizarse sin suprimir al proletariado; el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía»⁶⁴⁰.

La siguiente frase ilustra bien ese halo de necesidad histórica, ese residuo histórico-especulativo, que constituye el objeto de la crítica de Wellmer: «basta con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los *alemanes*, convertidos en *hombres*, realicen su emancipación»⁶⁴¹. Marx parece derivar de esta forma el resultado de lo que no es sino, dicho en sus propios términos, «el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido», de una lógica histórica objetiva, que por así decirlo estaría ya trazada y no podría fracasar. Esta anticipación especulativa encuentra por lo demás el ejemplo más claro en *La sagrada familia*, donde Marx explica la función histórica del proletariado, como sujeto de la liberación, en unos términos hoy por todos conocidos.

No se trata aquí de lo que éste o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que con arreglo a ese *ser* se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmariamente e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa⁶⁴².

Wellmer se esfuerza por mostrar en qué sentido esta confianza excesiva con que Marx pronosticaba el éxito de la revolución entraba en contradicción con otros elementos de su propio pensamiento. Por un lado, la crítica marxiana de la religión había puesto al hombre como único sujeto de la historia, el sujeto que protesta contra la miseria real y hace de su supresión voluntaria y consciente el sentido de la historia. Bajo este esquema, el sentido no estaría metafísicamente determinado –al contrario que en la lógica dialéctica hegeliana, donde operaban las leyes de un Espíritu absoluto desplegándose en la historia–, sino que más bien sería tarea del hombre eliminar progresivamente el rastro histórico del sinsentido. Bajo la formulación ahora expuesta, sin embargo, la teoría mantenía la objetivista pretensión de conocer científicamente las metas y leyes inherentes de la historia, que estarían ya determinadas, por así decirlo, *a espaldas* de los hombres mismos. Sólo cuando el primer elemento, el de la consumación del sentido de la historia mediante la emancipación del hombre *por el hombre*, perdió de vista su carácter efectivamente humano, falible, surgió en la teoría el segundo elemento, que contradujo al primero, y en cuya realización puede verse el germen del terror estalinista: «la praxis estalinista produjo la fatal demostración de que una organización partidista que procede de una forma instrumentalista y un marxismo que ha degenerado hasta convertirse en ciencia legitimadora, se complementan excesivamente bien»⁶⁴³.

⁶³⁹ Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Op. Cit.*, 68.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, 76.

⁶⁴¹ *Ibidem*, 75.

⁶⁴² Marx, K y Engels, F. *La sagrada familia*. *Op. Cit.*, 36 y 37.

⁶⁴³ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición”. *Op. Cit.*, 45.

También en los *Manuscritos* pueden detectarse ciertas expresiones que avalan la pertinencia de esta crítica, si bien este texto cuenta ya, al contrario que la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* o *La cuestión judía*, con el desde entonces fundamental análisis de la economía política. Tal y como habíamos comentado en la sección dedicada a la crítica de la economía política, la emancipación del proletariado adquirió en los *Manuscritos* la forma concreta de una reapropiación de su esencia enajenada –el producto del trabajo– mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. La contradicción inherente a la sociedad capitalista –la oposición entre capital y trabajo– debía impulsar hacia su propia disolución, es decir, hacia la «superación del extrañamiento de sí misma»⁶⁴⁴. También aquí quedaba expresada la necesidad histórica de la revolución. Siguiendo el modelo hegeliano de la “negación de la negación”, el modo productivo basado en la propiedad privada aparecía como negación de una esencia que Marx había apresado antropológicamente en términos de “trabajo”; esta negación había de ser a su vez necesariamente negada mediante la abolición revolucionaria de la propiedad privada de los medios productivos, abolición que conducía directamente a una reconciliación del hombre consigo mismo, a la «superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre», a la «apropiación real de la esencia humana por y para el hombre», y por tanto al «retorno del hombre para sí mismo en tanto hombre social»⁶⁴⁵. Marx conseguía derivar de esta forma, como aún no podía hacer en la *Introducción*, la *necesidad* histórica de la emancipación de los propios movimientos del trabajo enajenado y su reapropiación por parte del proletariado. Pero al hacerlo dejaba asentados unos supuestos antropológicos concretos, que constituyen precisamente el objeto de la crítica de Habermas.

En la lectura crítica de Habermas, el materialismo histórico se equivoca al comprenderse a sí mismo, de manera positivista, al modo de una ciencia natural⁶⁴⁶. Habermas encuentra la causa de esta equivocada autocomprensión cientificista en la interpretación reduccionista que hace el propio Marx del proceso de autoconstitución de la especie humana. Por su parte, tal interpretación reductiva se da únicamente en ciertos momentos del pensamiento de Marx –en sus textos más tempranos y en la exposición del materialismo histórico–, mientras que no se da en otros momentos más desarrollados –en los análisis materiales, es decir, en la crítica de la economía política; y en los análisis de tipo histórico–. Diseccionaremos paso por paso esta compleja crítica.

⁶⁴⁴ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 140.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, 143.

⁶⁴⁶ El origen de esta autocomprensión cientificista se encuentra en la intención genuinamente marxiana de diferenciar su propia teoría, que cabría denominar “socialismo científico”, de esa otra teoría que poco antes había sido abanderada en Francia por autores como Henri de Saint-Simon y Charles Fourier, y en Inglaterra por Robert Owen, y a la que Engels había llamado “socialismo utópico”. Tal y como ha mostrado Axel Honneth en su reciente estudio sobre el concepto de socialismo, el punto de partida de la rebelión contra el orden social postrevolucionario fue para los representantes del socialismo temprano «la indignación sobre el hecho de que la expansión del mercado capitalista, que se estaba produciendo simultáneamente, impedía a una gran parte de la población hacer uso de los principios prometidos de libertad e igualdad». Véase Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.* Para el contraste entre socialismo utópico y científico véase la crítica de Marx a Proudhon en Marx, K. *Miseria de la filosofía*. Barcelona, Planeta [publicación original: *Das Elend der Philosophie*. En MEW 4, Dietz Verlag, Berlín, 1977, 63-182]; y Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona, Debarris, 1998.

En un artículo de 1967 titulado “Trabajo e interacción”⁶⁴⁷, Habermas había mostrado cómo la lectura materialista de Hegel que Marx realizaba en los *Manuscritos* interpretaba el proceso de autoconstitución de la especie de forma reductiva. Marx olvidaba el elemento de la interacción entre sujetos, que ya estaba presente en Hegel, y reducía el proceso de autoconstitución al momento del trabajo. Esta reducción aparecía en forma particularmente nítida en el tercero de los manuscritos, donde Marx expresaba en los siguientes términos su visión de la *Fenomenología*:

Lo grandioso de la *Fenomenología* y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio generador) es que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su trabajo⁶⁴⁸.

A juicio de Habermas, aunque Marx redescubrió con su dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción la relación hegeliana entre trabajo –dicho con Habermas: acción instrumental⁶⁴⁹– e interacción –acción comunicativa–, no explicó la conexión existente entre ambas categorías, sino que más bien «redujo lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental»⁶⁵⁰. Si los acontecimientos *evolutivamente trascendentes* para la especie aparecían únicamente en el campo del trabajo, del progreso técnico de las fuerzas productivas, entonces el propio proceso de emancipación social, la revolución, quedaría reducido a una fuerza productiva, y el materialismo histórico se entendería a sí mismo de manera positivista como una ciencia de la naturaleza. Esta reducción del proceso emancipador en términos de “trabajo” sólo se explica si tenemos en cuenta el *tipo* de trabajo que el Marx de los *Manuscritos* tenía en mente. En la comprensión expresivista del trabajo, por cierto típicamente romántica, éste aparece como una autorrealización de la esencia humana en la que Marx pudo ver sin duda elementos normativos. Ello explica que en la negación de esa autorrealización a través de la propiedad privada de los medios productivos, es decir, en la paralización del proceso productivo en el momento en que debía acontecer la reapropiación de las fuerzas esenciales, Marx pudiera localizar las huellas de la *alienación*⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ Habermas, J. “Trabajo e interacción”. En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología. Op. Cit.*, 11-51 [publicación original: “Arbeit und Interaktion”. En Braun, H. y Riedel, M. (eds.). *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, 132-155].

⁶⁴⁸ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía. Op. Cit.*, 190.

⁶⁴⁹ Agnes Heller ha criticado esta asimilación habermasiana entre “trabajo” y “acción instrumental”. Véase Heller, A. “Habermas and Marxism”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates. Op. Cit.*, 21-41. Por su parte, Anthony Giddens considera problemática la lectura habermasiana de la relación “fuerzas productivas/relaciones de producción” en términos de “acción instrumental/acción comunicativa”. Véase Giddens, A. “Labour and Interaction”. En *Ibidem*, 149-161.

⁶⁵⁰ Habermas, J. “Trabajo e interacción”. *Op. Cit.*, 49.

⁶⁵¹ No han sido precisamente escasos los intentos por recuperar este concepto marxiano de trabajo a fin de salvar el contenido crítico del marxismo. Desde el intento del joven Marcuse por unir a Heidegger con Marx, continuado luego en cierto modo por Sartre, hasta algunas tentativas de, por ejemplo, Agnes Heller, estos proyectos han de verse enfrentados una y otra vez a una objeción a nuestro juicio insalvable: bajo condiciones capitalistas, el concepto de trabajo no puede reducirse sin más, como de hecho hace Marx, al ideal romántico expresivista que sólo tiene sentido en un contexto artesanal. Para esto véase Habermas, J. “A reply to my critics”. *Op. Cit.*; Honneth, A. “Arbeit und instrumentales Handeln”. En Honneth, A. y Jaeggi, U. (Ed.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt, 1980, 197.

Wellmer señala que en la conjunción de este reduccionismo de tipo técnico-instrumental con la concepción metafísica de una filosofía de la historia que conoce a priori sus metas se encuentra «la raíz de la degeneración autoritario-burocrática» del marxismo: «donde este modelo se convierte en prototipo para la estrategia socialista, la razón se ha de convertir en violencia, y el reino de la libertad sólo puede ser una forma extremada del dominio del hombre sobre el hombre»⁶⁵². También Habermas, en el artículo de 1968 “Ciencia y técnica como ideología”, enmarca las perversiones del socialismo burocrático en una comprensión exclusivamente técnica de la tarea crítico-revolucionaria⁶⁵³. El marxismo soviético, codificado por Stalin como un materialismo dialéctico donde la autorreflexión de la sociedad y la toma de conciencia de las clases oprimidas eran sustituidas por un mecanicismo ciego, habría derivado en una ontología naturalista y precrítica rigurosamente alejada del genuino pensamiento de Marx⁶⁵⁴.

Frente a esta concepción, el Habermas de los años sesenta reivindica a su vez una relectura crítica del *propio* pensamiento de Marx. Es importante entender bien el doble aspecto de la cuestión: Habermas no sólo critica la recepción mecanicista del marxismo, sino que además emprende una relectura crítica del propio materialismo histórico de Marx. Esta relectura, que como aún veremos sólo en el texto de 1976 pudo encontrar una formulación acabada, debía ser capaz de preservar una relación no reductiva entre el momento del trabajo y el momento de la interacción, en tanto era precisamente esa relación la que garantizaba la adecuada orientación de las fuerzas productivas por una «relación libre de dominio sobre el fundamento de una reciprocidad que se desarrolla sin coacciones»⁶⁵⁵. Si recordamos lo expuesto en el capítulo anterior, el concepto marxiano de trabajo refería a una condición universal de la existencia humana a través de la cual el hombre se relacionaba con la naturaleza para reproducir sus propias condiciones de existencia. Esta antropología ayudaba a comprender la tesis básica del materialismo histórico, es decir, la dialéctica entre base económica – compuesta a su vez por una dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción– y superestructura –formada por las estructuras jurídico-políticas, las formas de conciencia social, las religiones, etc.– El concepto de praxis emancipadora o revolución quedaba definido como el momento de superación de las relaciones de producción existentes en una sociedad dada tras la contradicción experimentada entre tales relaciones y las fuerzas productivas. La superación de las relaciones de producción dadas en otras *cuantitativamente diferentes*, es decir, el cambio en la estructura económica, terminaba por «trastornar» también la superestructura ideológica.

Habermas trata de demostrar que, con esta autocomprensión, el materialismo histórico terminó por entenderse a sí mismo al modo de una ciencia de la naturaleza. Si esto es así, explica Habermas en su libro de 1968 *Conocimiento e interés*, «el saber que

⁶⁵² Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. *Op. Cit.*, 72 y 73.

⁶⁵³ Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”. *Op. Cit.*, 104.

⁶⁵⁴ Wellmer critica la apropiación mecanicista de Engels en Wellmer, A. “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la teoría crítica”, *Op. Cit.* El joven Marcuse, siguiendo la crítica de Lukács, rechazó también muy pronto los abusos del concepto de dialéctica por parte de Engels. Véase Marcuse, H. “Sobre el problema de la dialéctica I”. *Op. Cit.*

⁶⁵⁵ Habermas, J. “Trabajo e interacción”. *Op. Cit.*, 51.

permite disponer de los procesos de la naturaleza se transforma, en el nivel de la autoconciencia de los sujetos sociales, en un saber que hace posible el control del proceso social de la vida»⁶⁵⁶. La total emancipación del ser humano queda reducida, por así decirlo, a la culminación del despliegue de las fuerzas productivas a través de su progresiva cientifización; es decir, a la liberación del trabajo necesario. Pero esta autocomprensión positivista contradecía otro de los momentos esenciales del propio pensamiento de Marx. En la crítica de las ideologías, que sólo en Marx transitó desde la crítica jovenhegeliana de la religión hasta la crítica de la economía política, el despliegue de la historia precisaba de una praxis emancipadora que no podía reducirse a la acción técnico-instrumental. Es así como Habermas descubre en la obra de Marx, dicho en sus propias palabras, una «singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma». Aunque en sus estudios históricos y materiales Marx concibió la historia de la especie apoyándose tanto en las categorías de la actividad material –acción instrumental, trabajo– como en las categorías de la reflexión –práctica transformadora, superación crítica de las ideologías, lucha de clases–, interpretó sin embargo su propio trabajo en el limitado esquema de una especie que se autoconstituye *sólo* a través del trabajo. En el modelo filosófico-histórico de un progreso determinado por sus propias leyes, la praxis de los actores involucrados, tal y como dice Honneth, «juega un papel solamente subordinado, pues es considerada como mera expresión de la necesidad histórica»⁶⁵⁷. Esta concepción determinista del progreso provoca por su parte, como ha demostrado la histórica tensión entre marxismo y democracia, una actitud pasiva respecto a la acción política.

Habermas muestra cómo ya en los *Grundrisse*, publicados en 1857, Marx había descartado que el despliegue completo de las fuerzas productivas a través de su cientifización pudiera producir por sí mismo la liberación del sujeto con respecto al propio proceso productivo. Según esta lectura, el propio Marx entendería que la autoproducción del sujeto no puede reducirse al marco de la acción instrumental, sino que exige también la modificación de la dimensión de las relaciones de producción a través de la lucha de clases, es decir, de «las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí»⁶⁵⁸.

El capitalismo se caracteriza por el hecho de que la relación de clases está determinada económicamente de acuerdo con la forma propia del derecho privado, o sea, el contrato de trabajo libre. Mientras persista ese modo de producción, cualquier cientifización de la producción, por avanzada que fuese, no podría conducir a la emancipación del sujeto autoconsciente, que conoce y regula el proceso de la vida social. Sólo y necesariamente conseguiría reforzar la “contradicción en proceso” de ese modo de producción⁶⁵⁹.

En el esquema básico de la crítica marxiana al sistema productivo burgués –la enajenación del producto del trabajador en manos del capitalista, en tanto su propia fuerza de trabajo ha devenido mero valor de cambio–, la emancipación no podía quedar

⁶⁵⁶ Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 56.

⁶⁵⁷ Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.*, 91.

⁶⁵⁸ Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 60.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, 61.

enmarcada, como de hecho ocurrió en la autocomprensión que Marx hizo de su teoría, dentro del propio paradigma del trabajo. La eliminación de esta enajenación requería según esta autocomprensión la sustitución de una producción de valores de cambio por una producción de valores de uso. Sin embargo, esta solución equiparaba el dominio práctico-político, la genuina emancipación, con una mera disposición técnica exitosa. La propuesta de Marx se ve contradicha tan pronto como la historia muestra que una planificación burocrática técnicamente correcta no va necesariamente de consuno con una sociedad emancipada, y ello porque pueden existir y han existido de hecho discrepancias entre «el control de las condiciones materiales de vida» (técnica) y «una configuración democrática de la voluntad» (democracia). La organización autoritario-burocrática del Estado del bienestar, así como su organización democrática en la llamada sociedad de masas, hubo de pagar la riqueza social y la igualdad al precio de una reducción –cuando no directamente una eliminación– de la libertad política⁶⁶⁰.

Habermas trata de mostrar cómo el marco institucional no está mecánicamente determinado por la lógica de la acción técnica o trabajo que impera en la base económica, sino que más bien incluye, como el propio Marx reconoce, el concepto de interacción. Las interrelaciones que los sujetos mantienen entre sí en las relaciones de producción, distribución, intercambio, etc. están sujetas a unas normas determinadas, sobre las cuales es posible aplicar en rigor el ejercicio de la reflexión y la crítica. Aquí queda ya claramente diferenciado el ámbito de la acción instrumental del ámbito de la acción comunicativa. Mientras la sociedad debe emanciparse del «sometimiento exterior a la naturaleza» mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, su emancipación de la «coerción de la naturaleza interna», es decir, de la represión social, sólo puede acontecer a través de una sustitución de las instituciones dominantes por una «organización de la interacción social que sólo esté vinculada a una comunicación libre de toda dominación»⁶⁶¹. La autoproducción de la especie humana, en fin, debe contar con ambos elementos.

Resulta particularmente interesante comprender en qué contextos específicos introdujo Habermas por vez primera sus tesis sobre la “comunicación libre” y la *criticabilidad* de las normas como modos de fundamentar la organización de la sociedad, pues efectivamente, como venimos tratando de mostrar en este capítulo, es ésta exactamente la fundamentación normativa sobre la que reposará su modelo de Teoría Crítica. Como vimos en el subcapítulo anterior, este contexto es la lucha contra las concepciones tecnocráticas de la sociedad, donde la acción racional con arreglo a fines monopoliza toda forma de acción social. La apelación a la comunicación y discusión pública la reivindica Habermas no sólo con relación a determinada lectura reduccionista del marxismo, sino también con relación a otras tradiciones de sociología y filosofía igualmente afectadas por sesgos cientificistas o tecnocráticos. Para el periodo que ahora nos ocupa quizás resulte especialmente significativa la discusión mantenida

⁶⁶⁰ Habermas, J. “La transformación social de la formación académica”. En Habermas, J. *Teoría y Praxis. Op. Cit.*, 344-345 [publicación original: “Vom sozialen Wandel akademischer Bildung”. *Merkur*, 17, 183 (5), 1963, 413-427].

⁶⁶¹ Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 61.

con Niklas Luhmann durante 1971, donde Habermas reivindica, frente a una teoría sistémica de la sociedad que trata de explicar el comportamiento de todo sistema social como una mera solución de problemas planteados por su entorno, y que a través del concepto de “reducción de la complejidad” «define de antemano las cuestiones prácticas como cuestiones técnicas permitiendo así que queden sustraídas a una discusión pública y sin coacciones»⁶⁶², una Teoría Crítica de la sociedad que ya empieza a articularse como teoría de la acción comunicativa.

Sea como fuere, nosotros estamos tratando de mostrar cómo en el marco de los análisis crítico-ideológicos la praxis emancipadora no depende sin más de los procesos de trabajo. La crítica ideológica tiene por objeto desvelar el carácter dogmático, no reflexivo, de una sociedad que ha sido *históricamente configurada* bajo la estructura de clases en conflicto. Su fin es la organización de la sociedad «sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de toda dominación»⁶⁶³. Habermas sabe, por supuesto, que esta lucha por la consecución de una sociedad *verdaderamente organizada* tampoco puede prescindir sin más del momento que representa el progreso técnico del sistema productivo. La posibilidad de una *reconciliación* depende del grado de desarrollo de las fuerzas productivas con que el hombre se apropia la naturaleza externa, y por ello la destrucción de la *relación ética* la mide Habermas en función de la «diferencia entre el grado *efectivo* de la represión *exigida* institucionalmente y el grado de la represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas»⁶⁶⁴. Esta diferencia constituye «la medida de la dominación que es objetivamente superflua». O dicho en la poética forma que utiliza Habermas, la restauración de la totalidad ética sólo podrá producirse cuando «la maldición bíblica del trabajo necesario sea rota por la tecnología»⁶⁶⁵. Pero con cada progreso en el ámbito de las fuerzas productivas al que no acompaña una mejora en las condiciones de vida de los trabajadores aumenta la desproporción entre «la represión postulada institucionalmente y la represión necesaria objetivamente», y en tal medida se hace patente la «ruptura sentida de una totalidad ética»⁶⁶⁶.

La crítica ideológica aparece precisamente, tanto en Marx como en Habermas, como el momento en que se toma conciencia del carácter histórico de un determinado grado de dominio. La desnaturalización de tal dominio significa para Marx la revelación del secreto de la economía política: que «el trabajo que crea el valor de cambio es una forma de trabajo específicamente social»⁶⁶⁷, que el modo productivo basado en el intercambio de mercancías, donde la fuerza de trabajo deviene ella misma mercancía generadora de plusvalor, no es sin más la forma eterna y natural de la producción social, sino tan sólo un determinado modo productivo enmarcado en una situación histórica concreta. En dicha sociedad, que es a su vez el producto de la disolución de formas anteriores de organización social –feudalismo–, el poseedor de los medios productivos

⁶⁶² Habermas, J. “Discusión con Niklas Luhmann. ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”. *Op. Cit.*, 311.

⁶⁶³ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 66.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, 69.

⁶⁶⁵ Habermas, J. *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 69.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, 72.

⁶⁶⁷ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. *Op. Cit.*, 56.

encuentra en el mercado a un sujeto que es a la vez *libre jurídicamente* para vender su fuerza de trabajo y *materialmente libre* de toda posesión a no ser esa misma fuerza de trabajo; es decir, encuentra al *obrero*. Desde este descubrimiento pudo Marx emitir su crítica ideológica del derecho privado burgués⁶⁶⁸. Marx consiguió demostrar, frente a las pretensiones de la revolución burguesa, que «el interés de los burgueses no puede identificarse por más tiempo con el de todos los ciudadanos», dado que las leyes generales y formales del derecho burgués «sólo hacen valer el interés de una clase»⁶⁶⁹. La ley quedaba así definida como expresión de una voluntad sesgada por los intereses de una sola clase, en tanto el Estado, lejos de ser el estadio más elevado en la realización de la libertad objetiva, preservaba su condición de instrumento para la dominación. Es así como Marx se ve capacitado para criticar el cumplimiento sólo parcial de la revolución burguesa:

En consonancia con la terminología de la filosofía del derecho hegeliana, Marx concibe la revolución burguesa como la emancipación de los ciudadanos, pero no de los hombres: reconocidos ante la ley como personas jurídicas libres e iguales, están, al mismo tiempo, puestos en las manos de las relaciones, naturalmente surgidas, de una sociedad de cambio dejada en libertad. [...] Mientras que la revolución política había emancipado jurídicamente a los ciudadanos, una futura revolución proletaria deberá emancipar socialmente a los hombres⁶⁷⁰.

Habermas hace suya la intención de la superación apropiadora de los ideales burgueses, y en este sentido retorna, por así decir *más allá* de *Dialéctica de la Ilustración*, a una fundamentación normativo-ilustrada de la crítica en términos inmanentes: «no se trata de salvar la idea, que va más allá de la ideología burguesa, del derecho natural, sino de realizarla seriamente por medio de una interpretación a partir de relaciones sociales concretas»⁶⁷¹. En las críticas al derecho burgués y la economía política, la emancipación de la sociedad no puede depender de un tipo de acción meramente técnica, y es así como la denuncia habermasiana de una desproporción entre los análisis materiales y la autocomprensión filosófica del materialismo histórico adquiere todo su sentido.

Todo este elenco de críticas a Marx, que nosotros hemos localizado en multitud de textos del Habermas más temprano⁶⁷², prepara el terreno para una elaborada teoría de la evolución social entendida como reconstrucción del materialismo histórico, que Habermas ya anunciaba en algunos de los artículos analizados, pero que no formula sistemáticamente hasta *La reconstrucción del materialismo histórico*.

⁶⁶⁸ Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política. Op. Cit.* Libro I, Sección 2.

⁶⁶⁹ Habermas, J. “Derecho natural y revolución”. En Habermas, J. *Teoría y Praxis. Op. Cit.*, 113 [publicación original: “Naturrecht und Revolution”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis. Op. Cit.*, 89-127].

⁶⁷⁰ *Ibidem*, 114-115.

⁶⁷¹ *Ibidem*, 121.

⁶⁷² Para una crítica más reciente a la marxiana pretensión de unir teoría y praxis véase Habermas, J. “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis”. En Habermas, J. *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2011, 307-320 [publicación original: “Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis”. En Habermas, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, 347-360].

3.4.2. La reconstrucción del materialismo histórico

En la antes referida discusión con la teoría sistémica de la sociedad, que está recogida en *La lógica de las ciencias sociales*, Habermas había esbozado una propuesta de teoría de la evolución social que, según él mismo declara, se encuentra más cercana a Marx que a Luhmann. En este esbozo de lo que nosotros hemos llamado “segunda versión” de la teoría de la evolución social, es decir, la versión que operaba ya no en términos de lucha de clases, sino de sistemas de acción, la teoría ha de contar necesariamente con tres dimensiones diferentes⁶⁷³. Ha de contar con la evolución de las fuerzas productivas –bajo la regulación de una acción técnica o instrumental–, con la evolución en la capacidad de autorregulación de los sistemas sociales –donde imperaría un tipo de acción estratégica– y, finalmente, con la evolución en los marcos institucionales –donde, a juicio de Habermas, ha de imperar una acción de tipo comunicativo–. Como puede observarse sin muchas dificultades, Marx había dado cuenta sobre todo del primero de estos elementos, en tanto Luhmann centraba sus aportaciones en el segundo. Podemos comenzar nuestro análisis diciendo que la teoría habermasiana de la evolución social, a diferencia del materialismo histórico de Marx, no ubicaba el acento de la evolución histórica en las fuerzas productivas, sino en el marco institucional.

Si dentro del esquema marxiano las ideologías, determinadas por la base económica, cumplieran la doble función de interpretar las necesidades sociales en una forma sesgada y de justificar las instituciones existentes, en el esquema de Habermas el mantenimiento de tales ideologías venía asegurado por «una restricción sistemática de la comunicación en que se forma la voluntad colectiva»⁶⁷⁴. Las relaciones de producción son comprendidas por Habermas en el sentido de un marco institucional que regula la distribución de cargas y beneficios en una sociedad dotada de unas fuerzas productivas determinadas; dicho marco institucional está a su vez dominado por ciertas normas que, bajo su forma ideológica, se sustraen a la comunicación pública. Aunque la evolución social requiere el progreso en el marco de las fuerzas productivas y en el del control de los sistemas, el momento decisivo recae ahora, a diferencia del artículo de 1968 “Ciencias y técnica como ideología”, sobre una crítica de las ideologías que pasa a ser comprendida bajo el modelo de una disolución comunicativa de los autoengaños legitimadores del dominio; es decir, bajo el modelo de un «proceso de autoilustración de los individuos socializados» en un discurso exento de coacciones.

La comunicación en el lenguaje ordinario podría dejar de ser un simple vehículo de tradiciones culturales y contraideologías tecnocráticas, y las normas básicas del habla racional podrían ser elevadas a principio de organización de un proceso de formación de la voluntad colectiva, en que se justificasen discursivamente las normas, es decir, en que se interpretasen las necesidades sometiendo tal interpretación a revisión cada vez que fuese menester⁶⁷⁵.

⁶⁷³ Para una excelente explicación de la teoría habermasiana de la evolución social véase McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 272-314.

⁶⁷⁴ Habermas, J. “Discusión con Niklas Luhmann”. *Op. Cit.*, 410.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, 412.

Por eso dice Habermas que una teoría de la evolución social «sólo podrá lograrse en el marco de una teoría de la comunicación lingüística». En 1973, y por tanto sólo dos años más tarde de la publicación de la controversia con Luhmann, Habermas desarrollaba en *Problemas de legitimación en el Capitalismo tardío* una teoría del capitalismo que vuelve a recoger esta propuesta. Habermas define la propiedad universal de todo sistema de sociedad como un intercambio con su ambiente que se realiza en dos momentos: en el momento de la producción –como apropiación de la naturaleza exterior a través del trabajo– y en el momento de la socialización –como apropiación de la naturaleza interior a través de estructuras normativas–. La evolución social depende de los desarrollos cumplidos tanto en el despliegue de las fuerzas productivas –en un *marco sistémico* donde se da un aprendizaje guiado por el éxito– como en el cambio de las estructuras normativas –en un *mundo de la vida* determinado por una intersubjetividad mediada lingüísticamente, donde acontece un aprendizaje práctico guiado por la categoría de “corrección normativa”–.

Habermas se esfuerza por establecer un criterio normativo capaz de diferenciar entre las normas justificables y las normas meramente fácticas y coactivas. Tal y como hemos señalado previamente, este criterio refiere a un «pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, *aportando razones*, un consenso para la aceptación de una norma recomendada»⁶⁷⁶. El discurso aparece como aquella forma autónoma de comunicación cuya propia estructura garantiza «que sólo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas [...], que no habrá limitación alguna respecto de participantes y temas [...], que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento»⁶⁷⁷. Las propiedades formales del discurso, la propia estructura de la deliberación, –tal es la tesis básica sobre el *carácter trascendental del lenguaje ordinario*–, garantizan la consecución de un consenso que sólo puede basarse en intereses generalizables.

Atendiendo a las tesis sobre la generalizabilidad de los intereses, Habermas puede afirmar, dentro de su esquema de la historia de la especie dividida en cuatro formaciones sociales diferentes, que mientras en las sociedades tradicional y liberal –ambas sociedades de clase– impera una ideología de la justificación consistente en «reafirmar la juridicidad de la pretensión de validez de los sistemas normativos y, al mismo tiempo, evitar que las pretensiones discursivas de validez sean tematizadas y sometidas a contraste»⁶⁷⁸; la Teoría Crítica de la sociedad inserta en el marco del capitalismo tardío, como crítica de las ideologías, tendría la tarea de «comparar las estructuras normativas existentes» con un hipotético sistema de normas construido discursivamente; es decir, tendría la «función abogadora» de la «determinación de intereses generalizables, y al mismo tiempo reprimidos, dentro de un discurso simulado vicariamente respecto de grupos» que se oponen entre sí⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Op. Cit., 127.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, 131.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, 137.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, 141 y 142.

También en algunos puntos de *Teoría y Praxis* Habermas había anticipado una teoría de la evolución social revisora del materialismo histórico. En dicha revisión la teoría de Marx no aparecía como un “principio ontológico”, sino más bien como una investigación sobre la constitución histórica de las sociedades. Esta investigación describe las formas históricas del dominio sobre el hombre, y acompaña dicha descripción con una teoría materialista que, inserta en el propio contexto social de dominio del que surge, describe la posibilidad objetiva de conseguir prácticamente la supresión de tal dominio. Habermas defendía así el materialismo histórico en tanto teoría crítica de la sociedad con intención práctica. Pero esta crítica adoptaba ahora el específico papel de un cuestionamiento discursivo de las normas sólo fácticamente vigentes, luchando así contra el congelamiento de la participación en una comunicación sistemáticamente deformada. El avance en la institucionalización de discursos prácticos actuaría como criterio para medir el grado histórico de la evolución social. Por eso la Teoría Crítica habermasiana no recurrió sólo al materialismo histórico, sino también a una teoría sobre la competencia comunicativa o pragmática formal. A diferencia de la peligrosa deriva que adoptó la crítica ideológica en la ortodoxia marxista –en el sentido de una paternalista ilustración de los sujetos de la revolución por parte de una ya ilustrada élite revolucionaria–, la disolución de ideologías tal y como la entiende Habermas, y en este sentido también la orientación de la praxis emancipadora, recurre a la democrática noción de un *consenso racional* en el que han de poder participar todos los afectados. Éste es el fundamento normativo de la teoría de Habermas, que ya en este momento comenzó a configurarse como una *teoría del discurso*. Frente a lo que Habermas denomina una «utilización objetivante de las teorías reflexivas», el materialismo histórico sólo puede seguir siendo útil si se lo entiende «bajo las condiciones de la ilustración, no bajo las condiciones de la acción estratégica»⁶⁸⁰.

Pero a partir de la publicación de *La reconstrucción del materialismo histórico*, en 1976, pareciera como si el interlocutor principal de Habermas dejara de ser Marx, para pasar a ser Kant y la psicología evolutivo-cognitiva de Piaget y Kohlberg. Habermas comienza la Introducción a *La reconstrucción del materialismo histórico* señalando que su interés por la teoría de Marx no es ni “dogmático” ni “meramente histórico”, sino “reconstructivo”. Su propósito es “desmontar” la teoría para luego «recomponerla en forma nueva con el único objetivo de alcanzar mejor la meta que ella misma se había impuesto»⁶⁸¹. Para semejante tarea Habermas procede a conectar el materialismo histórico con una en estos momentos aún incipiente teoría de la comunicación, que estaría encargada de reconstruir a posteriori los procedimientos comunicativos que operan en la justificación de normas. Tal y como habíamos indicado, en la teoría de la evolución social habermasiana los fenómenos evolutivamente trascendentes no sólo acontecen en la base económica –aunque naturalmente también

⁶⁸⁰ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. *Op. Cit.*, 46.

⁶⁸¹ Habermas, J. “Introducción: materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. *Op. Cit.*, 9 [publicación original: “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen”. En Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, 9-48].

ahí–, sino además en las estructuras normativas del marco institucional. En esto se basa la tesis sobre el proceso de racionalización doble, que incluye la racionalización en el sentido de una expansión de las acciones racional-teleológicas y la racionalización como expansión de la acción comunicativa: «a la acción comunicativa no se le puede racionalizar bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de los medios, sino sólo desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción y la susceptibilidad de justificación de la norma de acción»⁶⁸². La racionalización significaría en este segundo sentido la eliminación de las relaciones de violencia situadas inadvertidamente en la comunicación. Si esto es así, el desarrollo de las estructuras normativas fruto de la acción comunicativa representa entonces «la avanzadilla de la evolución social».

Partiendo de esta tesis básica, Habermas pretende encontrar un paralelismo entre el desarrollo ontogenético de la personalidad del sujeto, especialmente en la dimensión de la conciencia moral –y para ello recurre a la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg–, y el desarrollo filogenético de las cosmovisiones operantes y las identidades colectivas en cada una de las configuraciones sociales previamente señaladas⁶⁸³. Tal y como ha destacado con acierto Adela Cortina, este intento se separa del materialismo histórico tan pronto como introduce el carácter de falibilidad en la propia teoría: «el desarrollo puede malograrse, no posee una necesidad ineluctable; pero se encuentra inmaduro quien no alcanza individual o colectivamente la etapa que le corresponde»⁶⁸⁴.

Habermas establece una homología entre el mundo mágico-animista de las sociedades neolíticas y la configuración de una identidad particularista en términos de un «origen cosmológico común». En este contexto la resolución de los conflictos se hace recurriendo a una moral preconventional que se justifica narrativamente. En segundo lugar aparecieron las civilizaciones arcaicas organizadas estatalmente, donde las imágenes sustanciales del mundo, que transitaban desde el mito hasta la filosofía y las religiones, cumplían además la función de legitimación de un orden de dominación política; aquí se dio la construcción de una identidad más abstracta, remitida a la «pertenencia compartida a una organización vinculada a un territorio» y a principios unificadores como “Dios”, “el ser” o “la naturaleza”⁶⁸⁵. Este estadio, en el que los conflictos se resuelven convencionalmente –se transita, por así decirlo, *desde la venganza a la pena*–, avanza poco a poco, con el surgimiento de las religiones monoteístas, hacia las sociedades tradicionales, donde las imágenes religioso-metafísicas del mundo adquieren un grado mayor de racionalidad argumentativa. En este tercer estadio, que posee ya sin duda ciertos potenciales universalistas, las imágenes del mundo siguen cumpliendo la función de una legitimación convencional en una sociedad asimétrica en términos políticos.

⁶⁸² *Ibidem*, 34.

⁶⁸³ A diferencia de lo expuesto en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, en este esquema Habermas no diferencia cuatro formaciones sociales, sino cinco.

⁶⁸⁴ Cortina, A. *Ética mínima. Op. Cit.*, 111.

⁶⁸⁵ El sentido de pertenencia y fusión no coercitiva que experimentaban los ciudadanos de la Polis griega con respecto a su comunidad política ejemplificaría este segundo estadio.

En cuarto lugar surgieron las sociedades modernas, basadas en el «tráfico universalista de la economía capitalista» y en un Estado equipado con el derecho privado. En las sociedades modernas liberales se forjó una identidad colectiva que ya no era convencional, sino más bien compatible con «estructuras universalistas del yo». Surgieron así las construcciones iusnaturalistas y las éticas formales de la sociedad burguesa, claramente postconvencionales⁶⁸⁶. Como en los niveles quinto y sexto de desarrollo ontogenético descritos por Kohlberg, en este estadio filogenético los propios principios pierden su carácter incuestionable y desaparecen las imágenes del mundo con contenido. La validez universal de la norma moral pasó a depender, por vez primera, de un procedimiento formal basado en la razón⁶⁸⁷. La última fase detectada por Habermas, que nosotros analizamos en el subcapítulo anterior bajo el rótulo de “capitalismo tardío”, transforma la legitimación normativa universalista desde el anterior modelo formal hasta el modelo procedimental, de suerte tal que las filosofías morales, como se ve en los casos de John Rawls, Karl Otto Apel o Jürgen Habermas, contraen el compromiso de un análisis de los procedimientos adecuados para la justificación consensual de normas: «el progreso en la evolución de las sociedades, referente a sus estructuras normativas, nos lleva a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible en nuestro momento [...] consiste en mostrar las estructuras comunicativas que posibilitan la formación del consenso»⁶⁸⁸.

Dentro de este marco, el materialismo histórico esbozaría una identidad colectiva «compatible con estructuras de yo universalistas», y lo haría apuntando a la formación social del socialismo como emancipación del hombre con respecto a la naturaleza y las relaciones cosificadas del capitalismo. En tanto es capaz de analizar el principio de organización de la sociedad en que se inscribe desde la óptica del surgimiento histórico de dicha sociedad, el materialismo histórico no ha perdido su utilidad. Igual que en el caso del yo y la conciencia moral –en cuyo desarrollo ontogenético Kohlberg había diferenciado los niveles preconvencional, convencional y postconvencional–, las identidades colectivas progresaron históricamente hacia formas cada vez más abstractas, hasta llegar a la conciencia del propio mecanismo del progreso: «la formación de identidad adopta una forma reflexiva, en la inteligencia de que los individuos y las sociedades construyen su identidad en cierto modo por sí mismas». Las fases de la conciencia moral de Kohlberg cumplen las condiciones formales de una lógica evolutiva, exactamente en el mismo sentido en que las cumplen las fases sociales que Habermas esboza basándose en el materialismo histórico.

⁶⁸⁶ Habermas, J. “Introducción: materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”. *Op. Cit.*, 25-29.

⁶⁸⁷ Cortina recurre significativamente al ejemplo del socialismo como la última de estas reivindicaciones del cuarto estadio: «la última alternativa ensayada para que el individuo pueda realizar sus exigencias morales universalistas de identificación es el movimiento obrero: lo que en el siglo XVIII se entendió como cosmopolitismo se entiende hoy como socialismo». Cortina, A. *Ética mínima. Op. Cit.*, 119. Otro interesante análisis de la autora sobre la teoría de la evolución social habermasiana se encuentra en Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort. Op. Cit.*, 158-162.

⁶⁸⁸ Cortina, A. *Ética mínima. Op. Cit.*, 120.

Frente a la lectura mecanicista de la ortodoxia marxista, según la cual cada modo de producción determina *necesariamente* un tipo concreto de sociedad, al modo del despliegue necesario de un *macrosujeto*, Habermas reconstruye la teoría de manera tal que pueda escapar a las tradicionales críticas contra el objetivismo. En esta versión no se exigiría «unilinearidad, necesidad, continuidad o inflexibilidad de la historia»; más bien al contrario, la forma en que se generan nuevos estadios de la evolución social dependería en cierto modo de «condiciones marginales *contingentes*» y de «procesos de aprendizaje» empíricamente verificables, ocurridos tanto en el ámbito de las fuerzas productivas como en el de las formas sociales de circulación y distribución de cargas y beneficios –y por ello, en última instancia, en el ámbito del marco institucional⁶⁸⁹–. El teorema de la superestructura determinada por la base económica, que aparecía descrito en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es presentado en una versión moderada según la cual la base económica *limita*, pero no *determina*, los procesos que se dan en la superestructura. También el teorema de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción pierde su carácter *tecnicista* para adquirir otro distinto: el conocimiento técnico –actuación instrumental y estratégica– no es suficiente para explicar la aparición de nuevas formas de integración social, sino que se requiere «un conocimiento de carácter práctico-moral».

Aunque los problemas sistémicos se originan en la base económica de la sociedad, sólo cuando se ha dado el «paso evolutivo hacia un nuevo contexto institucional y una nueva forma de integración social»⁶⁹⁰ es posible utilizar el conocimiento previamente acumulado para expandir las fuerzas productivas en una forma nueva –y tal vez emancipadora–. Este salto evolutivo hacia un nuevo contexto institucional, hacia unas relaciones de producción subvertidas, que el materialismo histórico apresaba bajo la categoría de “lucha de clases”, lo explica Habermas recurriendo al concepto de aprendizaje o racionalización en la dimensión de la conciencia práctico-moral –aprendizaje que transita desde la conciencia preconventional hasta la postconventional–. De este aprendizaje se había ocupado la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg, y a ello dedicará Habermas gran parte de su producción teórica de los años ochenta y noventa. El concepto de modo de producción, ciertamente necesario en una teoría de la evolución social, no es a juicio de Habermas suficientemente abstracto para explicar el proceso evolutivo. Sirve sin duda para diferenciar entre las sociedades clasistas –con propiedad privada de los medios productivos– y las sociedades no clasistas –donde se da una propiedad comunal de dichos medios–. Pero no sirve para realizar ulteriores diferenciaciones.

Habermas busca principios sociales de organización más elevados, entendiendo por éstos «aquellas innovaciones que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica del desarrollo y que institucionalizan un nuevo nivel de

⁶⁸⁹ Habermas, J. “La reconstrucción del materialismo histórico”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico. Op. Cit.*, 141-142 [publicación original: “Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus”. En Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, 144-199].

⁶⁹⁰ *Ibidem*, 149.

aprendizaje de la sociedad»⁶⁹¹, determinando así las estructuras en que son posibles los cambios del contexto institucional. Estos principios de organización pueden caracterizarse a través del «núcleo institucional [parentesco, Estado, relación Estado-mercado] que determina la forma dominante en cada caso de la integración social». La categorización de los cinco sistemas sociales que Habermas emprende a partir de estas nociones ya la hemos formulado anteriormente. Baste ahora con decir que con el tránsito desde la primera hasta la segunda y tercera forma de sociedad –es decir, desde la neolítica hasta las primeras civilizaciones organizadas estatalmente y tras ellas las sociedades tradicionales–, lo que acontece es un tránsito hacia sociedades clasistas donde la integración social, el hecho de que los miembros puedan aceptar el pertenecer a distintos linajes, ya no la ejercen las relaciones de parentesco, sino las relaciones de dominación de un Estado que apela a normas de tipo convencional: «el surgimiento del Estado, por tanto, puede explicarse por medio de la estabilización eficaz de una posición judicial que permite la regulación consensual de conflictos de acción en la esfera de la moral convencional»⁶⁹².

3.4.3. Explicitación de los nuevos criterios normativos de la Teoría Crítica

La pervertida forma que adquirió la crítica ideológica en el marxismo ortodoxo, esa irritante tentativa de ilustración por parte de una élite de vanguardia revolucionaria que se considera *ya ilustrada*, adopta en Habermas la mucho más convincente forma de una concienciación de las barreras que impiden una discusión libre sobre los contenidos del marco institucional. Justamente esta discusión normativa que aspira a ser irrestricta constituye el fundamento normativo de la Teoría Crítica de Habermas. Quisiéramos finalizar este capítulo reformulando nuevamente la relación existente entre Marx y el joven Habermas a la luz de la problemática de los criterios normativos de la Teoría Crítica. Partiendo de las críticas de Wellmer y Habermas, cuyo núcleo podía en definitiva resumirse como una crítica contra el mecanicismo del materialismo histórico; y partiendo de la posterior relectura habermasiana de dicha filosofía marxiana de la historia, podemos decir que las pretensiones habermasianas pasaban por apropiarse el contenido de verdad de la teoría de Marx mediante su superación crítica. El ejercicio crítico ideológico inaugurado por Marx, que en términos generales no significa sino la contraposición de una realidad sufriente con su concepto a la luz de las posibilidades de eliminar tal sufrimiento, este ejercicio que pretende suprimir la falsa conciencia mediante un «proceso emancipador facilitado por la praxis comunicativa y por la reflexión»⁶⁹³, es la herencia marxiana en la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. Este fenómeno constituye el punto de partida para comprender una Teoría Crítica de la sociedad que, preservando su legado, avanza sin embargo hacia una configuración diferente. Por supuesto que los fundamentos normativos de esta nueva configuración de la Teoría Crítica debían verse modificados, de igual forma que la

⁶⁹¹ *Ibidem*, 155.

⁶⁹² *Ibidem*, 164.

⁶⁹³ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Op. Cit.*, 101.

situación histórica ante la cual pretendía responder era radicalmente distinta. A diferencia de Marx, el Habermas de los años sesenta y setenta no buscó el impulso crítico en la aprehensión de unas leyes históricas que, estructuradas conforme a la lógica dialéctica, tendían hacia una suerte de reconciliación futura. El impulso crítico residía ahora en la comprensión de una comunicación que ha sido históricamente deformada, de suerte que la reconstrucción de la ideología se realiza «a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido»⁶⁹⁴. Este tránsito *desde la base hasta la superestructura*, esta búsqueda de salidas a las contradicciones sociales allende las fuerzas productivas, fue también en cierto modo herencia de la reinterpretación del marxismo emprendida por la primera Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

Una vez abandonada la temprana aproximación antropológica en términos de “esencia humana” no realizada, con la que el Marx de los *Manuscritos* pudo aún fundamentar normativamente la crítica en términos de “alienación” y “cosificación” de formas presuntamente auténticas de organización social, los criterios normativos del marxismo se tornaron indeterminados. Aunque a lo largo de toda la historia de la teoría la realización de los ideales ilustrados bajo el empuje de las fuerzas productivas actuó como trasfondo normativo de la crítica ideológica, sólo con la reformulación habermasiana del materialismo histórico las formas patológicas de organización social pudieron ser diagnosticadas como efectivamente patológicas, precisamente sobre la base normativa de un concepto más amplio de racionalización: «en un mundo de la vida ampliamente racionalizado, la cosificación sólo puede ya medirse utilizando como criterio las condiciones de la socialización comunicativa en general»⁶⁹⁵.

Habermas expone su teoría normativa como una teoría del consenso racional sobre pretensiones de validez problematizadas: el acuerdo que está a la base del reconocimiento de la validez de las normas se acredita en un discurso racional en el que se reconocen recíprocamente ciertos presupuestos necesarios de la argumentación. Para que el acuerdo no sea meramente fáctico, el discurso requiere la «virtualización de coerciones de la acción», es decir, requiere suponer una *situación ideal de habla* cuya estructura «garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente». En su particular reconstrucción del materialismo histórico, Habermas defendía que la racionalización de las fuerzas productivas había de ir acompañada de una racionalización práctica dominada por la categoría de discurso racional. El tránsito desde Marx hasta Habermas aparece dibujado, como puede verse, como el tránsito desde «la utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación»⁶⁹⁶. La nueva Teoría Crítica queda así asentada sobre un criterio normativo del cual Habermas ya no habrá de prescindir. Este criterio no es otro que la organización de la sociedad «sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de todo dominio». Y la crítica ideológica a esta teoría asociada, la crítica de la legitimación de un dominio que se presenta como superfluo, sólo puede apelar al concepto discursivo de la *generalizabilidad de intereses*.

⁶⁹⁴ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. *Op Cit.*, 27.

⁶⁹⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 866.

⁶⁹⁶ Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. *Op. Cit.*, 113.

CONCLUSIONES

El propósito de este capítulo ha sido reconstruir, desde el punto de vista de la fundamentación normativa de la crítica, la relación interpretativa que el joven Habermas mantuvo con la tradición de la crítica ideológica. Esta reconstrucción ayudaría a localizar, tal era nuestra esperanza, los primeros pasos dados por Habermas en dirección a una reformulación de los criterios normativos de la Teoría Crítica que sólo quedaría sistematizada, como veremos en el capítulo siguiente, tras la publicación en 1981 de *Teoría de la acción comunicativa*. Siguiendo la misma estructura que en el capítulo II, en el primero de los subcapítulos expusimos una panorámica general del fenómeno, en este caso el “giro lingüístico” operado por Habermas en la Teoría Crítica, para a continuación dedicar tres subcapítulos más a analizar tres discusiones específicas de Habermas con los autores de la primera Teoría Crítica estudiados en el capítulo anterior. En cada una de estas tres discusiones tratamos de rastrear la paulatina aparición de los nuevos criterios normativos de la crítica en la temprana obra de Habermas.

Con el objetivo de anticipar hermenéuticamente el significado que la expresión “giro lingüístico” tiene en la Teoría Crítica, el primer subcapítulo analizó las aporías en que se veía envuelta la primera generación de la Escuela de Frankfurt tras su viraje hacia la autocrítica radical de la razón, e hizo emerger exactamente de estas aporías la necesidad de una modificación de la fundamentación normativa de la Teoría Crítica. Más allá de esas vaporosas apelaciones a la relación mimética con la naturaleza, con las que Adorno y Horkheimer trataron de escapar a su propio diagnóstico, la autocrítica radical de la razón ilustrada se volvía impotente para esclarecer los fundamentos normativos en que ella misma, en tanto crítica de la razón, podía apoyarse. Con su cambio de paradigma, desde la filosofía del sujeto a la filosofía de la intersubjetividad, Habermas lograba ofrecer un modelo de racionalidad más amplio que el utilizado por Marx, Weber y la Escuela de Frankfurt de los años cuarenta, a cuya contraluz normativa podían formularse las protestas contra los procesos patológicos de modernización. Semejante modelo refería a la formación no coactiva de la voluntad común, tal y como se daba en un mundo de la vida que, a diferencia de lo que habían creído Adorno y Horkheimer movidos por una lectura reductiva de las tesis de Max Weber, aún no estaba distorsionado totalmente por los imperativos sistémicos.

En el segundo subcapítulo tratamos de sustanciar este tránsito en los fundamentos normativos de la crítica en un contexto teórico concreto, a saber, en los tempranos estudios epistemológicos desde los que Habermas, apoyándose en el joven Horkheimer, desarrolló su famosa teoría de los intereses del conocimiento. Durante los primeros años sesenta Habermas se había lanzado a la tarea de fundamentar epistemológicamente la Teoría Crítica en términos de una crítica al positivismo destinada a hacer consciente la inserción social de toda forma de teoría. Tras las críticas formuladas a su vez contra el “idealismo de la hermenéutica”, el Habermas de finales de los sesenta pudo reformular la dicotomía del joven Horkheimer entre teoría tradicional y Teoría Crítica de un modo más complejo, a saber, mediante una diferenciación de tres modos específicos de saber que abrían trascendentalmente su ámbito objetual a partir de

tres intereses cognoscitivos diferentes: el interés técnico vinculado a las ciencias empírico-analíticas, el interés práctico vinculado a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio vinculado a las ciencias críticas. Si los criterios normativos de Horkheimer coincidían con los criterios que todavía guiaron a la crítica marxiana de la economía política, en la medida en que en ambos casos se apelaba a la realización de la razón en la historia bajo el empuje de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Habermas recurría en *Conocimiento e interés*, por la vía del psicoanálisis como modelo de disolución de autoengaños ideológicos, a los réditos teóricos de una teoría de la comunicación lingüística cotidiana o teoría de la competencia comunicativa capaz de alumbrar satisfactoriamente «plexos de sentido patológicamente sepultados», precisamente sobre la base normativa de un consenso idealizado presupuesto contrafácticamente. El ejercicio de la crítica ideológica se apoyaba aquí, confirmando nuestra tesis del primer subcapítulo, en el recurso a una desfronterización de la comunicación que hacía depender la validez de toda norma de la posibilidad de un consenso brotado en condiciones libres de violencia.

Tras este estudio, y prosiguiendo con nuestra reconstrucción del temprano pensamiento de Habermas en relación con los tránsitos en la fundamentación normativa de la crítica, nos dedicamos a la lectura habermasiana de la “tesis tecnocrática” y a su comprensión de las formas ideológicas del capitalismo tardío, que conectaban particularmente bien con las tesis del último Marcuse. Sólo a partir de los últimos años sesenta, tras vincular los intereses cognoscitivos con dos formas de acción social expresadas en dos ámbitos específicos del mundo social –trabajo e interacción, expresados respectivamente en el sistema y el marco institucional–, Habermas pudo hacer avanzar su pensamiento desde las críticas epistemológicas al positivismo y la hermenéutica hasta la teoría de la sociedad. Nosotros encontramos el marco idóneo de análisis de este tránsito en la disputa en torno a la “tesis tecnocrática”, que trataba de discernir hasta qué punto las fuerzas productivas seguían representando en el capitalismo tardío el potencial liberador que Marx les había reservado para las sociedades del capitalismo liberal.

Partiendo del diagnóstico de Marcuse en *El hombre unidimensional*, Habermas formulaba su tesis crítica haciendo valer nuevamente un concepto más amplio de racionalización social desatendido por la tecnocracia y el positivismo. Aunque el pensamiento de Marcuse, a diferencia del fatalismo propio de Adorno y Horkheimer, no se limitaba a expresar la existencia de un dominio sistémico impenetrable, sino que formulaba alternativas futuras de reparación en forma de una teoría sobre la técnica no represiva, su tesis de la unidimensionalidad de la conciencia lo colocaba en una comprometida tensión teórica, que Habermas volvió a aprovechar a fin de reformular los criterios normativos de la crítica. En lugar de seguir la poco convincente vía marcusiana de una técnica cualitativamente diferente, Habermas procedía a releer la problemática de la ideología tardocapitalista desde una nueva versión de la teoría weberiana de la racionalización. En semejante relectura, el proceso de racionalización aparecía dividido en dos momentos diferentes, que podemos llamar “técnico” y “práctico”. La racionalización en el terreno del marco institucional, que

Habermas identificaba con una tendencia a la eliminación de las barreras comunicativas contenida ya en la propia estructura de la comunicación lingüística cotidiana, hacía referencia *al mismo* elemento normativo que previamente se había hecho valer frente a la Teoría Crítica de Max Horkheimer, si bien en este caso las patologías sociales del capitalismo tardío eran leídas en los muy convincentes términos, provenientes de la tesis tecnocrática, de una sustitución de los procesos de racionalización práctica por procesos de racionalización técnica.

Los conceptos inaugurados por Habermas en esta temprana disputa sobre las estructuras del capitalismo tardío fueron conduciendo poco a poco a una elaborada teoría de la evolución social y a una Teoría Crítica de la sociedad, fundamentadas ambas en una comprensión dual de la sociedad en términos de “mundo de la vida” y “sistema”. Dado que la nueva Teoría Crítica, sistematizada en *Teoría de la acción comunicativa*, era el tema de nuestro siguiente capítulo, el último subcapítulo estuvo dedicado a reconstruir la teoría habermasiana de la evolución social a la luz de las discusiones con el materialismo histórico de Marx. Tras indagar en la crítica habermasiana al concepto marxiano de praxis emancipadora, esto es, en su crítica a la autocomprensión positivista del movimiento revolucionario, estuvimos capacitados para hacer derivar de la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico la nueva fundamentación normativa de la Teoría Crítica. A diferencia de la filosofía marxiana de la historia, la teoría de la evolución social habermasiana ponía el acento de la evolución histórica en la racionalización del marco institucional, no en el despliegue de las fuerzas productivas. La crítica de las ideologías adoptaba la curiosa forma de una disolución comunicativa de los autoengaños legitimadores del dominio, que se daba bajo la figura, ahora muy familiar para nosotros, de un proceso de autoilustración de los individuos en un discurso exento de coacciones. Igual que los debates con Horkheimer en términos de teoría de los intereses cognoscitivos y la discusión con Marcuse sobre la ideología del capitalismo tardío, también la reconstrucción del materialismo histórico apuntaba a la necesidad de una teoría de la comunicación lingüística cotidiana que habría de actuar como trasfondo normativo para los diagnósticos críticos, precisamente sobre la tesis básica del *carácter trascendental* del lenguaje ordinario. A diferencia de Marx, el Habermas de los años sesenta y setenta no buscaba el impulso crítico en la mera aprehensión de unas leyes históricas que tendían dialécticamente en dirección a una reconciliación futura, sino que rastreaba las formas de ideología «a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido».

Sólo tras la realización de estos cuatro análisis podemos dar por concluida la parte primera de nuestro trabajo, que ha terminado por ofrecer una reconstrucción sistemática del pensamiento de Jürgen Habermas desde comienzos de los años sesenta hasta finales de los setenta. Sólo ahora, ubicados ya a las puertas mismas de la pragmática universal y tras comprender las aporías a que el joven Habermas trató de dar respuesta con su reformulación de la Teoría Crítica, estamos en condiciones de apresar el modelo definitivo de la Teoría Crítica habermasiana, que ha quedado monumentalmente sistematizado en los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa*.

PARTE SEGUNDA

**CAPÍTULO IV: DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE A LA TEORÍA DE LA
SOCIEDAD VÍA *LEBENSWELT*. LA TEORÍA CRÍTICA COMO TEORÍA DE LA
ACCIÓN COMUNICATIVA**

INTRODUCCIÓN

Una vez que, siguiendo la pista de los primeros pasos dados por el joven Habermas en dirección a una re-fundamentación normativa de la Teoría Crítica, hemos conseguido sacar a la luz en qué sentido las aporías a que se veían abocados los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt servían como acicate teórico para comenzar este cambio de rumbo, estamos conceptualmente equipados en forma suficiente para proceder a la reconstrucción de su resultado final. Como ya sabemos, dicho resultado se encuentra contenido en la arquitectónica conceptual que Habermas ha bautizado como “teoría de la acción comunicativa”.

Si retomamos aquella encrucijada teórica en que se veía envuelto el Habermas de finales de los años sesenta cuando perfilaba por vez primera su teoría de la sociedad, esa encrucijada cuyos cuernos dilemáticos consistían por una parte en una propuesta en términos de «dialéctica moral de los antagonismos de clase» (Honneth), contenida en *Conocimiento e interés*, donde la acción comunicativa aparecía como regulando la totalidad de esferas sociales, y la violencia (*Gewalt*) era vista como forma aún distorsionada de esta comunicación; y por otra parte en una comprensión en términos de teoría de sistemas, según la cual la acción comunicativa operaba tan sólo en una esfera social –“marco institucional”, en su primera versión, y finalmente “mundo de la vida”–, y el concepto de violencia era introducido en los términos teórico-sistémicos de una oposición de esferas de acción; si retomamos, por tanto, esta encrucijada, entonces es muy claro que Habermas sigue para su teoría de la acción comunicativa la segunda opción⁶⁹⁷.

Aunque el resultado acabado de esta decisión, que constituye el intento monumental por ofrecer una Teoría Crítica de la sociedad fundamentada filosóficamente lo mismo en la filosofía del lenguaje –Toulmin, Austin, Wittgenstein– que en las aportaciones del interaccionismo simbólico –Mead–, la tradición de la gran sociología europea –Marx, Durkheim, Weber– y la teoría de sistemas –Parsons–, sólo aparece elaborado al modo de un *sistema* en la obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, lo cierto es que su correcta comprensión exige dedicar todavía un análisis introductorio que apunte a aquellos materiales preparatorios elaborados por Habermas durante los años setenta, y que hasta este momento no han sido atendidos de forma explícita. Nos referimos a los estudios sobre pragmática universal.

La relación entre pragmática universal –por de pronto, la teoría de la competencia comunicativa que Habermas introduce en términos de una filosofía del lenguaje sorprendentemente inaudita en la tradición de Frankfurt– y teoría de la sociedad puede hacerse evidente si tenemos en cuenta la siguiente tesis de partida: el mundo de la vida (*Lebenswelt*), una de las dos esferas de acción con que opera el autor tras la asunción de las premisas de la teoría de sistemas, está compuesto por un sinfín de

⁶⁹⁷ De esta encrucijada parte Axel Honneth en sus primeros trabajos, precisamente para tomar la opción contraria a la de Habermas y ofrecer una Teoría Crítica de la sociedad en términos de teoría de la lucha por el reconocimiento.

actos de habla a través de los cuales hablantes y oyentes entablan relaciones interpersonales mediadas por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Si ello es así, el intento por ofrecer una renovada Teoría Crítica de la sociedad debe contener un estudio sobre la forma en que los sujetos del mundo de la vida entablan efectivamente y desempeñan discursivamente estas pretensiones de validez; y, más importante todavía, debe ofrecer un análisis sobre la forma en que, dadas determinadas condiciones sociales, este desempeño discursivo queda sistemáticamente distorsionado en favor de un tipo de interacción que ya nada tiene que ver con el entendimiento lingüístico –*acción estratégica*–. Aunque en la medida en que la pragmática universal descubre cuatro pretensiones de validez contenidas en todo acto de habla –verdad, corrección normativa, veracidad e inteligibilidad– Habermas se ve impelido a desarrollar en estos años tanto una teoría consensual de la verdad como una filosofía moral discursiva, en este capítulo sólo comentaremos de pasada estas dos teorías, que serán analizadas de forma sistemática en el siguiente capítulo, y nos centraremos en la propia teoría de la sociedad que Habermas puede hacer reposar normativamente en la pragmática universal.

A fin de desarrollar de forma comprensible el conjunto de ideas esbozado un tanto confusamente en los párrafos anteriores, quisiéramos dividir el presente capítulo en tres subcapítulos diferentes. En primer lugar, trataremos de exponer las primeras aproximaciones al concepto de “pragmática universal”, ofrecidas por Habermas entre los años 1971 y 1976, y sin las cuales sencillamente no es posible apresar el significado de la teoría de la acción comunicativa. Tras ello dedicaremos un segundo subcapítulo, cuya extensión dará pistas de su capital importancia, a reconstruir sistemáticamente las ideas fundamentales de *Teoría de la acción comunicativa* [1981], de suerte que las cuestiones relativas a pragmática universal y teoría de la argumentación adquieran su sentido en el contexto de un diagnóstico crítico de la racionalización social que recoge y trata de superar la línea de pensamiento Marx-Weber-Lukács-Horkheimer. En el tercer subcapítulo defenderemos la tesis de que a la teoría de la acción comunicativa subyacen, a nuestro juicio de forma no suficientemente explicitada por el propio Habermas, dos niveles diferentes de crítica, a saber, la crítica como ese desempeño discursivo de pretensiones de validez que lleva a cabo todo *participante* en un mundo de la vida, y la crítica como ese diagnóstico que Habermas, en tanto *observador* de la sociedad, emite en los conocidos términos de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos. La tematización y problematización crítica de pretensiones de validez hasta el momento incuestionadas tiene que ver con el avance del saber científico y moral, es decir, con los procesos de aprendizaje teórico-práctico; la tematización de aquellos mecanismos sistémicos que consiguen paralizar la propia problematización crítica de pretensiones de validez tiene que ver con la Teoría Crítica de la sociedad. Aunque su Teoría Crítica reposa normativamente en la primera noción de “crítica”, lo cierto es que sólo en la medida en que opera con la segunda noción Habermas prosigue resueltamente esa tradición de pensamiento que arranca con el joven Marx y llega hasta el último Marcuse.

4.1. APROXIMACIÓN AL *LEBENSWELT* EN TÉRMINOS DE PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Hemos dicho que el nexo entre pragmática universal y teoría de la sociedad había de buscarse en el concepto “mundo de la vida”, precisamente en tanto éste estaba conformado por un saber preteórico y una forma de relación interpersonal –los actos de habla con los que hablantes y oyentes se interpelan y comprometen entre sí– sólo reconstruible en términos de una teoría de la competencia comunicativa. Esta tesis debe permanecer oscura hasta que no se explique qué quiere significar Habermas con expresiones como “pragmática universal”, “actos de habla”, “pretensiones de validez” o “discurso racional”.

Tales expresiones habían sido ya introducidas, desde luego de una forma no sistemática, en dos contextos diferentes: en primer lugar, en el análisis de la teoría habermasiana del capitalismo tardío, que concluía con una defensa del carácter veritativo de las cuestiones prácticas como forma de combatir las llamadas “crisis de motivación” (capítulo 3.3.); en segundo lugar, en la crítica habermasiana al reduccionismo en términos de acción instrumental-estratégica que el materialismo histórico de Marx compartía con el funcionalismo sistémico de Niklas Luhmann (capítulo 3.4.). Pues bien, es justamente en este último contexto, que más tarde ha recibido el nombre de “Vorbereitende Bemerkung”, donde aparecen por vez primera de forma explícita los perfiles anticipadores de la pragmática universal y la teoría del discurso. Junto con las “Christian Gauss Lectures”, pronunciadas por Habermas en la Universidad de Princeton también en el año 1971 y recogidas en la obra de 1984 *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, la “Introducción” a la nueva edición de *Teoría y praxis*, también de 1971, y algunos pequeños estudios sobre filosofía del lenguaje y teoría de la acción –todos ellos redactados durante los años setenta y recogidos luego en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*–, este texto ofrece la justificación filosófica de ese abandono de la filosofía de la conciencia en favor de la pragmática del lenguaje que también Karl Otto Apel trataba de defender en la misma época⁶⁹⁸.

Comenzaremos por tanto reconstruyendo las aportaciones en torno a la pragmática universal contenidas en estos tempranos textos, para a continuación perfilar algunos aspectos no aclarados mediante una exposición del artículo en que Habermas sistematiza su propuesta en términos de una teoría de la competencia comunicativa: “¿Qué significa pragmática universal?” [1976].

4.1.1. Aportaciones preparatorias para la pragmática universal

Con su minuciosa oposición al funcionalismo sistémico de Niklas Luhmann, en la que de paso Habermas ofrece los cimientos de una teoría de la evolución social que quedaría sistematiza en *La reconstrucción del materialismo histórico*, el artículo de 1971 “¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?” contiene la primera

⁶⁹⁸ Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, 2 vol.

aproximación a la teoría del discurso. Si con su noción de “racionalización del mundo”, entendida como proceso de reducción de la complejidad operado por el sistema, Luhmann se vio empujado a defender un concepto de verdad funcionalista y no universalista, a eliminar el carácter racional de los fines y valores últimos –las cuestiones *prácticas* son traducidas en términos de recomendaciones *técnicas*– y a transformar la noción de legitimación política por las vías del positivismo jurídico, la teoría del discurso quiere mostrar cómo el desempeño discursivo de pretensiones de validez (*diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen*) acontecido en el discurso racional puede servir lo mismo a los procesos de aprendizaje en los saberes teóricos –en términos de una teoría consensual de la verdad– que a la tematización y resolución racional de cuestiones que tienen que ver con los fines de la acción humana.

La teoría consensual de la verdad, lo mismo que la teoría de la corrección normativa que unos años más tarde será articulada como “ética del discurso”, sólo puede defender la pretensión de validez universal que el funcionalismo negaba al concepto de “verdad” si lo remite «a un consenso alcanzado entre individuos racionales» bajo las condiciones de lo que por vez primera en estos textos Habermas llama “situación ideal de habla” (*ideale Sprechsituation*). Frente a la tesis de Luhmann, según la cual la función de la verdad se agota en las tareas de autoconservación del sistema, Habermas se esfuerza por mostrar en qué sentido ella debe garantizar «la expectativa de un consenso fundado», esto es, la expectativa de que la pretensión de validez de los enunciados –y también de las recomendaciones normativas– *podría* confirmarse si entabláramos un discurso racional: «sólo atribuimos verdad a los enunciados de los que contrafácticamente suponemos que acabaría asintiendo a ellos cualquier sujeto responsable con tal que se tomara el tiempo suficiente para someter a examen sus opiniones en una argumentación irrestricta y exenta de coacción»⁶⁹⁹. Sólo con esta introducción del “discurso racional”, Habermas puede oponerse a esa problemática “funcionalización” del concepto de verdad que al cabo termina por difuminar las fronteras entre pretensiones de validez racionalmente justificadas y pretensiones de validez apoyadas fácticamente en la tradición o la autoridad.

Con esta crítica, Habermas parece poder acusar al funcionalismo sistémico de actuar él mismo, en contra de sus propias pretensiones, como una nueva forma de ideología, pues efectivamente la sustracción de las pretensiones ingenuas de validez a la crítica de la opinión pública, pretensiones cuya aceptabilidad descansa ya fácticamente en la *posibilidad* de ser defendidas argumentativamente, significa la legitimación irracional de la autoridad con que de hecho operan algunas de estas pretensiones. La justificación ideológica de un determinado grado de dominio objetivamente superfluo significa, en los términos de esta incipiente teoría del discurso, la sustracción a la comunicación pública de las pretensiones de validez de aquellas normas que no son en absoluto susceptible de justificación. Aunque Habermas puede estar de acuerdo con Luhmann en que en determinadas situaciones resulta “funcionalmente adecuado” para la conservación del sistema que las decisiones políticas se sustraigan a una reflexiva

⁶⁹⁹ Habermas, J. “¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”. *Op. Cit.*, 368.

justificación, lo cierto es que para que las normas de acción tengan validez siempre deben poder ofrecer «al menos una *promesa* de fundamentación». Con la negación de esta tesis, la teoría funcionalista termina por cumplir las tareas de aquella nueva forma de ideología tecnocrática que nosotros habíamos estudiado en el debate Habermas-Marcuse, a saber, las tareas ideológicas de justificar «la restricción sistemática de las comunicaciones que pudieran resultar relevantes en sentido práctico»⁷⁰⁰. Naturalmente, en esta tesis ya se dejan ver las huellas de una transformación de la antigua aproximación a la sociedad en términos de filosofía de la conciencia por una aproximación en términos de filosofía de la comunicación o filosofía del lenguaje.

Estas consideraciones propedéuticas en torno a la teoría del discurso aparecen también en la “Introducción” [1971] a la nueva edición de *Teoría y praxis*, probablemente el libro *más marxista* de Habermas. También aquí Habermas trata de anticipar su idea de Teoría Crítica de la sociedad sobre la base de una teoría de la comunicación: «la crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados»⁷⁰¹. También aquí se esfuerza por diferenciar entre las cuestiones técnicas, que pueden ser resueltas a través de la acción racional con respecto a fines y valores *ya dados*, y las cuestiones prácticas, que se desempeñan con «la aceptación o rechazo de normas, en especial normas de acción, cuya pretensión de validez podemos apoyar o discutir con razones».

El rechazo de la teoría sociológica objetivista, propia del paradigma de la filosofía de la conciencia, en favor de una filosofía social intersubjetiva enmarcada en el paradigma de la filosofía del lenguaje se apresa bien en ese *ir y venir* desde la tradición hermenéutica hasta la tradición de la crítica de las ideologías que Habermas vuelve a hacer valer en este momento. En su rechazo al objetivismo de las ciencias del comportamiento (*behavior*) en favor de una sociología crítica que admite «un acceso a los datos que capte comprensivamente el sentido» de la acción (*action*), Habermas toma partido por esa relación metodológica sujeto-sujeto que la tradición hermenéutica que va de Dilthey a Gadamer había hecho valer ya antes que él⁷⁰². Pero como sabemos por el análisis sobre la metodología de la Teoría Crítica que realizamos a propósito de la discusión Habermas-Horkheimer, Habermas no se conforma con esta sociología comprensiva en términos hermenéuticos, sino que incorpora las aportaciones de una teoría de la comunicación cotidiana capaz de dar cuenta de la competencia comunicativa. Sólo sobre la base de esta teoría, que queda bautizada como “pragmática universal”, el modelo de Habermas puede superar a su vez el “idealismo de la hermenéutica” en favor de una sociología crítica capaz de cuestionar el consenso fáctico en el que de hecho nos encontramos ya siempre –es decir, la *tradición*–, y disolver «las

⁷⁰⁰ *Ibidem*, 401.

⁷⁰¹ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. *Op Cit.*, 14.

⁷⁰² La crítica al objetivismo en ciencias sociales se ve bien en el Apéndice de 1977 a *La lógica de las ciencias sociales*. Habermas, J. “Apéndice. Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales”. *Op. Cit.*

relaciones de poder introducidas secretamente en las estructuras simbólicas de los sistemas lingüísticos y de acción». Semejante aproximación a la crítica ideológica opera aquí al modo de una explicación de los procesos de bloqueo de la comunicación, es decir, de una teoría de la comunicación sistemáticamente deformada⁷⁰³.

La defensa de un modelo de sociología crítica alejado del planteamiento objetivista sólo aparece sin embargo conectada con la teoría del lenguaje en las llamadas “Christian Gauss Lectures” o “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”⁷⁰⁴. Aceptando la noción de “sentido” como concepto fundamental de la sociología, y defendiendo que éste se constituye tan sólo a través de la comunicación lingüística entre los participantes en un mundo de la vida –mediante la transmisión de tradiciones, creación de instituciones, formas de acción, etc.–, Habermas quiere proponer una teoría de la sociedad articulada en términos de teoría de la comunicación o teoría del lenguaje. El objeto de dicha teoría no ha de ser el comportamiento de los sujetos, sino sus acciones intencionales dirigidos por normas; el acceso experimental, en consecuencia, no es la observación de regularidades empíricas, sino la comprensión del sentido. La teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, o pragmática universal, ha de ser la encargada de explicar la competencia comunicativa de los sujetos, es decir, ese *know how* de fondo, esas reglas por las que todo hablante competente se guía ya siempre a la hora de emitir manifestaciones. Se trata, por así decirlo, de ofrecer un conocimiento teórico explícito de un saber preteórico. Aunque esta teoría comparte con la teoría fenomenológica de la sociedad de Alfred Schütz una autocomprensión en términos de “reconstrucción” del «proceso generativo del que brota una realidad social estructurada en términos de sentido», lo cierto es que con ella se transita desde una perspectiva subjetivista, en términos de filosofía de la conciencia, hasta una intersubjetivista en términos de filosofía del lenguaje. Para semejante tránsito Habermas se apoya en la psicología social de los roles de Mead y en la teoría de los juegos de lenguaje del último Wittgenstein⁷⁰⁵, con las que trata de explicar «la forma de intersubjetividad del entendimiento posible». La pragmática universal aparece como fundamento filosófico de la teoría de la sociedad.

⁷⁰³ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. *Op Cit.*, 22. Con esta teoría Habermas no sólo se separa de la hermenéutica, sino también de la lógica dialéctica marxista, pues ahora la Teoría Crítica no puede asegurarse el éxito emancipador al que en realidad tiende conectando directamente el análisis teórico con un sujeto colectivo *necesariamente concernido a la revolución*, sino que debe descansar ella misma en el concepto normativo de una situación comunicativa exenta de coacciones que, aunque está ya siempre presupuesta en todo acto de habla, en modo alguno constituye un *end-state* anticipable científicamente. El concepto de “emancipación”, que en la teoría de Marx pudo apoyarse todavía en la imagen de una sociedad de productores libremente asociados, refiere en Habermas a un nivel tal de desarrollo en la institucionalización de discursos prácticos para la resolución de conflictos, que los propios participantes en esos discursos no tengan motivo alguno para sospechar de la existencia de distorsiones sistemáticas.

⁷⁰⁴ Habermas, J. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 19-112 [publicación original: “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”. En Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, 11-126].

⁷⁰⁵ Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Paidós, 1968; Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 2008.

En la teoría de Habermas, la sociedad está inmanentemente vinculada con la noción de “verdad”, pues «la realidad de las estructuras de sentido descansa en una peculiar facticidad de pretensiones de validez que en general se aceptan de forma ingenua»⁷⁰⁶. Este contexto de fondo, en el que los sujetos tematizan determinadas pretensiones de validez a fin de poner a prueba argumentativamente su legitimidad, constituye el mundo de la vida. Centrándonos en una determinada pretensión de validez, a saber, la pretensión de verdad a la que asociamos los enunciados constatativos, podemos ver en qué sentido Habermas se separa de los supuestos de la filosofía de la conciencia que subyacen al modelo fenomenológico: si no son las intuiciones que nos son dadas a la conciencia, sino solamente los argumentos que nos damos unos a otros en una comunidad de investigación, lo que puede motivarnos a «reconocer o a rechazar la legitimidad de las pretensiones de validez problematizadas», entonces el modelo de la verdad como intuición o certeza, y en general la teoría de la sociedad fundamentada en términos de filosofía de la conciencia, debe dar lugar a una teoría consensual de la verdad y a una teoría de la sociedad como teoría de la comunicación. Las pretensiones de validez siguen constituyendo el plexo de sentido que conforma el mundo de la vida, pero su legitimidad, y por tanto la fuerza que nos mueve a posicionarnos de forma positiva o negativa ante ellas, dependen tan sólo de que puedan ser justificadas en un discurso racional. Como en la discusión con Luhmann, también aquí Habermas puede ofrecer un modelo alternativo de la figura de la crítica ideológica. Este modelo tiene que explicar por qué el mundo de la vida puede reposar sobre un conjunto de pretensiones aceptadas sólo fácticamente, es decir, no desempeñadas todavía discursivamente. Si tales pretensiones no sólo no han sido *todavía* desempeñadas discursivamente, sino que más bien *no pueden en absoluto* ser resueltas por vías argumentativas en tanto encarnan intereses no universalizables, entonces la confianza en su validez «se revelaría como falsa conciencia». Una teoría que, como la pragmática universal, explique los procesos de tematización de pretensiones de validez hasta el momento sustraídas a la conciencia pública actuaría así al mismo tiempo como crítica de las ideologías⁷⁰⁷.

A partir de este momento Habermas empieza a desarrollar su teoría de la sociedad en términos de teoría de la comunicación. Para ello se sirve en primer lugar del concepto “seguir una regla” (*Regelfolgen*), con cuyo análisis Wittgenstein había mostrado que la comprensión de significados idénticos «presupone conceptualmente la capacidad de participar en una práctica pública con a lo menos otro sujeto, para lo cual todos los participantes han de ser capaces tanto de un comportamiento regido por reglas como de enjuiciar críticamente ese comportamiento»⁷⁰⁸. Al comparar las reglas gramaticales con reglas de juego, Wittgenstein consiguió transitar desde la filosofía de la conciencia, paradigma en el que se inscribía su propia obra anterior⁷⁰⁹, hasta un modelo de filosofía del lenguaje dirigido a las interacciones lingüísticamente mediadas. Wittgenstein no ofreció sin embargo una teoría sistemática de los juegos de lenguaje, es

⁷⁰⁶ Habermas, J. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”. *Op. Cit.*, 41.

⁷⁰⁷ Creemos que Habermas no aclara suficientemente los dos niveles de crítica con que opera aquí.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, 64.

⁷⁰⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 2002.

decir, de aquellos actos de habla y sistemas de reglas a través de los cuales se generan situaciones de entendimiento y coordinación de la acción entre al menos dos agentes. Esto es justamente lo que quiere ofrecer Habermas al modo de una pragmática formal.

Para comenzar a dibujar su teoría, que reconstruiremos de forma completa en la sección siguiente, Habermas diferencia cuatro tipos de actos de habla: los actos de habla comunicativos, que «sirven para expresar en general distintos aspectos del sentido del habla»; los constatativos, que «sirven para expresar el sentido del empleo cognitivo de oraciones»; los representativos o expresivos, que «sirven para expresar el sentido pragmático de la autopresentación que un hablante hace ante un público»; y los regulativos, que «sirven para expresar el sentido normativo de las relaciones interpersonales que establecen». Por otra parte, Habermas descubre una doble estructura cognitivo-comunicativa en todo acto de habla. Una situación de entendimiento posible exige que al menos dos agentes establezcan una comunicación simultáneamente en *dos* planos: «en el plano de la intersubjetividad, en que los sujetos hablan *entre sí*, y en el plano de los objetos (o estados de cosas) *sobre* los que se entienden». Habermas llama “cognitivo” al uso de actos de habla constatativos, es decir, de actos de habla en que el plano comunicativo sirve al entendimiento sobre objetos del mundo; y “comunicativo” al uso de actos de habla regulativos, es decir, de actos de habla en que el entendimiento sobre objetos –o estados de cosas– del mundo sirve para establecer una relación interpersonal. La pragmática universal debe reconstruir «el sistema de reglas que un hablante competente ha de dominar» para ejecutar actos de habla. Para nombrar este “dominio”, Habermas se reserva la expresión de “competencia comunicativa”⁷¹⁰.

Sobre la base de estas reflexiones, Habermas puede diferenciar en un segundo paso argumentativo cuatro pretensiones de validez contenidas en todo acto de habla: la inteligibilidad (*Verständlichkeit*), o pretensión de que la expresión simbólica empleada en el acto de habla puede ser comprendida por el hablante; la verdad (*Wahrheit*), o pretensión de que las constataciones y afirmaciones empleadas predicen algo que efectivamente posee el objeto sobre el que lo predicen; la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), o pretensión de que las manifestaciones expresivas formulan las auténticas intenciones del hablante; y la rectitud (*Richtigkeit*), o pretensión de que las normas vigentes que subyacen a manifestaciones normativas como mandatos o consejos pueden justificarse. Estas cuatro pretensiones de validez, que están contenidas en todos aquellos actos de habla de que se compone la vida social comunicativa, convergen a juicio de Habermas en una única pretensión general, que denomina “racionalidad”:

La idea de razón, que se diferencia en las distintas pretensiones de validez, viene inscrita en la forma de reproducción de la especie animal hablante que somos. En la medida en que en general ejecutamos actos de habla, estamos también bajo los peculiares imperativos de ese poder, que bajo el venerable título de “razón” voy a fundamentar partiendo de la estructura del habla posible⁷¹¹.

⁷¹⁰ Habermas, J. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”. *Op. Cit.*, 83-92.

⁷¹¹ *Ibidem*, 94.

Habermas defiende que la verdad de las proposiciones, es decir, el uso cognitivo del lenguaje, constituye el paradigma de todas las pretensiones de validez. La pragmática universal aplicada a esta pretensión particular da como resultado la teoría consensual de la verdad, de igual forma que la pragmática universal aplicada a la pretensión de corrección o rectitud normativa da lugar a la ética del discurso. La condición para la verdad de un enunciado o la corrección de una norma que han sido problematizados, es decir, que han dejado de pertenecer a ese trasfondo incuestionado de pretensiones de validez que constituye la acción comunicativa del mundo de la vida, reside en el potencial asentimiento de todos los sujetos de una comunidad de comunicación tras un proceso de argumentación y contraargumentación; esto es, en la posibilidad de que la pretensión de verdad del enunciado, o la pretensión de corrección de la norma en que se basa una determinada recomendación, puedan ser desempeñados en un discurso racional. El discurso ha de comenzar tan pronto como uno de los participantes en la acción comunicativa pone en cuestión una pretensión de validez. A diferencia del discurso teórico y práctico con que sometemos a prueba las emisiones constatativas –verdad– y regulativas –corrección–, para restaurar un consenso perturbado en el plano de la inteligibilidad hay que recurrir a las interpretaciones que aporta el discurso hermenéutico. La veracidad, la cuarta pretensión de validez contenida en todo acto de habla, sólo puede ser desempeñada mediante acciones que demuestren la adecuación entre lo dicho por el hablante y su auténtica intención, pero no en un discurso racional.

En el ámbito del discurso, sólo los argumentos poseen fuerza necesaria para motivar el reconocimiento de una determinada pretensión de validez, es decir, sólo ellos pueden garantizar la obtención de un consenso. El problema evidente al que tiene que enfrentarse esta teoría es el de ofrecer un criterio para diferenciar entre un consenso sólo fácticamente alcanzado y un consenso fundado racionalmente, y para resolver semejante desafío Habermas introduce aquí la conocida noción de “situación ideal de habla”:

La anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real⁷¹².

La situación ideal de habla, que como aún veremos constituye a juicio de Habermas una anticipación *necesaria* para todo aquel que quiera iniciar una argumentación *en serio*, es aquella en la que la comunicación no está perturbada ni por coacciones externas ni por coacciones internas a la propia estructura de la comunicación; es decir, aquella donde sólo predomina «la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento». Antes de continuar con nuestro análisis conviene detenerse un momento en los problemas que presenta la idea de una “situación ideal de habla”. Ha sido sobre todo Albrecht Wellmer quien ha formulado la crítica más incisiva al papel que juega esta idea en la teoría consensual de la verdad, y posteriormente también en la ética del discurso. Aunque estos dos productos de la teoría del discurso no serán analizados hasta

⁷¹² *Ibidem*, 105.

el capítulo siguiente, conviene tener en mente desde el principio los problemas a que se enfrentan. Como hemos visto, la teoría consensual de la verdad define la racionalidad de los consensos por relación a los rasgos estructurales de una situación ideal de habla. Dado que ningún consenso *finito* puede garantizar que a la larga no vayan a surgir argumentos contrarios a lo defendido, entonces la teoría consensual de la verdad tiene que «delegar en un consenso racional infinito la función criterial de los consensos», es decir, en un consenso que no sólo *ahora*, sino en realidad *ya nunca*, podría ser susceptible de duda. En esta idea de un consenso que, por así decir, clausura el propio acto del entendimiento, encuentra Wellmer el auténtico problema de la teoría del discurso. En la noción de una “situación ideal de habla” o “comunidad ideal de comunicación” está implícita la idea, de procedencia a juicio de Wellmer claramente teológica, de una reconciliación futura absoluta: «la comunidad ideal de comunicación habría superado, sí, el error, el disenso, la incomprensión y el conflicto, pero sólo a costa de una petrificación del lenguaje, de una extinción de sus fuerzas productivas, o sea, a costa de la supresión de la forma de vida histórico-lingüística de la humanidad». Y más adelante: «no es en la idea de una física perfecta, sino en la metáfora del Juicio Final, donde se prefigura la noción de una verdad perfecta»⁷¹³.

Al margen de estas críticas, las consideraciones anteriores ponen a Habermas sobre la pista que ya no habrá de abandonar a lo largo de su pensamiento posterior. Como no es difícil de ver, esta relación inmanente entre “pretensiones de validez” y “sociedad” resulta de lo más instructivo para los propósitos de una Teoría Crítica de la sociedad, pues si las normas de acción vigentes encierran la pretensión de ser correctas, entonces la fuente que les otorga la inmunidad necesaria para una vigencia que no necesita recurrir a la violencia (*Gewalt*) debe residir en la posibilidad de ser justificadas en el discurso racional. Aunque las condiciones contrafácticas de la situación ideal de habla operan ya siempre en la ejecución de todo acto de habla al modo de una anticipación, lo cierto es que en este temprano momento Habermas cae en la tentación, posteriormente abandonada, de comprender estas condiciones como «condiciones necesarias de formas emancipadas de vida a realizar en el futuro».

La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva que a la vez es anticipado reflejo de una forma de vida (!). *A priori* no podemos ciertamente saber si tal anticipado reflejo no es una subrepción, procedente de presuposiciones, por más inevitables que éstas puedan ser, o si pueden crearse prácticamente las condiciones empíricas para la realización, siquiera aproximativa, de una forma ideal de vida. Las normas fundamentales del habla racional inscritas en la pragmática universal del lenguaje contienen bajo este punto de vista una hipótesis práctica. De tal hipótesis, que ha de desarrollarse y razonarse en una teoría de la competencia comunicativa, parte la teoría crítica de la sociedad⁷¹⁴.

Un lector habituado al deontologismo procedimental habermasiano quedará probablemente atónito al escuchar la recomendación de “formas de vida buena”. Estos

⁷¹³ Wellmer, A. *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos, 1994, 117, 119.

⁷¹⁴ Habermas, J. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”. *Op. Cit.*, 111.

deslices teóricos, que Wellmer ha llamado “fallacy of misplaced concreteness”, fueron explícitamente revocados por el propio Habermas en un texto de 1980, en el que asume las críticas que contra ellos habían formulado tanto Agnes Heller como Albrecht Wellmer. A juicio de este último, la racionalización del mundo de la vida no es un proceso en cuyo término podamos atisbar una vida plenamente racional, sino ante todo «un proceso en el que se torna socialmente activa la conciencia de que no existen fundamentos inquebrantables de posible validez». El «despliegue de los potenciales negativizantes de la comprensión mutua lingüística», tal es la forma que Habermas utiliza a veces, sólo puede ser concebido «como proceso de aprendizaje e innovación; pero su punto de referencia no es una comunidad ideal de comunicación, concebida futuristamente, sino el presente, tomado junto con todas las experiencias patológicas, irracionales, inhibitorias e inhumanas que nos suele deparar»⁷¹⁵. Aunque la racionalidad argumentativa fuera el principio de una sociedad emancipada, ello no puede significar «que estemos enunciando el ideal de una *forma de vida* que se ha tornado completamente racional», pues las estructuras formales de la racionalidad constituyen tan sólo condiciones necesarias, pero no suficientes, para una “vida buena”: «no podemos aspirar a la plenitud del sentido, sino sólo a la eliminación del sinsentido»⁷¹⁶.

4.1.2. La pragmática universal sistematizada

Hasta el momento han quedado sin aclarar algunos aspectos centrales de la pragmática universal, tales como el significado preciso de las expresiones “desempeño discursivo” (*diskursive Einlösung*) de pretensiones de validez o “fuerza ilocucionaria” (*illocutionary force*) de los actos de habla. El texto de 1976 “¿Qué significa pragmática universal?” ofrece una versión sistematizada y definitiva que da cuenta de estos aspectos⁷¹⁷.

Habermas parte aquí de las investigaciones de Karl Otto Apel sobre pragmática trascendental⁷¹⁸ para tratar de apresar los presupuestos universales que se dan en todo acto de habla (*universalen Voraussetzungen der Rede*), es decir, aquello que «necesariamente hemos de presuponer ya siempre» como condiciones trascendentales

⁷¹⁵ Wellmer, A. *Ética y diálogo*. *Op. Cit.*, 180. Para esto véase también Wellmer, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. *Op. Cit.*

⁷¹⁶ Wellmer, A. *Ética y diálogo*. *Op. Cit.*, 243. Habermas asume explícitamente estas críticas: «Agnes Heller insiste con razón en que la comunicación libre de dominio puede considerarse una condición necesaria para una “vida buena”, pero no una condición *suficiente* para la articulación histórica de formas de vida lograda». O, dicho de otra forma, la idea de una intersubjetividad no menoscabada no contiene sino la «caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada». Habermas, J. “A reply to my critics”. *Op. Cit.*, 228.

⁷¹⁷ Habermas, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. *Op. Cit.*, 299-368 [publicación original: “Was heißt Universalpragmatik?”. En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, 174-272].

⁷¹⁸ Apel, K. O. “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”. En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M., 1976, 10-103. Como veremos en lo que sigue, Habermas declina el uso del término apeliano “hermenéutica trascendental” o “pragmática trascendental” para caracterizar su teoría de la competencia comunicativa o pragmática universal, pues la diferencia entre la apelación a un saber a priori y un saber a posteriori, diferencia en que se basa en último término la noción “trascendental” tal y como la usa Apel siguiendo a Kant, se torna difusa tan pronto como la reconstrucción de ese saber a priori se emprende recurriendo a análisis empíricos.

de posibilidad del entendimiento. Como sabemos, con la ejecución de un acto de habla el hablante se ve sometido a una doble “coerción trascendental”: la de tener que entablar cuatro pretensiones de validez –«estarse expresando inteligiblemente [inteligibilidad], estar dando a entender algo [verdad], estar dándose a entender [veracidad], y entenderse con los demás [corrección]»– y la de presuponer que estas pretensiones pueden ser desempeñadas discursivamente. Únicamente sobre la base de esta doble coerción la acción comunicativa puede darse sin interrupciones, pues la meta de la acción comunicativa es precisamente la producción de un acuerdo que descansa en el reconocimiento de estas cuatro pretensiones. Es sólo cuando al menos una de ellas queda problematizada por al menos uno de los participantes en la acción comunicativa, que esta forma de acción no puede proseguirse con la ingenuidad que caracteriza al mundo de la vida. Entonces el agente se ve enfrentado a una triple posibilidad: o bien recurre a la acción estratégica, o bien interrumpe la comunicación, o bien transita a ese nivel más reflexivo de la acción orientada al entendimiento que representa el discurso racional, precisamente con el fin de «pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que se ha dejado hipotéticamente en suspenso».

Ahora podemos apresar el significado concreto de este desempeño discursivo de pretensiones de validez problematizadas: ya sea mediante la utilización de argumentos, para el caso de las emisiones constatativas –verdad– y regulativas –corrección–, mediante interpretaciones hermenéuticas –inteligibilidad– o mediante una actuación consecuente con las intenciones declaradas⁷¹⁹, el ejecutor de un acto de habla puede mostrar «que lo que dice es digno de reconocerse y dar lugar a un reconocimiento suprasubjetivo [por parte del oyente u oyentes] de la validez de lo que dice». En este sentido dice Habermas que la pragmática universal, cuyo ámbito objetual es la dimensión pragmática del lenguaje, trata de reconstruir la *base universal de validez del habla cotidiana* al modo de un saber preteórico –*know how*– que está actuando ya siempre en los hablantes competentes de todo lenguaje y toda cultura. Para ello Habermas se sirve de dos fuentes fundamentales: la teoría de la argumentación de Toulmin y la teoría de los actos de habla de Austin y Searle⁷²⁰, que tematiza las unidades elementales del habla, es decir, las emisiones (*Ausserungen*). Con cada una de las cuatro pretensiones de validez, el hablante entabla una relación con una parcela determinada del mundo: con la pretensión de verdad a que acompañan las emisiones o actos de habla constatativos el agente se refiere a una parcela de la realidad externa – mundo objetivo o naturaleza–; con la pretensión de corrección a que acompañan las emisiones o actos de habla regulativos el agente se refiere a una parcela de la realidad normativa –mundo social o sociedad–; con la pretensión de veracidad a que acompañan las emisiones o actos de habla representativos/expresivos el agente se refiere a una

⁷¹⁹ En rigor, la veracidad es una pretensión de validez no susceptible de desempeño discursivo, de suerte que su validez puede probarse tan sólo mediante una actuación consecuente con las intenciones declaradas. Tampoco la inteligibilidad puede ser entendida bajo las categorías de la teoría del discurso, pues es una pretensión de validez que ha de presuponerse sin más en todo acto de habla, en tanto su no cumplimiento no conduce a una tematización específica, sino simplemente a la interrupción del diálogo.

⁷²⁰ Toulmin, S. *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 1958; Austin, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, 1990; Searle, J. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press, 1976.

parcela de su mundo interior –mundo subjetivo o subjetividad–; finalmente, con la pretensión de inteligibilidad a que acompañan las emisiones o actos de habla puramente comunicativos el agente se refiere a una parcela del *lenguaje mismo*. La emisión de un acto de habla bien formado exige la satisfacción, por parte del agente, de estas cuatro pretensiones referidas al mundo, y en esta satisfacción se expresa la competencia comunicativa que la pragmática universal trata de reconstruir.

A esta tesis subyace la comprensión de las emisiones lingüísticas como conteniendo un status “realizativo” o “performativo”, comprensión que había sido elaborada por la teoría de los actos de habla de Austin. Como ya sabemos, el acto de habla posee al mismo tiempo una parte ilocucionaria, con la que el hablante entabla una relación intersubjetiva con el oyente, y una parte proposicional, que refiere a las experiencias y estados de cosas *sobre* los que hablante y oyente tratan de entenderse. Con la expresión “status realizativo”, Habermas quiere significar que todo acto de habla contiene una “fuerza ilocucionaria”, de suerte tal que con la emisión lingüística el agente realiza al mismo tiempo una determinada acción. Aunque en un principio Austin reservó este status sólo para los actos de habla institucionalmente ligados –promesas, juramentos, etc.–, Habermas lo extiende a la *totalidad* de actos de habla. El status ilocucionario sólo puede ser aprendido en la medida en que, entablando una relación interpersonal, el oyente admite o rechaza las pretensiones de validez asociadas a los actos de habla del hablante.

Sobre esta base podemos incidir nuevamente en la diferenciación de actos de habla en función de los dos usos del lenguaje que estudiamos más arriba. Dado que en una comunicación lingüística los participantes se mueven a la vez en los planos intersubjetivo y proposicional, Habermas puede diferenciar entre el uso interactivo del lenguaje y el uso cognitivo: «en el uso interactivo tematizamos las relaciones que hablante y oyente entablan. [...] En el uso cognitivo, en cambio, tematizamos el contenido de la emisión como un enunciado acerca de algo que tiene lugar en el mundo»⁷²¹. Las pretensiones de validez hacen presencia en ambos usos del lenguaje, primeramente sólo de forma ingenua e incuestionada –acción comunicativa, mundo de la vida–, y luego, tras una eventual problematización, como tema de desempeño discursivo –discurso–. En los actos de habla constativos –en forma de emisiones enunciativas– aparece de forma preeminente la pretensión de validez que llamamos “verdad”, y cuyo desempeño argumentativo exige transitar al discurso teórico; en los actos de habla regulativos –en forma de recomendaciones, consejos, etc.– el hablante implica una pretensión de corrección normativa cuya aceptación por parte del oyente significa el reconocimiento de que dicho acto de habla se apoya en normas vigentes, o, en el nivel superior que representa el discurso práctico, que dichas normas vigentes *son de hecho normas válidas*; la inteligibilidad que caracteriza a los actos de habla que antes habíamos llamado comunicativos no puede en rigor tematizarse, sino que ha de presuponerse ya siempre bajo riesgo de que la propia comunicación quede interrumpida; por último, en los actos de habla expresivos o representativos –en forma de

⁷²¹ Habermas, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. *Op. Cit.*, 353.

exteriorización de vivencias o intenciones— el hablante implica una pretensión de veracidad cuya aceptación sólo puede motivarse mediante un comportamiento consecuente con lo exteriorizado.

Aunque en cada uno de los tipos de actos de habla aparece de forma explícita *una, y sólo una*, pretensión de validez, en todos ellos están implícitas siempre las cuatro *al mismo tiempo*⁷²². Independientemente de cuál sea la pretensión tematizada, el “logro” del acto de habla tiene como resultado el establecimiento de una relación interpersonal, pues con él el hablante hace una oferta que el oyente puede aceptar o rechazar. Las condiciones de aceptabilidad de estas ofertas han de ser localizadas a juicio de Habermas en el propio acto de habla: «el presupuesto esencial para el logro de un acto ilocucionario consiste en que el hablante contrae en cada caso un determinado *compromiso*, de suerte que el oyente puede fiarse de él». Como vimos más arriba, el reto de Habermas consiste en explicar *en qué consiste exactamente* este compromiso del hablante, es decir, qué significa la fuerza ilocucionaria vinculante por la que un oyente puede confiar en las obligaciones contraídas por el hablante en su acto de habla, obligaciones que dependerán del *tipo* de acto de habla de que se trate en cada caso. Esta fuerza vinculante se explica por la posibilidad, inherente al habla misma, de trascender en todo momento la aceptación ingenua de pretensiones de validez que caracteriza a la acción comunicativa y *elevarse reflexivamente* a ese nivel en el que *únicamente* cuentan las buenas razones, y en el que todas las pretensiones de validez pueden ser tematizadas y desempeñadas discursivamente hasta la restauración del consenso.

Naturalmente, el consenso así obtenido ha de poder ser considerado un *consenso fundado*, para lo cual Habermas debe definir aquellas condiciones bajo las cuales la obtención de un consenso *garantiza ya inmediatamente* su carácter racional. La teoría del discurso intenta explicar la fuerza vinculante que presentan los argumentos por las propiedades formales del discurso mismo, y para ello recurre a los estudios sobre teoría de la argumentación de Toulmin. Un consenso argumentativamente alcanzado sólo puede constituir un criterio de verdad o de corrección normativa si se da estructuralmente la posibilidad de revisar, por parte de todos los miembros de la comunidad de comunicación, las argumentaciones aportadas y de introducir asimismo nuevos datos. Lo mismo en el caso de los discursos teóricos que en los discursos prácticos, la posibilidad de un asentimiento universal constituye el criterio de la validez.

Un consenso alcanzado argumentativamente es condición suficiente de resolución o desempeño de pretensiones de validez discursivas si y sólo si en virtud de las propiedades formales del discurso está asegurado el paso libre entre los distintos niveles del discurso. Y, ¿cuáles son las condiciones formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla⁷²³.

⁷²² *Ibidem*, 359.

⁷²³ Habermas, J. “Teorías de la verdad”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos. Op. Cit.*, 153. [publicación original: “Auszug aus «Wahrheitstheorien»”. En Fahrenbach, H. (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske, 1973, 211-265].

Semejante situación ideal de habla no es ni un fenómeno empíricamente existente, ni una mera construcción que haya de actuar como ideal regulativo: es «una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos». Aunque fuera una suposición contrafáctica, en tanto anticipación inevitable está ya operando efectivamente en el proceso de comunicación. En su artículo de 1973 sobre “Teorías de la verdad”, Habermas define las condiciones que ha de cumplir una situación ideal de habla para que su inevitable anticipación garantice la racionalidad del consenso fácticamente obtenido: primero, todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad «tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas»; segundo, todos tienen que tener la misma oportunidad de «hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica»; tercero, todos tienen que tener iguales oportunidades de «emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos»; cuarto, todos han de tener la misma oportunidad de «emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla»⁷²⁴.

Estas condiciones refieren a las diversas pretensiones de validez contenidas en todo acto de habla. Mientras que con los actos de habla constatativos el hablante contrae un compromiso de fundamentación que sólo puede satisfacerse recurriendo a razones apoyadas en la evidencia empírica, es decir, en un discurso teórico; con los actos de habla regulativos el hablante oferta una obligación de justificación de la pretensión de validez de la norma que le subyace, justificación que habrá de acontecer en el discurso práctico⁷²⁵; en los actos de habla expresivos, en tercer lugar, el hablante adquiere el compromiso de acreditar la veracidad de las intenciones exteriorizadas, lo cual en rigor no puede hacerse discursivamente, sino únicamente actuando de forma consecuente con esa exteriorización. Aunque estas breves aclaraciones tal vez no basten para apresar correctamente el significado de la controvertida figura de una “situación ideal de habla”, y serán desde luego ampliadas cuando nos dediquemos al análisis de la teoría consensual de la verdad y la ética discursiva (capítulo V), por el momento sirven a la tarea a que estaban condicionadas en este capítulo, es decir, a explicar las bases teóricas en las que, en forma de una pragmática universal, Habermas ha hecho reposar su fascinante Teoría Crítica de la sociedad como teoría de la acción comunicativa.

⁷²⁴ *Ibidem*, 153 y 154.

⁷²⁵ La noción de “discurso práctico” sólo quedará totalmente aclarada por Habermas entre los años ochenta y noventa, cuando se hacen explícitos los perfiles de la ética del discurso.

4.2. RECONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Las reflexiones precedentes, que han tratado de reconstruir la teoría de la competencia comunicativa desarrollada por Habermas durante los años setenta⁷²⁶, conducirán probablemente al lector a una incómoda sensación que tal vez pueda apresarse en la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que semejante ejercicio de abstracción y refinamiento analítico, típico de la filosofía del lenguaje, pueda tener *alguna* conexión con los propósitos de una Teoría Crítica de la sociedad? Esta incómoda sensación, con que habrá de verse afectado sobre todo el habitante típico de la provincia de pensamiento que llamamos “filosofía continental”, sólo podrá ser disuelta tras la comprensión de la obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, donde las investigaciones en torno a la pragmática universal alcanzan a revelar el auténtico significado que tuvieron desde el principio para Habermas: el de ofrecer la fundamentación de un concepto amplio de racionalidad que pueda servir como criterio normativo para el diagnóstico de las patologías sociales o paradojas de la Modernidad. Sólo tras la combinación de la pragmática universal –con la que Habermas, como hemos visto, reformula el concepto fenomenológico de “mundo de la vida” en términos lingüísticos– con una teoría dual de la sociedad entendida como sistema y como mundo de la vida –esta última a su vez el resultado de una hipóstasis de aquellas dos formas de racionalidad descubiertas en las tempranas discusiones con el positivismo–, Habermas podrá ofrecer una relectura de la teoría weberiana de la racionalización social capaz de apropiarse el aguijón crítico del marxismo en contra lo mismo de los renovados recursos a las tradiciones pequeño-burguesas con que el pensamiento neoconservador trata de compensar los fallos de un mercado que a la vez apologiza, que de ese insostenible abandono de la Modernidad social compartido por viejos conservadores y posmodernos. Pero capaz también, y he aquí su significado especial dentro de la Escuela de Frankfurt, de sustituir la decepcionante, o acaso inexistente, fundamentación normativa en que ésta hizo reposar los diagnósticos sociales tras su giro pesimista por una fundamentación que realmente hace suyo el *contenido normativo de la Modernidad*.

Si utilizamos los términos del conocido diagnóstico sobre la Modernidad como “proyecto inacabado”⁷²⁷, podemos decir que esta obra se propone dar una salida a las formas de “malestar de la Modernidad” (Taylor) en términos de una prosecución reflexiva del propio proyecto moderno. Con semejante gesto Habermas se opone a lo que en el texto citado denomina las “tres formas” de conservadurismo de la actualidad: los jóvenes conservadores o posmodernos, entre los que se encuentran Derrida o Foucault, que se apropian sobre todo de la Modernidad estética para reivindicar una subjetividad «liberada de todas las limitaciones de la cognición y de la actividad

⁷²⁶ Además de los artículos analizados más arriba, hay otros lugares menos importantes en los que Habermas da cuenta de sus tempranas intuiciones sobre la “competencia comunicativa”. Véase, por ejemplo, Habermas, J. “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos. Op. Cit.*, 161-192 [publicación original: “Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen”. En Auwärter, M. *et al.* (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, 332-347].

⁷²⁷ Habermas, J. “La modernidad: un proyecto inacabado”. *Op. Cit.*, 265-283.

finalista, de todos los imperativos del trabajo y de la rentabilidad», pero que en su rechazo de las categorías de la Modernidad terminan defendiendo un antimodernismo ciego a sus logros normativos; los viejos conservadores, entre los que destacan Leo Strauss, MacIntyre, Charles Taylor o Hans Jonas, que rechazan los logros de la Modernidad cultural, protestando contra la destrucción de la razón sustantiva y recomendando un retorno a posiciones premodernas; y los neoconservadores, entre los que caben autores alemanes como Carl Schmitt, Arnold Gehlen, Joachim Ritter o los teóricos de la tecnocracia Hans Freyer y Helmut Schelsky, y otros norteamericanos como Daniel Bell y Peter Berger, y que celebran los triunfos de los procesos de modernización social –economía capitalista y administración racional– guiados por la ciencia, pero rechazando el libertinaje y hedonismo a que conduce la modernidad cultural. Estos últimos reivindican un vaciamiento de las exigencias de legitimación democrática del Estado, proponiendo en su lugar un retorno a las viejas tradiciones como forma de compensar los desgarros ocasionados por la economía capitalista⁷²⁸.

A juicio de Habermas, todas estas corrientes ignoran que a la Ilustración siempre le ha sido inherente su propia autocrítica, y precisamente bajo la forma de una diferenciación entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*): «el que la Ilustración se ilustre sobre sí misma, también sobre los desastres que puede ocasionar, es algo que pertenece a su propia naturaleza. Sólo cuando se ignora tal cosa puede recomendarse la contrailustración como ilustración sobre la Ilustración»⁷²⁹. Es precisamente contra las “nuevas mitologías”, contra las recetas de “reencantamiento” frente a los desasosiegos ocasionados por la Ilustración, contra lo que se alza *Teoría de la acción comunicativa*, y ello con el propósito de apropiarse el contenido normativo de la Modernidad, expresado en las ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización, desde un marco intersubjetivo que interpreta de forma claramente no burguesa el prefijo “auto” de estas expresiones. Dada la relevancia de *Teoría de la acción comunicativa*, sin duda la obra más importante de Habermas y una de las más colosales tentativas de ofrecer una teoría de la sociedad conectada aún con las pretensiones sistematizadoras de la gran filosofía social europea, consideramos oportuno ofrecer en este punto un estudio lo más cercano al texto posible. Haremos coincidir por tanto las dos secciones de este subcapítulo con las dos partes en que está dividida la obra: una parte dedicada a la racionalidad de la acción y la racionalización social, y la otra a la crítica de la razón funcionalista.

Pero antes de entrar en la reconstrucción de estas dos partes quisiéramos aclarar todavía un aspecto fundamental. La filosofía habermasiana, no sólo en ésta su versión sistematizada, sino en realidad *desde el principio*, opera sobre la base de lo que

⁷²⁸ *Ibidem*, 282-283. Una interesante disección de las diferencias entre el pensamiento neoconservador estadounidense y el alemán se encuentra en Habermas, J. “El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania occidental”. En Giddens, A. *et. al. Habermas y la modernidad. Op. Cit.*, 127-152 [publicación original: “Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik”. *Merkur*, XXXVI, 413, 1982, 1047-1061]. Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, 30-56].

⁷²⁹ Habermas, J. “La nueva intimidad entre cultura y política”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda. Op. Cit.*, 27 [publicación original: “Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik”. *Merkur*, 468 (42), 1988, 150-155].

el propio Habermas viene denominando desde los años ochenta “pensamiento postmetafísico”. A fin de no errar la comprensión de la teoría de la acción comunicativa, conviene aclarar brevemente qué significado tiene para Habermas este encuadre, para lo cual es preciso recurrir a la colección de artículos publicada en 1988 bajo el título de *Pensamiento postmetafísico*. Aunque Habermas asume esa discretización típica de la historiografía filosófica según la cual la tradición filosófica puede ser dividida en tres etapas diferentes, a saber, la fase ontológica o del ser, la fase epistemológica o del sujeto y la fase lingüística⁷³⁰, a su modo de ver el “pensamiento metafísico” no sólo refiere a la fase ontológica, sino que llega hasta el final del paradigma de la filosofía del sujeto o filosofía de la conciencia, es decir, hasta la muerte de Hegel. Habermas considera posible caracterizar el pensamiento metafísico de acuerdo con tres rasgos fundamentales. En primer lugar, el llamado “pensamiento identitario”, o intento de referir la multiplicidad de los entes a un Uno totalizante. Si en la fase ontológica este intento se apoya en las nociones de “Dios”, “Naturaleza” o “Ser”, en la fase de la filosofía de la conciencia remite a la idea de una subjetividad productora de mundo. La filosofía de la conciencia que nace en la Modernidad piensa la unidad de la pluralidad de entes como el resultado de una síntesis efectuada por el propio sujeto. Mientras que en Kant las operaciones sintéticas realizadas por el entendimiento quedan unidas entre sí a través de esa síntesis de nivel superior que es la apercepción pura⁷³¹, Hegel piensa la unidad productora de mundo como sujeto absoluto, de suerte que ahora es la historia el medio en el cual acontece la mediación entre la multiplicidad de fenómenos y la unidad⁷³². En segundo lugar, el idealismo, o equiparación de ser y pensamiento. Si para el caso de la fase ontológica es muy evidente en qué sentido la unidad que subyace a la diversidad de los entes contingentes posee una naturaleza conceptual –piénsese tan sólo en la construcción platónica–, para el caso de la filosofía de la conciencia ello se ve en el intento, encarnado primeramente en la filosofía de Hume, de disolver los entes particulares en las impresiones sensibles a partir de las cuales el sujeto construye sus representaciones. En tercer lugar, un concepto fuerte de teoría conectado con el destino salvífico del ser humano. En la filosofía primera la teoría posee una primacía total sobre la praxis y queda conectada con el destino del alma mediante la idea de la vida contemplativa, reservada tan sólo a unos pocos.

Sobre la base de esta caracterización, Habermas puede definir el pensamiento postmetafísico, surgido sólo tras la muerte de Hegel, por vía negativa. El pensamiento identitario queda sustituido por una racionalidad de tipo procedimental, el idealismo se combate mediante una reivindicación del carácter situado de la razón, y la primacía de la teoría sobre la praxis queda subvertida, eliminando de ella toda tentativa de conexión con los destinos soteriológicos. Con respecto a la primera de estas transformaciones, es

⁷³⁰ Para la apropiación habermasiana de esta caracterización de la historia del pensamiento filosófico véase Habermas, J. “Metafísica después de Kant”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 20-37 [publicación original: “Metaphysik nach Kant”. En Cramer, K et. al. (eds.). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, 425-443]. Para la idea de una filosofía postmetafísica y sus problemas véase Conill, J. *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.

⁷³¹ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus, 2005.

⁷³² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

claro que ella no se dio mientras la filosofía, en el paradigma del sujeto, seguía considerando que la razón cognoscente «se reencuentra a sí misma en un mundo racionalmente estructurado» o puede dar ella misma misma al mundo natural y social una estructura racional. Habermas muestra cómo el triunfo del pensamiento científico durante la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo la conciencia positivista de este triunfo, había disuelto esta vieja pretensión totalizadora de la razón, de suerte que ésta quedaba procedimentalizada y escindida en las tareas de los saberes particulares. Frente a las diversas reacciones a esta asimilación con la ciencia, desde las reacciones antimetafísicas del positivismo y el neopositivismo lógico hasta las recuperaciones de la metafísica por vía negativa de Heidegger o Derrida, Habermas propone una división no excluyente del trabajo entre ciencia y filosofía, en la que la filosofía aparece encargada, en calidad de “comodín e intérprete”⁷³³, de reconstruir racionalmente aquel «saber intuitivo y preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente»⁷³⁴.

Con respecto a la segunda transformación, Habermas muestra cómo el pensamiento postmetafísico nace con la crítica de los autores surgidos inmediatamente después de la muerte de Hegel, especialmente Feuerbach, Kierkegaard y Marx. En todos ellos aparece una crítica a la preponderancia de lo universal e ideal en detrimento de lo particular y corpóreo. Con la reivindicación de la finitud y la historicidad, la razón pierde sus atributos clásicos: «la conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas»⁷³⁵. Ahora bien, a juicio de Habermas todas estas tentativas de “destrascendentalizar la razón” se vieron todavía atrapadas en los problemas de la filosofía del sujeto, de suerte que sólo con el surgimiento del paradigma lingüístico estos problemas pudieron ser superados. Inserto en este nuevo paradigma, que se centra en aquellos «sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo», Habermas quiere conservar la referencia a una validez incondicionada, pues los lenguajes naturales «no sólo abren los horizontes de un mundo específico en cada caso», sino que además obligan a los sujetos a una «práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances [...] a una continua prueba de acreditación»⁷³⁶. El tránsito hacia el pensamiento postmetafísico encuentra pues su culminación con el giro lingüístico: la relación sujeto-objeto deviene relación sujeto-sujeto, y «las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales»⁷³⁷.

⁷³³ Véase Habermas, J. “La filosofía como vigilante e intérprete”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, 11-29 [publicación original: “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, 9-28].

⁷³⁴ Habermas, J. “Motivos del pensamiento postmetafísico”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. *Op. Cit.*, 49 [publicación original: “Motive nachmetaphysischen Denkens”. En Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 35-60].

⁷³⁵ Habermas, J. “El horizonte de la modernidad se desplaza”. En *Ibidem*, 17 [publicación original: “Der Horizont der Moderne verschiebt sich”. En Meyer, M. (ed.). *Wo stehen wir? Dreißig Beiträge zur Kultur der Moderne*. München, Piper, 1988, 46-52].

⁷³⁶ Habermas, J. “Motivos del pensamiento postmetafísico”. *Op. Cit.*, 54.

⁷³⁷ Habermas, J. “El horizonte de la modernidad se desplaza”. *Op. Cit.*, 17.

Habermas habla en tercer lugar de un proceso de «deflación de lo extracotidiano» por el cual la filosofía, al quedar rebajada a uno más entre los saberes especializados, se ve forzada a renunciar a ese presunto acceso privilegiado a la verdad que antes le caracterizaba, así como a toda dimensión salvífica de la teoría⁷³⁸. Es sobre todo con la irrupción de Marx que se invierte la relación de primado de la teoría sobre la praxis, de suerte que aquella pierde la vieja ilusión de pureza. Pero con este gesto surgen también nuevos desasosiegos, pues la pérdida de accesos epistémicamente privilegiados es interpretada por ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo en un sentido derrotista: «hoy predomina un contextualismo que restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer». Frente a esta salida naturalista, que podemos llamar “postmoderna”, a juicio de Habermas la subversión de la relación teoría-praxis que el pensamiento postmetafísico comporta no tiene por qué desembocar en conclusiones relativistas. Una filosofía comunicativa que trate de definir la razón en términos de desempeño discursivo de pretensiones de validez encuentra la razón operando ya en una praxis comunicativa cuya misma dinámica tiende a trascender los contextos particulares de justificación. En tanto intérprete y reconstructora de las estructuras del mundo de la vida, la filosofía puede ayudar a alumbrar las distorsiones de la comunicación, aunque sólo como instancia crítica, «pues la filosofía ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz».

Con sus críticas a ciertas derivadas del pensamiento postmetafísico Habermas consigue salvar el contenido incondicionado de la razón metafísica, pero sin caer por detrás del nivel alcanzado por el pensamiento filosófico después de Hegel. Semejante cosa sólo puede hacerse defendiendo la unidad de la razón en esa «multiplicidad de sus voces» que ya había sido apresada por Kant. En la propia posibilidad del entendimiento lingüístico puede leerse «un concepto de razón “situada” que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden»⁷³⁹. La pragmática formal cuenta todavía con algo irrebalsable, a saber, el hecho de que en los procesos comunicativos se elevan realizativamente pretensiones de validez que sólo pueden ser desempeñadas discursivamente, esto es, *allende* los contextos concretos:

El momento de incondicionalidad que queda conservado en los conceptos discursivos de verdad falible y moralidad [...] es un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico. Sólo con este residuo de metafísica cabe oponerse a la transfiguración del mundo por la verdad metafísica. La razón comunicativa es una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede dominar la contingencia⁷⁴⁰.

⁷³⁸ En su exhaustivo estudio sobre la Escuela de Frankfurt, Adela Cortina sospecha que el pensamiento habermasiano resulta menos “minimalista” de lo que él mismo pretende. Haciendo del entendimiento el “telos del lenguaje”, Habermas inscribe su pensamiento, tal es la tesis, en las filas del teleologismo moral que acompañó siempre a la Ilustración. Véase Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Op. Cit.*, 190-191.

⁷³⁹ Habermas, J. “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico. Op. Cit.*, 180 [publicación original: “Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen”. *Merkur*, 1988, 467 (42), 1-14].

⁷⁴⁰ *Ibidem*, 185.

4.2.1. Teoría de la racionalidad y teoría de la racionalización

En consonancia con el espíritu postmetafísico que acabamos de bosquejar, Habermas comienza *Teoría de la acción comunicativa* limitando el campo de acción de la filosofía: la reconstrucción de aquellas «presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional»⁷⁴¹. Dentro de este marco de estudio, que podemos llamar “teoría de la racionalidad”, es a la teoría de la sociedad a quien compete a juicio de Habermas la tarea de investigar si los procesos de modernización occidental pueden ser apresados, como pretendió Weber, en el sentido de un proceso de racionalización socio-cultural. Para dar respuesta a esta pregunta, Habermas emprende en primer lugar un estudio introductorio organizado de la siguiente forma: utiliza primero sus investigaciones sobre pragmática universal para definir preliminarmente el concepto de “racionalidad”, analiza después el surgimiento de la comprensión moderna del mundo y conecta tras ello la teoría de la racionalidad y la teoría de la sociedad desde los planos meta-teórico y metodológico. El resultado de este estudio introductorio será, como aún veremos, la tesis de que el problema de la racionalización social sólo puede ser abordado desde una teoría de la acción comunicativa. Tras ello Habermas realiza un estudio sistemático de la teoría weberiana de la racionalización y bosqueja por vez primera en forma sistemática una teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal. Sólo después de dar estos tres pasos argumentativos, Habermas puede apropiarse, al final del libro primero, la versión marxista-occidental de la teoría weberiana de la racionalización, como proceso autocontradictorio, para desde las insuficiencias normativas de esta relectura emprender sistemáticamente un tránsito en la Teoría Crítica desde el paradigma de la filosofía de la conciencia hasta el paradigma de la filosofía de la intersubjetividad⁷⁴². Comencemos, pues, a reconstruir estos cuatro pasos argumentativos.

En concordancia con lo dicho en los textos anteriores, Habermas reduce la racionalidad de una manifestación, sea lingüística o no lingüística, a su susceptibilidad de crítica o fundamentación. Ahora bien, en los estudios sobre pragmática universal Habermas no había diferenciado suficientemente entre la racionalidad cognitivo-instrumental, que consiste en el «empleo no comunicativo de un saber proposicional en acciones teleológicas», y que persigue la modificación con éxito de algo en el mundo; y la racionalidad comunicativa, que consiste en el «empleo comunicativo de un saber proposicional en actos de habla», y que tiene por objeto un entendimiento entre al menos dos agentes. Es interesante observar cómo Habermas puede apelar ya en este

⁷⁴¹ Algunas tempranas interpretaciones y problematizaciones de la obra se encuentran en Giddens, A. “¿Razón sin revolución? La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas”. *Op. Cit.*, 153-177; McCarthy, Th. “Reflexiones sobre la racionalización en *Teoría de la acción comunicativa*”. En Giddens, A. *Habermas y la modernidad. Op. Cit.*, 277-304; McCarthy, Th. *La teoría crítica de Habermas. Op. Cit.*, Epílogo, 446-479.

⁷⁴² Las consideraciones sobre la racionalidad de la acción en diálogo con Max Weber aparecen en muchos otros artículos de los años sesenta y setenta. Véase, por ejemplo, Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología”. *Op. Cit.*; Habermas, J. “Aspectos de la racionalidad de la acción”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos. Op. Cit.*, 369-395 [publicación original: “Aspekte der Handlungsrationalität”. En Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Op. Cit.*, 441-472].

momento a los tipos de emancipación que permite cada una de las dos formas de racionalidad, y que naturalmente hacen referencia a su particular reformulación del materialismo histórico: mientras que un mayor grado de racionalidad cognitivo-instrumental posibilita una mayor independencia «con respecto a las restricciones que el entorno contingente opone a la autoafirmación de los sujetos que actúan con vistas a la realización de sus fines», un mayor grado de racionalidad comunicativa amplía «las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción»⁷⁴³.

Como también sabemos, dentro de la acción comunicativa existen a su vez cuatro tipos de manifestaciones, según si las pretensiones de validez a ellas asociadas tienen que ver con la verdad, y en este caso los agentes se refieren al mundo objetivo, con la corrección normativa, en cuyo caso han de presuponer la existencia de un mundo social de normas, con la veracidad del propio mundo subjetivo o con la inteligibilidad del lenguaje. En este momento Habermas introduce un quinto tipo de emisiones, las evaluativas, que ni son meramente expresivas, ni pueden llegar a obtener vinculación normativa universalista, sino que más bien se justifican a través de juicios de valor de tipo *ético* –en el sentido que damos al término “eticidad” (*Sittlichkeit*) en contraposición con el de “moralidad” (*Moralität*)–. Sobre ese trasfondo común de interpretaciones que es el mundo de la vida, la racionalidad inmanente a la acción comunicativa cotidiana remite a la *posibilidad* de sustraerse a esas interpretaciones acostumbradas y proseguir la acción comunicativa por medios discursivos, tan pronto como se produce un desacuerdo no absorbible por el mundo de la vida. Sólo en este contexto tiene sentido la introducción de una teoría de la argumentación capaz de alumbrar los distintos tipos de discursos mediante los cuales confirmamos o rechazamos pretensiones de validez.

Ya sabemos que las afirmaciones constatativas se problematizan en el discurso teórico, las afirmaciones normativas en el discurso práctico y las afirmaciones comunicativas en el discurso explicativo de tipo hermenéutico. Sin embargo, hasta el momento Habermas no había ofrecido la versión discursiva de las afirmaciones de tipo evaluativo y expresivo. Ello es así porque, en rigor, para estas pretensiones de validez no tiene sentido hablar de “desempeño discursivo”. Para ellas Habermas propone sustituir la noción de “discurso” por la noción de “crítica”. El medio reflexivo para desempeñar las pretensiones de validez de estos dos tipos de afirmaciones se encarna paradigmáticamente en la crítica estética y en la crítica terapéutica, respectivamente, que permiten «adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares valorativos con que se interpretan las necesidades» y autoilustrarse emancipadoramente acerca de posibles autoengaños en las emisiones expresivas. En el marco de la teoría de la acción comunicativa parece que la figura de la crítica ideológica tiene cabida en el contexto de estos dos últimos tipos de discurso. Sea como fuere, el discurso está transido de unos presupuestos argumentativos irrefutables que Habermas comprende como determinaciones de una situación ideal de habla. En esta situación, que todo hablante competente tiene que anticipar necesariamente en tanto pretenda argumentar en serio, los participantes presuponen que la estructura del propio discurso «excluye toda otra

⁷⁴³ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 39.

coerción, ya provenga de fuera de ese proceso, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento»; en ella, por tanto, queda representado el punto de vista imparcial desde el que juzgar la validez de los enunciados o normas problematizados *en función de su posible aceptación universal*.

Tras esta definición preliminar del concepto de “racionalidad” como desempeño discursivo de pretensiones de validez, Habermas procede en segundo lugar a mostrar las características de la comprensión moderna del mundo frente a la comprensión mítica, a fin de probar la tesis según la cual dicha comprensión constituye un resultado evolutivo *universalmente válido* del proceso de racionalización de las imágenes del mundo. Partiendo del confuso entrelazamiento de esferas de realidad típico de las sociedades míticas –la confusión, en especial, entre naturaleza y cultura, que se ve en el carácter antropomórfico atribuido a la naturaleza y el carácter natural atribuido a la cultura–, Habermas puede comprender el proceso de desmitologización de las cosmovisiones como un proceso de “desocialización” de la naturaleza y “desnaturalización” de la sociedad. Tal cosa ocurre sólo con la diferenciación moderna de conceptos formales de mundo y pretensiones específicas de validez, que todos han de presuponer en común.

La hipótesis evolutiva que Habermas tiene en mente puede resumirse como sigue: con el tránsito desde el pensamiento mítico al pensamiento religioso-metafísico se escinde el mundo de los objetos externos del mundo de los sujetos –naturaleza interna, subjetividad–; por su parte, el mundo externo se diferencia a su vez en un mundo de objetos manipulables mediante acción instrumental –naturaleza externa, mundo objetivo– y un mundo de relaciones interpersonales reguladas por normas –mundo social–. Sólo a partir de la Modernidad, sobre la base de esta diferenciación, el acceso al mundo, ya sea la naturaleza, la sociedad o la subjetividad, pasa a depender de «esfuerzos comunes de interpretación» que arrancan con la elevación del tipo de pretensiones de validez específico de cada uno de estos conceptos de mundo; es decir, sólo ahora cada sujeto puede imaginarse que *su* interpretación de determinados hechos, normas o vivencias puede no coincidir con la interpretación de otro sujeto, por lo que se hace preciso reinterpretar cooperativamente la situación devenida problemática. En esta reinterpretación todos los sujetos presuponen la existencia de estos tres mundos, si bien la cuestión problematizada pertenece tan sólo a *uno* de esos mundos. Como sabemos, al conjunto de certezas aproblemáticas desde el que los agentes parten para interpretar una situación problemática lo llama Habermas *Lebenswelt*. Su tesis, por cierto objeto de numerosas críticas por parte de quienes ven en ella las huellas del etnocentrismo, es que esta comprensión moderna del mundo –aunque no la deriva hacia una absolutización del modelo de racionalidad cognitivo-instrumental– posee una validez *universal*; es decir, que *ha de darse necesariamente* en toda cultura que haya transitado a la Modernidad.

El nivel de racionalización de un mundo de la vida puede medirse en la dialéctica entre el elemento “conservador” que éste lleva en su seno, en tanto actúa como «contrapeso contra el riesgo de disentimiento», y su elemento “crítico”. El proceso de racionalización se apresura por tanto correctamente como un proceso a través del cual las tradiciones culturales dejan de poder decidir de antemano la validez de los

enunciados constativos y de las normas, de suerte que pasan a ser los propios participantes del mundo de la vida los que, haciendo explícitos los problemas planteados en cada una de las referencias al mundo, *deciden* su posición de aceptación o rechazo tras un examen discursivo. Precisamente en este sentido podemos decir que los miembros de un mundo de la vida se comportan *de forma racional*. Los aprendizajes de esta disposición permanente a la crítica de las propias interpretaciones quedan institucionalizados en la forma de “ciencia”, “moral/derecho” y “arte”.

Pero Habermas complejiza el esquema de tipos de racionalidad y acción utilizado anteriormente. A su juicio pueden diferenciarse cuatro tipos de acción: la acción *teleológica*, que se divide entre acción instrumental, en la que el actor «realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada», y acción estratégica, en la que «en el cálculo que el agente hace de sus posibilidades de éxito interviene la expectativa de decisiones de por lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios fines»; la acción *regulada por normas*, que refiere a «los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes» y expectativas generalizadas de comportamiento; la acción *dramatúrgica*, que refiere a «participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena»; y la acción *comunicativa*, que refiere a la «interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que entablan una relación interpersonal» y coordinan sus acciones de acuerdo con un entendimiento común. A la acción teleológica subyace una racionalidad con arreglo a fines y un único concepto formal de mundo –objetivo–; en la acción orientada por normas se presupone una relación entre el actor y dos mundos: el objetivo y el social; en la acción dramatúrgica, por fin, hace aparición también el supuesto de un mundo de vivencias.

Aunque también en la acción comunicativa se presuponen los tres conceptos formales de mundo, sólo aquí aparece un supuesto adicional hasta el momento ausente, a saber, «el de un medio lingüístico en que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo». A esta “parcela de la realidad” que llamamos lenguaje Habermas había asociado en su artículo sobre pragmática universal la pretensión de validez de “inteligibilidad”. Naturalmente, también en las acciones teleológicas, normativas –en el sentido de normas sociales convencionales vigentes– y dramatúrgicas se hace uso del lenguaje, al modo de un medio para optimizar la eficiencia, para transmitir valores culturales o para “autoescenificarse”. Pero sólo en la acción comunicativa, a la que naturalmente subyace la racionalidad comunicativa, el lenguaje aparece como medio para el entendimiento mismo, que constituye a su vez el paso previo para una coordinación de las acciones de los diversos agentes. Contando con esta definición provisional de los diversos tipos de acción y racionalidad, así como con las ideas de “mundo de la vida” y “comprensión moderna del mundo”, Habermas puede proceder, en un segundo paso, a reconstruir la teoría weberiana de la racionalización social.

Como vimos en el capítulo tercero, a juicio de Habermas, Weber comparte con Marx, Horkheimer y Adorno una lectura del proceso de racionalización social reductiva

en términos de acción teleológica o acción racional con arreglo a fines. Mientras que para Marx la racionalización significaba el despliegue de las fuerzas productivas, despliegue que de acuerdo con la tesis dialéctica terminaría por hacer saltar por los aires las viejas relaciones de producción, para Weber significa la progresiva institucionalización de la economía capitalista y el Estado moderno, como encarnaciones sociales de la acción racional con arreglo a fines. El resultado negativo de este proceso es descrito por Weber en términos de una creciente burocratización y cosificación de las relaciones sociales, justamente el diagnóstico que hacen suyo Adorno y Horkheimer para introducir la teoría weberiana, vía Lukács, en el marco de estudio del marxismo. Además de basarse en un concepto de acción idénticamente reductivo, estos tres modelos comparten a juicio de Habermas una incorrecta mezcla de categorías de acción y categorías sistémicas, sólo superable mediante una comprensión dual de la sociedad entendida a la vez como mundo de la vida y como sistema.

En la Introducción a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*⁷⁴⁴, Weber había mencionado algunos de los procesos de racionalización que caracterizaron a la modernización europea. La racionalidad tiene que ver fundamentalmente con las ideas de predecibilidad, calculabilidad, apoyo en la experiencia y eficacia⁷⁴⁵. En primer lugar, la racionalización *social* está constituida por el surgimiento de la economía capitalista, cuyo núcleo lo compone la empresa privada orientada de acuerdo con la contabilidad racional, la eficacia y el ánimo de lucro; y del Estado moderno, definido como órgano que ostenta el monopolio de la violencia legítima y caracterizado por un aparato administrativo racionalizado en términos de burocracia. Ambos elementos aparecen además organizados de acuerdo con un sistema de derecho positivizado. En segundo lugar, la racionalización *cultural* significa una segmentación de los tres elementos estructurales de la cultura hasta ahora amalgamados: a la matematización y fundamentación empírica de la *ciencia* acompaña una autonomización del *arte* con respecto a los imperativos religiosos y una formalización del *derecho* y la *moral*, que quedan independizados de las cosmovisiones metafísicas. Con la racionalización *cultural* o racionalización de las imágenes míticas del mundo, cada una de estas tres esferas, que refiere a cada uno de los tres conceptos formales de mundo, adquiere legalidad propia, de suerte que la acumulación de saber dentro de cada una de ellas depende del desempeño de pretensiones de validez específicas⁷⁴⁶. En tercer lugar, la

⁷⁴⁴ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1998.

⁷⁴⁵ A pesar de esto, a juicio de Weber no sólo los medios, sino también los fines mismos son susceptibles de racionalidad. Aquí se sitúa la distinción canónica entre racionalidad formal y racionalidad material. La acción racional puede por tanto ser enjuiciada tanto desde el punto de vista de la eficacia de los medios – acción racional con arreglo a fines– como desde el punto de vista de la corrección en la elección de los fines en vistas a preferencias y valores *ya dados* –acción racional con arreglo a valores–. Este “ya dados” resulta fundamental, por cuanto significa un no cognitivismo que lo separa definitivamente de Habermas.

⁷⁴⁶ Habermas recurre al proceso de racionalización cultural o racionalización de las cosmovisiones míticas, entendido como decentración de la comprensión del mundo, para atribuir a Weber una posición universalista y de paso asumirla él mismo. En la diferenciación de esferas culturales de valor con pretensiones de validez específicas, diferenciación que fue a su vez la consecuencia de una comprensión decentrada del mundo, no se expresa tan sólo un rasgo típico del mundo occidental, sino más bien «un acervo formal de estructuras universales de conciencia»: «estas pretensiones de validez constituyen un sistema, que ciertamente aparece por primera vez en forma de racionalismo occidental, pero que más allá

racionalización de las estructuras de *personalidad* bajo el surgimiento de lo que Weber llama una «forma metódica de vida», paradigmáticamente representada en la “*ascesis intramundana*” del protestantismo.

La racionalización cultural, como proceso de desencantamiento de las imágenes míticas del mundo, es para Weber y Habermas la condición de posibilidad de las otras dos formas de racionalización. En el modelo de Weber, la estabilidad de un sistema social depende de su legitimidad, es decir, del carácter vinculante de las normas que lo constituyen. La validez de las normas, y por tanto la legitimidad del orden basado en esas normas, depende a su vez de la posibilidad de ser justificadas mediante razones. Como sabemos, tal cosa sólo fue posible cuando la decentración de la comprensión del mundo típica de la Modernidad dio lugar a una estructura tripartita de pretensiones de validez que podían «ser atacadas desde dentro», es decir, que podían ser sometidas a la crítica del pensamiento hipotético. O, dicho de otra forma, la legitimación del orden social, del que depende su estabilidad, precisó de un proceso previo de racionalización cultural. Como es muy sabido, Weber estudió esta relación de forma prioritaria para uno de los elementos estructurales de la cultura: la moral. La racionalización cultural en este terreno ocasionó el surgimiento de la ética universalista que llega hasta el protestantismo, y ésta, a su vez, puso las condiciones de personalidad necesarias –el anclaje motivacional– para el surgimiento de la economía capitalista moderna⁷⁴⁷.

Pero el tránsito desde la racionalización cultural a la racionalización de las estructuras de personalidad, y desde éstas hasta la racionalización social o implementación institucional de lo así aprendido, requiere una explicación más elaborada. El camino elegido por Weber para explicar esta transformación desde la cultura a la acción social es el de una progresiva institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, que queda encarnada finalmente en la economía capitalista y el Estado moderno. El triunfo de este proceso de institucionalización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines pudo darse, tal es la tesis clásica con la que de alguna forma Weber pone cabeza abajo el materialismo histórico, cuando el sistema de cultura y el sistema de personalidad habían puesto las bases cognitivas y motivacionales para la aceptación de esta forma de vida. La tesis de Weber resulta sumamente fina en este punto: la cultura profesional moderna aparece como un corolario de la ética protestante, de suerte que la racionalidad con arreglo a fines que necesita el capitalismo es motivada originalmente por una racionalidad de acuerdo a valores. En el modo de vida metódico que fomenta la ética protestante, «la interacción [en la esfera del trabajo] queda lo suficientemente neutralizada moralmente como para que la acción social pueda dissociarse de normas y valores, y adaptarse a una persecución “racional con arreglo a fines” de los propios intereses»; al mismo tiempo, los frutos del trabajo profesional quedan conectados con el destino soteriológico individual, pues efectivamente la doctrina calvinista considera el éxito profesional como un signo externo que «permite al creyente *asegurarse* de un estado de gracia

de la peculiaridad de esta determinada cultura reclama validez universal y, por tanto, vinculante para todo “hombre civilizado” (*Kultur Mensch*)». Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 226.

⁷⁴⁷ Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Op. Cit.

radicalmente incierto»⁷⁴⁸. Los imperativos de la economía capitalista no podían ser compatibles con la forma de vida típicamente católica de una fraternidad universal y un apartamiento virtuoso de los bienes materiales, sino tan sólo con esa paradójica ética de la profesión y la ascesis intramundana que entendía al ser humano como instrumento de Dios. Ahora bien, aunque efectivamente esta ética protestante había puesto en marcha el sistema capitalista, con el avance de las estructuras capitalistas y con la racionalización científica ella misma tuvo que ser progresivamente destruida. Una vez ha triunfado, al sistema capitalista se le hacen funcionalmente irrelevantes las aportaciones motivacionales de la ética protestante.

Si la racionalidad instrumental-cognitiva quedó institucionalizada en la producción científica, al mismo tiempo que los subsistemas sociales económico y político se desarrollaron a la luz de sus criterios, la racionalidad práctico-estética se institucionalizó en la esfera social de producción y recepción del arte. La racionalidad práctico-moral que originalmente surgió con la ética religiosa de la fraternidad se vio sin embargo incapacitada para encontrar asidero en «instituciones que le permitieran reproducirse culturalmente de forma estable», fenómeno en el cual reposa la tesis pesimista de Max Weber según la cual la contrapartida negativa de la racionalización fue esa experiencia de *falta de sentido* y *falta de libertad* recogida metafóricamente en la conocida idea de la “jaula de hierro” de la Modernidad. Ahora bien, esta lectura sólo es plausible en tanto no se toma en consideración, como le ocurre a Weber, «una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de quedar a la altura de la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, una ética comunicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo, tuvo en las religiones de redención».

En la tesis de que el universalismo de la conciencia moral «sólo puede sobrevivir en contextos religiosos» encuentra Habermas un error estructural de la teoría weberiana. Como no es difícil de prever a la luz de los estudios sobre el discurso práctico, Habermas considera que la conciencia moral alcanza el nivel postconvencional de desarrollo sin necesidad de respaldo religioso alguno, justamente en la tradición de las éticas formalistas de cuño kantiano que desembocan en la ética discursiva. Sobre este error, Weber no pudo apresar correctamente el carácter autocontradictorio del proceso de modernización, pues sólo tenía ante la conciencia un patrón específico, pero en realidad no exclusivo, de racionalización, a saber, aquel que refiere a la racionalidad instrumental-cognitiva. Partiendo de la forma en que *de hecho* se institucionalizó la acción racional con arreglo a fines bajo condiciones capitalistas, Weber redujo la racionalización social a esta forma particular de institucionalización, no valorando sin embargo la *validez* –o *invalidéz*– de ese proceso «sobre el trasfondo de aquello que *estructuralmente* hubiera sido *posible*»⁷⁴⁹. Sólo en este gesto la apropiación habermasiana de Weber se enmarca en la tradición de la Teoría Crítica.

Aunque Habermas puede compartir con Weber la tesis según la cual la decentración moderna del mundo, y por tanto la escisión de la razón en los elementos de

⁷⁴⁸ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 266.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, 276.

“lo verdadero”, “lo bueno” y “lo bello”, tuvo como consecuencia la pérdida de una unidad sustancial donadora de sentido, a su juicio de ello no puede derivarse la tesis del politeísmo ético y la irreconciliabilidad de pretensiones de validez particulares. Dado que Habermas descubre la unidad de la razón precisamente en el «plano formal que representa la comprobación o desempeño argumentativo de pretensiones de validez», la diferenciación de esferas de valor institucionalizadas en la forma “ciencia”, “derecho/moral” y “arte” no se le presenta bajo la pesimista forma de un «conflicto entre órdenes de la vida irreconciliables». Al contrario que Weber, no cognitivista en el terreno de lo moral y positivista en el terreno jurídico⁷⁵⁰, Habermas cree necesario entender los sistemas jurídicos y morales de la Modernidad como el producto de una racionalización que ya nada tiene que ver con la acción racional con arreglo a fines. Con el derecho moderno, con la pérdida de fundamentación tradicional del sistema jurídico, aparece por vez primera la problemática de una fundamentación postradicional del derecho en su conjunto, que la tradición iusnaturalista abordó programáticamente remontándose a la fecunda idea de un pacto social originario entre los afectados.

Sobre la base de esta crítica a la teoría weberiana de la racionalización, Habermas puede proceder, en el tercer paso argumentativo de este primer libro, a sistematizar por vez primera la idea de una teoría de la sociedad como teoría de la comunicación o pragmática universal. Para que semejante tentativa tenga sentido, lo primero que tiene que explicarse es en qué sentido las acciones o actos de habla comunicativos cumplen la función de «coordinar la acción *contribuyendo así a la estructuración de las interacciones*». Justamente el concepto “mundo de la vida”, como trasfondo de certezas aporreadas sobre el que opera ya siempre la acción comunicativa, es el que asegura la «conexión de la teoría de la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad».

En una lectura “no oficial” del programa weberiano, que incluyera no sólo la acción racional con arreglo a fines –dividida a su vez en acción instrumental y acción estratégica–, sino también la acción comunicativa, las acciones sociales podrían distinguirse en función del medio a través del cual se coordinan: a través de tramas de intereses o a través de acuerdos (*Einverständnis*)⁷⁵¹. Los procesos de racionalización operarían asimismo en ambos espectros. En la acción comunicativa, o acción orientada al entendimiento (*verständigungsorientiert*), los actores no se mueven primariamente por la búsqueda del propio éxito, sino que más bien «persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación»⁷⁵². Los presupuestos universales que subyacen a esta búsqueda de consenso, así como los mecanismos a

⁷⁵⁰ Igual que posteriormente para Carl Schmitt y Niklas Luhmann, para Weber la legitimidad del derecho descansa en la fe en la legalidad del procedimiento que engendra normas estatuidas positivamente.

⁷⁵¹ En el marco de esta diferenciación, Habermas redefine la categoría de “comunicación sistemática distorsionada” como el «resultado [patológico] de una confusión entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento». Se trata de situaciones en que la acción estratégica aparece consiente o inconscientemente disfrazada de acción comunicativa. El primer caso constituye una manipulación intencionada; el segundo, un autoengaño.

⁷⁵² *Ibidem*, 331.

través de los cuales pueden desempeñarse pretensiones de validez puestas hipotéticamente en cuestión, son el objeto de estudio de la pragmática universal, que nosotros estudiamos en el subcapítulo anterior.

Este programa de teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal o pragmática universal sólo puede quedar conectado con los objetivos de la teoría de la sociedad, y más en concreto con los objetivos de una teoría de la racionalización social no reducida a los procesos de institucionalización de la acción racional con arreglo a fines (Weber), haciendo explícita la relación entre estas formas de interacción simbólicamente mediada y el mundo de la vida, como uno de los elementos estructurales que trata de explicar la sociología. Habermas define el concepto “mundo de la vida” o saber de fondo en que opera la acción comunicativa de acuerdo con los siguientes tres rasgos: se trata de un saber *implícito* que no puede explicitarse en un número finito de proposiciones; se trata de un saber estructurado de forma *holística*; y se trata de un saber *indisponible*, en el sentido de que su cuestionamiento no puede acontecer a voluntad de los agentes, sino únicamente como consecuencia de un desacuerdo intersubjetivo o interrupción de la acción comunicativa cotidiana.

Sólo cuando nos volvemos sobre este horizonte contextualizador que es el mundo de la vida, desde y a partir del cual los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo, se transforma el campo visual de suerte que se vuelven visibles los puntos de conexión entre teoría de la acción y teoría de la sociedad: el concepto de sociedad ha de conectarse con un concepto de mundo de la vida complementario del de acción comunicativa. Pues es entonces cuando la acción comunicativa cobra interés precisamente como principio de “socialización” a la vez que los procesos de racionalización social cobran una significación distinta⁷⁵³.

Llegados a este punto Habermas puede dar respuesta, en el cuarto y último paso de su argumentación, al reto planteado al comienzo: el de ofrecer una nueva fundamentación normativa de la Teoría Crítica capaz de superar las aporías a que se había visto conducida la primera generación de la Escuela de Frankfurt. De una forma muy consecuente, Habermas acude en este momento a la apropiación marxista-occidental del diagnóstico crítico contenido en la teoría weberiana de la racionalización –tesis de pérdida de sentido y libertad–. En semejante apropiación, que va del Lukács de *Historia y conciencia de clase* al Marcuse de *El hombre unidimensional* pasando por *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, el proceso de racionalización opera fundamentalmente como un proceso de cosificación de relaciones sociales. Puesto que fue el marxismo occidental quien puso sobre la mesa, en la combinación entre Marx y Weber, el problema de un concepto de racionalidad reducido en términos instrumentales, es a ella a quien debe recurrir Habermas. Pero tan sólo para mostrar cómo también ella terminó por fracasar en su tarea, pues con la autocrítica de la razón ilustrada la Teoría Crítica no pudo sino caer en la contradicción de una *crítica de la razón* impotente para dar cuenta de sus propios fundamentos normativos *en tanto crítica racional*. La crítica habermasiana al planteamiento de Adorno y Horkheimer había sido

⁷⁵³ *Ibidem*, 387.

analizada previamente, cuando tratábamos de apresar el significado del giro lingüístico en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Retomaremos ahora por tanto únicamente aquellas ideas que resulten imprescindibles para proseguir con la reconstrucción del segundo libro de *Teoría de la acción comunicativa*.

A pesar de los claros paralelismos entre el programa de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cuarenta y las tesis weberianas sobre el proceso de desencantamiento del mundo y la pérdida de sentido y libertad, Adorno y Horkheimer no bebieron directamente de la fuente weberiana, sino más bien de la interpretación lukácsiana de la racionalización capitalista como cosificación de relaciones comunicativas: «el carácter global de la racionalización social, que Weber diagnostica, Lukács lo entiende como una confirmación de la hipótesis de que la forma mercancía se impone como forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista»⁷⁵⁴. Aunque las tesis de Horkheimer y Adorno en torno al “ocaso del individuo” y el “mundo administrado” no hacen sino reeditar la metáfora weberiana de la “jaula de hierro”, Habermas muestra cómo en Adorno y Horkheimer la pérdida de libertad no significa la inevitable instauración de la racionalidad con arreglo a fines a espaldas de la racionalidad con arreglo a valores, sino más bien el control –susceptible por cierto de ser criticado y combatido– del comportamiento individual por medio de las «instancias planificadoras de las organizaciones sociales». O, dicho de otra forma, a Adorno y Horkheimer les interesa analizar el proceso de disolución de la subjetividad ante los mecanismos de regulación sistémica, que conceptúan en términos de un triunfo de la razón instrumental. Aunque ambos recogen la herencia de Lukács al apropiarse la teoría weberiana de la racionalización bajo los parámetros marxistas de la reificación (*Versachlichung*), lo cierto es que no sucumben a su tentativa histórico-objetivista, en el sentido de que la *Dialéctica de la Ilustración*, desengañada ya de las promesas revolucionarias, no contiene una definición del proletariado como agente metafísicamente compelido a la revolución por esa necesidad histórica que Lukács había sustentado especulativamente en la Lógica hegeliana. La teoría del fascismo y la teoría de la cultura de masas no aparecen por tanto como teoría de la revolución *segura*, sino sencillamente como teoría de la revolución *fallida*.

El pesimista diagnóstico de Adorno y Horkheimer se vio enfrentado a la dificultad de hallar un criterio normativo desde el cual explicar críticamente el triunfo de lo que Horkheimer llamaba “razón subjetiva”; esta dificultad sólo pretendió ser compensada, aunque no resuelta, a través de una apelación a la “mimesis” como trato no dominador con la naturaleza. La crítica de la razón instrumental terminaba en una aporía que obligaba a renunciar a las propias pretensiones de la primera Teoría Crítica: «la filosofía, al abandonar el frente del pensamiento discursivo y convertirse en “anamnesis de la naturaleza”, tiene que pagar la fuerza despertadora que posee ese ejercicio con el abandono de la meta propia del saber teórico, y, con ello, de aquel “materialismo interdisciplinar” bajo cuya bandera se presentó la Teoría Crítica»⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, 411.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, 439.

Como sabemos, es precisamente este fatal gesto de la Teoría Crítica el que Habermas quiere subvertir, a fin de recuperar las pretensiones críticas de la primera Escuela de Frankfurt sustituyendo el agotado paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma de la comunicación. La crítica de la razón instrumental no puede explicar el significado de la «instrumentalización de las relaciones sociales» desde el punto de vista de la «vida violentada y deformada», pues efectivamente no dispone de un trasfondo normativo a contraluz del cual esta forma de vida pueda ser diagnosticada como *efectivamente deformada*: «la crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una conceptualización lo suficientemente dúctil para referirse a la integridad de aquello que dice destruido por la razón instrumental»⁷⁵⁶. Aquello que Adorno y Horkheimer sólo pueden mencionar metafóricamente, la relación mimética, ha de ser explicado a juicio de Habermas en los términos de una intersubjetividad no violentada y mediada por el entendimiento. Bajo este nuevo paradigma, que abandona la primacía de la racionalidad teleológica en favor de la razón comunicativa, el proceso de modernización como racionalización puede ser reconstruido en términos ciertamente diferentes de los empleados tanto por Weber como por Adorno y Horkheimer en su lectura marxista de Weber. En este marco, la reproducción de la vida social no sólo depende de una apropiación técnica de la naturaleza vehiculada por la racionalidad cognitivo-instrumental, ni tampoco únicamente del enfrentamiento cognitivo-estratégico entre sujetos que se mueven por su propio interés, sino también de las condiciones de un consenso posible.

Con esta tesis, Habermas *inmanentiza*, por así decirlo, la perspectiva de reconciliación propia de la Teoría Crítica, en el sentido de que ella queda ahora basada en las condiciones mismas de la socialización comunicativa de los individuos. Sólo sobre este concepto comunicativo de emancipación Habermas puede, por fin, dar la primera definición provisional del proceso patológico de racionalización que la Teoría Crítica necesariamente debe diagnosticar: el proceso emancipatorio entendido como despliegue de una situación progresivamente más dependiente de las condiciones de un entendimiento comunicativo encuentra su límite en los «imperativos de la autoconservación del sistema». Sirviéndose para ello, como aún veremos, de las aportaciones de la teoría de sistemas de Parsons y de la tesis de la colonización interna de Marx, Habermas puede releer la problemática de la cosificación no ya como una absolutización de la razón instrumental, camino que efectivamente habían seguido Adorno y Horkheimer, sino como el proceso de colonización del mundo de la vida por parte de la razón funcionalista propia de los subsistemas económico y político.

Sustentado ya en el nuevo paradigma de la comunicación, el punto de referencia de la racionalización social se le aparece a Habermas, a diferencia de Weber, como un proceso en el que queda desplegado el «potencial de racionalidad contenido en la base de validez del habla (*Geltungsbasis der Rede*)». La racionalización de las acciones sociales significa el proceso a través del cual su coordinación depende de un acuerdo

⁷⁵⁶ *Ibidem*, 444.

racionalmente motivado «en el que se pronuncian sólo, y todos, los participantes». El mundo de la vida queda entonces racionalizado tan pronto como «permite interacciones que no vienen reguladas por un consenso normativamente adscrito, sino por un consenso comunicativamente alcanzado»: «en el mundo de la vida racionalizado, la necesidad de entendimiento queda cada vez menos cubierta por un acervo de interpretaciones refrendadas por la tradición y, por lo mismo, inmunes a la crítica»⁷⁵⁷. Es sobre este trasfondo racionalizado sobre el que emergen a su vez subsistemas de acción racional con arreglo a fines –economía capitalista y administración estatal–, cuya coordinación se desconecta después de los procesos de entendimiento para depender de medios de coordinación no lingüísticos, es decir, del dinero y el poder. El carácter contradictorio del proceso de racionalización moderno, que había sido diagnosticado lo mismo por Marx que por Max Weber y el marxismo occidental, puede ser apresado por vez primera en la célebre tesis de la colonización: «la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, en determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida»⁷⁵⁸.

Pero para que este diagnóstico tenga sentido, Habermas tiene que desarrollar primero, de forma más completa, tanto el significado del concepto “racionalización comunicativa” del mundo de la vida, como el significado de una teoría de la sociedad que se compone de los elementos “sistema” y “mundo de la vida”. He aquí, pues, las tareas del segundo libro de *Teoría de la acción comunicativa*.

4.2.2. Teoría de sistemas y crítica de la razón funcionalista

Aunque son muchas las conquistas teóricas alcanzadas en la primera parte de *Teoría de la acción comunicativa*, sólo en la segunda parte Habermas puede fundamentar normativamente su Teoría Crítica de la sociedad en términos de una teoría de la comunicación. Para semejante tarea el autor debe ofrecer en primer lugar una explicación convincente del fenómeno que ha llamado “racionalización del mundo de la vida”, para lo cual recurre a la idea, contenida en la sociología de la religión de Durkheim, de una progresiva “lingüistización de lo sacro”. Una vez hecho esto, y tras desarrollar en segundo lugar el concepto de “mundo de la vida” en oposición al concepto de “sistema”, Habermas podrá conectar, en un tercer paso argumentativo, los conceptos de teoría de la acción analizados hasta aquí con las nociones básicas de la teoría de sistemas, para lo cual recurrirá a la obra de Talcott Parsons. En el cuarto y último estadio de su argumentación, Habermas comprobará empíricamente su tesis de la colonización interna, ahora ya sustentada en la teoría de sistemas, con las evidencias de una progresiva juridificación de relaciones sociales.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, 390.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, 393. El propio Habermas reconoce que la “tesis de la colonización” tiene su origen en la crítica que Marx formuló en términos de una dialéctica entre trabajo muerto y trabajo vivo, es decir, de una destrucción, por parte del capital, del mundo de la vida de los productores que generan capital.

Para definir los conceptos de “acción comunicativa” y “racionalización del mundo de la vida” Habermas recurre en primer lugar a la teoría de la acción y a la psicología social de George Herbert Mead⁷⁵⁹. El objeto de la investigación de Mead es la estructura de la interacción mediada simbólicamente, como desarrollo último de un proceso de interacción que arranca con la interacción mediada por gestos. La forma en que Habermas se apropia de las tesis de Mead puede resumirse como sigue: cuando un determinado sujeto (ego) aprende a interpretar sus propios gestos de forma idéntica a como lo hace el sujeto al cual van dirigidos (alter), la realización del gesto va acompañada de la expectativa de significar algo para “alter”. Al hacer esto, “alter” ya no se le aparece a “ego” como un objeto natural sobre el que influir estratégicamente, sino como un objeto social u oyente que interpreta su comportamiento, y al cual dirige un determinado ademán con la intención de coordinar con él sus acciones. Si, en un paso adicional, “ego” queda decepcionado ante las reacciones inesperadas de “alter”, entonces el proceso aparece como una comunicación frustrada. Sólo tras este paso se desarrollan reglas de uso de los símbolos, y sólo así empiezan a formarse «convenciones semánticas y símbolos utilizables con significado idéntico»⁷⁶⁰.

Pero en el modelo de Mead las funciones del lenguaje no se agotan en este entendimiento sobre significados o *transmisión del saber cultural*, sino que alcanzan también a los procesos de *integración social* y *socialización*, donde la acción mediada por símbolos da lugar a la acción mediada por normas. Basándose en esta idea, Habermas propone distinguir entre «lenguaje como medio en que tiene lugar el entendimiento» y «lenguaje como medio en que tienen lugar la coordinación de la acción y la socialización de los individuos»⁷⁶¹. Para explicar los procesos de integración social y socialización —o constitución ontogenética de la identidad—, Mead recurre al modelo de la adopción de expectativas de comportamiento del resto de sujetos. La socialización y la integración social, que acontecen por medio de actos de entendimiento lingüístico, no dan como resultado una adquisición de saber cultural, sino «estructuras simbólicas del sí-mismo y de la sociedad», es decir, competencias de la personalidad e identidades colectivas. En la tesis de Mead sobre la coordinación de las acciones regidas por normas juega un papel fundamental la idea de «adquisición de rol social». Esta adquisición aparece como resultado de la capacidad que tiene el sujeto para adoptar frente a sí mismo la actitud de otro sujeto, primero de un sujeto particular, y progresivamente de un “otro generalizado” (*generalized other*)⁷⁶². Mead explica convincentemente el proceso de socialización haciéndolo coincidir con un proceso de individuación: la creación de una identidad individual transcurre por los cauces

⁷⁵⁹ Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad. Op. Cit.*

⁷⁶⁰ Como sabemos, Habermas recurre al segundo Wittgenstein para explicar las ideas de “identidad de significado” y “seguimiento de reglas”

⁷⁶¹ En la lectura de Habermas, las acciones de “ego” sólo pueden quedar comunicativamente coordinadas con las acciones de “alter” si las pretensiones de validez contenidas en las ofertas que hace “ego” en forma de actos de habla son aceptadas por “alter”. En la medida en que los hablantes vinculen sus actos de habla a pretensiones de validez, «parten de la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado y de poder coordinar sobre tal base sus acciones». El lenguaje aparece aquí dotado de la fuerza de «vincular la voluntad de actores capaces de responder de sus actos».

⁷⁶² Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad. Op. Cit.*

intersubjetivos de un progresivo reconocimiento⁷⁶³. Para lo que toca al proceso de integración social, al adoptar la actitud de ese “otro generalizado” el sujeto adopta en realidad la actitud de las instituciones normativas de la comunidad en que vive. La validez de una norma significa, para un adulto socializado, el hecho de que pueda *con derecho* ser reclamada desde la «atalaya del otro generalizado», es decir, de que sea susceptible de una aceptación universal. Con algunas reservas, relativas al papel que otorga Mead a la figura de la interiorización de sanciones, Habermas asume este modelo explicativo, que se encuentra sin duda a la base de su “situación ideal de habla”.

Ahora bien, aunque la teoría de Habermas debe mucho al modelo de Mead, lo cierto es que no fue Mead, sino Durkheim, quien desarrolló desde un punto de vista filogenético las categorías del entendimiento lingüístico como fuente de legitimidad de las normas sociales. En efecto, a juicio de Habermas en los análisis ontogenéticos de Mead se echa en falta la perspectiva filogenética complementaria, es decir, el estudio sobre la aparición filogenética del “otro generalizado” o “conciencia colectiva”. En su obra de 1912 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim logra sacar a la luz las “raíces sacras” de la autoridad moral de las normas; es decir, logra conectar el carácter obligatorio con que se presentan las normas sociales con su origen sagrado⁷⁶⁴. El ámbito de estudio de Durkheim no son las reglas del derecho positivo, sino aquellas normas prejurídicas que pretenden valer no en virtud de la sanción que traen aparejada, sino de la autoridad moral que les es intrínseca. Habermas reconstruye las tesis de Durkheim sobre la semejanza entre la validez de las reglas morales y el «aura de lo santo» en el siguiente sentido: lo mismo en las acciones rituales en que participa el creyente que en la actitud ante la autoridad de la norma moral, el sujeto se entrega a un poder impersonal aun cuando éste contravenga sus intereses egocéntricos y sea extraño a la idea de “sanción externa”. De esta analogía Durkheim extrae la conclusión de que la moral posee una base sacra, es decir, que la fuerza vinculante de las reglas morales, lo que explica los sentimientos de autoobligación y culpa, proviene de la esfera de lo santo⁷⁶⁵. Si esto es así, Durkheim tiene que explicar a su vez el origen de esa esfera sagrada que actúa como fuente de la autoridad moral. Para ello describe la religión como expresión de una conciencia colectiva, siendo las prácticas rituales las encargadas de asegurar y actualizar constantemente esa conciencia al modo de un consenso normativo simbólicamente, aunque aún no lingüísticamente, mediado.

Ya sea en el ámbito ontogenético o en el filogenético, la evolución identitaria y sociocultural es caracterizada por Mead y Durkheim en los términos de una progresiva

⁷⁶³ No es de extrañar que Axel Honneth haya recurrido precisamente a Mead para construir una versión postmetafísica de la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento.

⁷⁶⁴ Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, 2003.

⁷⁶⁵ Estas discusiones están hoy copadas en el ámbito de la teoría moral por los enfoques naturalistas. Con el avance de las neurociencias, las posiciones universalistas basadas en marcos filosóficos han de esforzarse por no quedar engullidas por los enfoques “neuroéticos” reduccionistas. Una interesante discusión actual sobre esta problemática se encuentra en el número monográfico de la revista *Pensamiento* titulado “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”, y coordinado por Jesús Conill. *Pensamiento*, 72 (273), 2016.

“lingüistización de lo sacro”⁷⁶⁶. Sirviéndose de los análisis de ambos autores, Habermas pretende apuntalar su antigua teoría de la evolución social en lo que toca al proceso de racionalización práctica. En esta lectura, las funciones de integración social y socialización, cumplidas originariamente por las prácticas rituales, van pasando progresivamente a la acción comunicativa, y la autoridad de lo santo «va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso en cada caso fundado»:

Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro. El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por *vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado* por el rito; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la *fuerza fascinante* de lo santo se sublima a la vez que se cotidianiza al convertirse en la fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

El acuerdo moral de base sagrada quedó sustituido en la Modernidad por un acuerdo moral cuya fuerza vinculante no proviene de otro lugar que de la universalidad de intereses: «la evolución de los Estados modernos se caracteriza porque éstos, abandonando los fundamentos sacros de la legitimación, pasan a asentarse sobre la base de una voluntad general formada comunicativamente»⁷⁶⁷. En esta lectura de Durkheim, la unidad del colectivo garantizada antes ritualmente se convierte en unidad de una comunidad de comunicación como consenso discursivamente alcanzado. El consenso vinculante de la Modernidad es el resultado una “lingüistización” (*Versprachlichung*) o “fluidificación comunicativa” del consenso religioso originario.

La racionalidad comunicativa, he aquí la tesis clave del modelo de Habermas, cumple la función de una racionalización de los mundos de la vida. Como veremos más adelante, en esta racionalización los componentes estructurales del mundo de la vida se separan: cultura, sociedad y personalidad. La *cultura* se divide a su vez en tres esferas de valor –ciencia, arte, moral–, que se reproducen ya no por el saber sacro, sino por un entendimiento basado en razones y delimitado según las diferentes pretensiones de validez; en la *sociedad* se diferencian moralidad y legalidad, quedando ambas universalizadas; y en la esfera de la *personalidad* emerge la idea del individualismo y la autonomía para guiar la propia acción de acuerdo a razones. La racionalización del mundo de la vida implica por tanto al mismo tiempo una reproducción cultural o reproducción de los saberes –ciencia, moral y arte–, una integración social o configuración de identidades colectivas solidarias, y una socialización o configuración de identidades individuales, que implica un doble proceso de universalización y particularización⁷⁶⁸. En el proceso de racionalización del mundo de la vida estas tres funciones son desconectadas de ese consenso reproducido sólo mediante el rito y la tradición, para pasar a depender de la práctica comunicativa cotidiana. Aquí el consenso

⁷⁶⁶ Para una crítica de esta lectura sobre el significado de “lo sacro” véase Wellmer, A. *Ética y diálogo*. *Op. Cit.*, 160-190.

⁷⁶⁷ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 553.

⁷⁶⁸ La teoría de la socialización había sido ya previamente desarrollada por Habermas en su reconstrucción del materialismo histórico. Para un estudio de la relación entre teoría de la comunicación y teoría de la socialización véase McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. *Op. Cit.*, 385-413.

normativo tiene que basarse en la capacidad que tienen todos los participantes de la comunidad de comunicación para aceptar o rechazar pretensiones de validez.

La estructura racional de estas tendencias a la lingüistización se pone de manifiesto en que la prosecución de tradiciones [cultura], la estructura y contenido de los órdenes legítimos [sociedad] y la continuidad en la biografía de las personas particulares [personalidad] se hacen cada vez más dependientes de actitudes que, en caso de ser problematizadas, obligan a tomar postura con un *sí* o con un *no* frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Como no es difícil de ver, en este punto hemos tocado directamente la cuestión de los criterios normativos de la nueva Teoría Crítica. Aunque ello será objeto del análisis más adelante, por el momento debemos indicar la “modestia” con que opera Habermas en este lugar. La proyección utópica de una “comunidad ideal de comunicación”, de un mundo de la vida rigurosamente sometido a la coacción sin coacciones del mejor argumento, no puede constituir la base de una nueva filosofía de la historia, sino que a lo sumo «puede servirnos como un trasfondo sobre el que situar a las sociedades modernas que conocemos, a fin de conseguir que resalten con mayor viveza los difusos contornos de algunas de sus tendencias evolutivas»⁷⁶⁹.

Pero vamos a dejar por el momento de lado esta cuestión, a fin de analizar el segundo estadio de la argumentación. Hasta el momento los estudios de Habermas, tanto en lo que refiere a la lectura de la teoría weberiana de la racionalización, como en lo que refiere a la apropiación de las tesis de Mead y Durkheim sobre la lingüistización de lo sacro, se han movido en el terreno de lo que Habermas ha llamado –aunque por cierto no explicado aún sistemáticamente– “mundo de la vida”. Ello podría dar la falsa impresión de que la teoría habermasiana de la sociedad se agota en el análisis de las estructuras y formas de racionalización del mundo de la vida, como ocurre efectivamente en las teorías de Durkheim y Mead. El hecho de que esto no es así, sino que más bien el mundo de la vida constituye tan sólo uno de los dos elementos estructurales de la teoría de la sociedad de Habermas, se observa por vez primera en la crítica formulada contra el “idealismo” de la teoría de la sociedad de Mead:

Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político; sólo atiende a la lógica y no a la dinámica de la evolución social. [...] La racionalización del mundo de la vida, en la que el interés de Mead se centra, sólo se hace visible en todo su alcance cuando se la sitúa en el contexto de una historia sistémica, contexto que sólo puede resultar accesible a un análisis funcionalista⁷⁷⁰.

El párrafo anterior resulta de la mayor importancia, por cuanto en él quedan contenidas de forma más o menos explícita las dos hipótesis que guiarán el resto de la investigación: en primer lugar, que la sociedad ha de ser comprendida como un conjunto compuesto por las esferas “sistema” y “mundo de la vida”; en segundo lugar, que los estudios sobre las estructuras y procesos de racionalización de cada una de estas esferas han de ser ofrecidos desde dos metodologías diferentes: desde la óptica de la teoría de la

⁷⁶⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 584.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, 588.

acción, para el caso del mundo de la vida; y desde la óptica de la teoría funcionalista de sistemas, para el caso del sistema. Sólo desde esta doble aproximación al concepto complejo de sociedad Habermas podrá ofrecer, al final de la obra, un renovado análisis de los procesos de cosificación contenidos en la Modernidad, procesos cuyo diagnóstico había comenzado con la tesis de la colonización del capital formuladas por Marx, había continuado con el diagnóstico de Durkheim sobre la contradicción entre integración sistémica e integración social y la teoría weberiana de la racionalización como pérdida de sentido y libertad, y había llegado hasta las formulaciones del marxismo occidental.

Aunque en nuestros estudios anteriores ha ido apareciendo de forma más o menos explícita la fundamental noción de “mundo de la vida”, lo cierto es que hasta este momento Habermas no ofrece una explicación sistemática de ella. Si recordamos, Habermas había diferenciado tres relaciones pragmáticas que un sujeto, al actuar comunicativamente, podía entablar con el mundo: podía relacionarse con un mundo objetivo elevando pretensiones de verdad, con un mundo social elevando pretensiones de corrección normativa y con un mundo subjetivo elevando pretensiones de veracidad expresiva. La acción comunicativa consistía en este sentido en un proceso cooperativo de interpretación en el que al menos dos sujetos se ponían de acuerdo sobre una situación devenida problemática relativa al mundo objetivo, social o subjetivo, si bien en esa cooperación todos los sujetos del mundo de la vida se referían ya siempre implícitamente a los tres conceptos formales de mundo simultáneamente. Estos tres conceptos de mundo actuaban por tanto al modo de un «marco de interpretación dentro del cual [los sujetos] elaboran las definiciones comunes». Este marco común sobre el que se tematizan y problematizan pretensiones de validez y se procede a interpretaciones nuevas de la situación *es* el mundo de la vida. Cuando un fragmento de ese «depósito de autoevidencias» culturales que constituye el mundo de la vida queda tematizado por uno de los participantes, pierde su ingenua e incuestionada solidez para devenir un hecho, una norma o una vivencia cuya validez, que ha sido puesta temporalmente entre paréntesis, sólo puede serle devuelta mediante la obtención de un nuevo acuerdo. Pero los sujetos no pueden sencillamente “salirse” de su mundo de la vida, pues éste constituye para ellos precisamente el horizonte de saber del que han de nutrirse para emprender nuevas interpretaciones de la situación⁷⁷¹:

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus elocuciones o manifestaciones concuerdan con el mundo; y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. [...] Hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo⁷⁷².

⁷⁷¹ Habermas emplea la noción de “horizonte” en un sentido diferente al que le da la tradición hermenéutica y comunitarista. El “horizonte” no es el lugar irrebalsable sobre el cual toda cosa adquiere su significación, como parece querer Charles Taylor, sino un acervo de recursos interpretativos que permiten el cuestionamiento de sí mismo. Véase Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

⁷⁷² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 605.

De la tesis anterior se desprende que únicamente en el mundo de la vida moderno, en el que se ha producido la decentración del concepto de mundo, la tradición cultural en su conjunto puede ser susceptible de tematización mediante la acción comunicativa; es decir, que *cualquier* fragmento, ya pertenezca al ámbito cognitivo, normativo o subjetivo, puede ser problematizado por los participantes.

Esta definición podría hacer creer que Habermas reduce en términos culturalistas el ámbito del mundo de la vida. Aunque Habermas comparte los rasgos atribuidos al mundo de la vida por parte de la teoría fenomenológica de la sociedad iniciada con Husserl y continuada con Alfred Schütz y Luckmann, su análisis da ciertamente un paso más allá del marco culturalista. Sobre el trasfondo del mundo de la vida se ponen en cuestión evidencias apoblematizadas que ciertamente pertenecen a la esfera de la cultura; sin embargo, ese trasfondo no está a su vez constituido únicamente por certezas *culturales*. En el modelo de Habermas, más bien al contrario, el mundo de la vida está compuesto por tres elementos estructurales: la cultura, la sociedad y la personalidad. El trasfondo de evidencias apoblematizadas en que en realidad consiste no se compone sólo de certezas culturales –relativas a su vez a la ciencia, la moral y el arte–, sino también de recursos pertenecientes al ámbito de la sociedad –prácticas socialmente arraigadas, solidaridades acreditadas– y la personalidad –habilidades y competencias individuales–. En este marco, Habermas define la cultura como el «acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo»; la sociedad como aquellas «ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad», y la personalidad como las «competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su identidad»⁷⁷³. La reproducción simbólica del mundo de la vida, que en esta versión ampliada no sólo remite a la cultura, sino también a la sociedad y la personalidad, se realiza a través de las interacciones de la práctica comunicativa.

Dado que son tres sus elementos estructurales, la reproducción simbólica del mundo de la vida queda dividida a su vez en tres procesos que corren en paralelo: la reproducción cultural, que tiene por objeto asegurar la continuidad de la tradición como acervo de saber alcanzando mediante definiciones consensuadas de las situaciones del mundo objetivo, social y subjetivo, y cuyas crisis se manifiestan en forma de pérdida de sentido y falta de legitimación y orientación –aquí la acción comunicativa adopta la función del entendimiento–; la integración social, que intenta conectar las situaciones nuevas presentadas en el ámbito de lo social con la identidad ya conformada de sus grupos, evitando así las crisis de anomia y asegurando las solidaridades –aquí la acción comunicativa adopta la función de la coordinación de la acción–; y la socialización, que se cuida de armonizar las identidades individuales con las formas de vida colectivas, previniendo en este sentido las crisis psicopatológicas. Sobre esta sistematización, ahora completa, de los elementos estructurales del mundo de la vida, la racionalización como

⁷⁷³ *Ibidem*, 619.

lingüística de lo sacro, es decir, como desconexión de los consensos normativos de contextos heredados de la tradición y sometimiento a las «condiciones de un entendimiento racionalmente motivado», apuntan en tres direcciones diferentes.

Solamente ahora Habermas puede plantear por vez primera el *otro* elemento constituyente de la sociedad, cuya racionalización ya nada tiene que ver con la reproducción simbólica realizada a través de la acción comunicativa. Frente al idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva, es decir, esa sociología que aborda la sociedad y sus contradicciones únicamente desde la perspectiva del *participante* en el *mundo de la vida*, Habermas hace valer aquí los réditos teóricos de un enfoque que opera desde la perspectiva del *observador* de un *sistema*. Entendiendo la sociedad a la vez como sistema y como mundo de la vida, Habermas podrá distinguir, como aún veremos, entre los procesos de reproducción simbólica, realizados mediante la acción comunicativa; y los procesos de reproducción material, que se atienen a imperativos funcionales de supervivencia basados en la acción teleológica. Bajo esta luz las sociedades aparecen como «sistemas que tiene que cumplir las condiciones de conservaciones y mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida»; o, dicho de otra forma, como «contextos de acción *sistemáticamente estabilizados de grupos integrados socialmente*»⁷⁷⁴.

El proceso socioevolutivo, que en la teoría de la evolución social diseñada en los años setenta había diferenciado entre sociedades primitivas, tradicionales y modernas, puede ser explicado en este sentido como un proceso de progresiva desconexión entre sistema y mundo de la vida, proceso que culmina en la radical independencia de la acción comunicativa con que operan los subsistemas económicos y administrativos en la Modernidad. Las sociedades primitivas, en las que el principio de organización tiene su base en el sistema de parentesco, entrañaban algo así como una confusión entre las instituciones de integración social y las instituciones de integración sistémica: dada la importancia decisiva del sistema de roles basado en el parentesco, que aparece como una especie de “institución total”, incluso mecanismos sistémicos como el intercambio de productos entre distintos grupos aparecen ligados a las instituciones de integración social –como el matrimonio–. Ello sólo es posible mientras la práctica ritual consigue dar forma a la estructura social en su conjunto, manteniendo indiferenciados los tres elementos estructurales del mundo de la vida. Con la aparición de un centro de control político, típico de las sociedades tradicionales estatalmente organizadas, el poder se desconecta de las estructuras de parentesco y aparecen dos grupos claramente separados: los grupos de estatus dominante –funcionarios, nobles, militares, etc.– y la masa de población dominada: «los estamentos basados en el nacimiento se transforman así en estamentos basados en la posesión diferencial de riqueza, garantizados políticamente». Ahora bien, aunque ya en este momento aparecen mercados de bienes regidos a través del medio “dinero”, únicamente con la Modernidad se da una «desmembración de la economía respecto del orden estatal». Sólo aquí, cuando se ha transitado desde la sociedad de clases políticamente constituida a la sociedad de clases

⁷⁷⁴ *Ibidem*, 635 y 636.

económicamente constituida, aparecen diferenciados el mundo de la vida, el subsistema económico –regulado por el dinero– y el subsistema político –regulado por el poder–. A este nuevo nivel de diferenciación sistémica, cuyo rasgo más importante es el triunfo del sistema capitalista o transformación de los valores de uso en valores de cambio, le es inherente la institucionalización del trabajo asalariado, el surgimiento del Estado fiscal y la consolidación de la empresa capitalista.

Aunque en este momento se ven muy claramente las semejanzas estructurales entre el materialismo histórico y la teoría de la evolución social habermasiana, pues efectivamente también aquí «los impulsos para una diferenciación del sistema social proceden del ámbito de la reproducción material» –o dicho en términos marxistas: proceden de la “base”–, lo cierto es que cada nivel de diferenciación sistémica precisa a su vez quedar anclado institucionalmente en el mundo de la vida: «la diferenciación segmentaria queda institucionalizada en forma de relaciones de parentesco, la estratificación queda institucionalizada en forma de jerarquías, la organización estatal en formas de dominación política, y el primer medio de regulación sistémica (el dinero), en forma de relaciones entre personas jurídicas privadas»⁷⁷⁵. Al contrario que el materialismo histórico, Habermas otorga el primado evolutivo a la transformación institucional del mundo de la vida, por mucho que ella no pueda ocurrir sin los impulsos que recibe de los ámbitos sistémicos.

En este contexto adquiere todo su sentido el concepto de “ideología”. El orden político de dominación que surge con el tránsito a las sociedades tradicionales requiere naturalmente contar con una dosis de legitimación suficiente para sobrevivir. Esta legitimación, que no era precisa en una sociedad totalmente integrada por la institución del parentesco, sólo puede garantizarse a través de una «interpretación ilusiva de las sociedades de clase», es decir, mediante «imágenes religiosas del mundo que desempeñan funciones ideológicas». En las sociedades modernas, en las que la economía se independiza del Estado, el sistema de acción del trato económico aparece desconectado de las estructuras normativas del mundo de la vida, quedando institucionalizado exclusivamente en forma de derecho privado burgués: «el sistema del derecho privado positivado [...] sustituye a las normas de la acción orientada al entendimiento respaldadas por la tradición». Ahora bien, la positividad de la norma jurídica no la exime de sus exigencias de fundamentación: también el sistema jurídico moderno en su conjunto necesita ser anclado en instituciones básicas que lo legitimen, siendo ahora tales instituciones el Estado constitucional, los derechos fundamentales y el principio democrático de la soberanía popular, donde se encarna evidentemente una conciencia moral de tipo postconvencional.

El proceso de modernización, con la escisión entre mundo de la vida, subsistema político y subsistema económico, contiene dos tendencias contrapuestas: a la vez que consigue desligar la acción comunicativa de patrones heredados de la tradición, de suerte que la integración social pasa a depender de consensos alcanzados

⁷⁷⁵ *Ibidem*, 653.

lingüísticamente, se produce una escisión entre la forma de acción orientada al éxito y la forma de acción orientada al entendimiento:

Sólo cuando se diferencian contextos de acción estratégica puede la coordinación de la acción quedar asentada sobre medios de comunicación delingüístizados. Y así, mientras que la moral, ahora desinstitucionalizada e interiorizada, finalmente sólo liga ya la regulación de los conflictos de acción a la idea de un desempeño discursivo de pretensiones de validez normativas [...], el derecho coercitivo, vaciado de contenidos morales, impone un aplazamiento de la legitimación, que posibilita la regulación y control de la acción social a través de medios sistémicos⁷⁷⁶.

La diferencia entre los procesos de integración sistémica –donde los mecanismos para la preservación del sistema recurren a medios como el dinero y el poder– e integración social –que recurre al entendimiento lingüístico para garantizar la cohesión social– es ahora muy evidente. “Dinero” y “poder” aparecen como “medios de regulación” o “control” (*Steuerungsmedien*) propios del sistema. Ante la aparición de conflictos, estos medios no apelan a un desempeño discursivo de pretensiones de validez, sino que directamente «desconectan la coordinación de la acción de la formación lingüística de consenso, neutralizándola frente a la alternativa de acuerdo o desacuerdo».

En la teoría de la evolución social que Habermas dibuja analizando las diversas formas de relación entre los elementos “mundo de la vida” y “sistema” se dejan ver ya, naturalmente, las conexiones con esa dialéctica de la Ilustración que la Escuela de Frankfurt había apresado sobre las categorías de Marx y Max Weber. Esa «incontenible ironía del proceso histórico universal de Ilustración» que Adorno y Horkheimer trataban de explicar con su tesis sobre el paralelismo entre el sometimiento de la naturaleza exterior y el progresivo sometimiento de la naturaleza interior, y cuyo origen primero tal vez se encuentre en la tesis marxiana de una socavación de los mundos de la vida tradicionales por parte del capital, queda aquí apresada en la siguiente fórmula: «la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos»⁷⁷⁷. Este mismo diagnóstico, aunque no el *carácter crítico* de que está impregnado en la tradición marxista, es el que formula la tradición del funcionalismo sistémico: «la teoría de sistemas trata la integración social y la integración sistémica como equivalentes funcionales, renunciando así al criterio de la racionalidad comunicativa. Y sin ese criterio, los aumentos de complejidad obtenidos *a costa* del mundo de la vida racionalizado no pueden ser ya identificados *como* tales costes»⁷⁷⁸. Poniéndose del lado de la Teoría Crítica, Habermas analiza este proceso desde el punto de vista de la crítica de las ideologías: «la no percepción subjetiva de las coacciones sistémicas que *instrumentalizan* la estructura comunicativa del mundo de la vida cobra el carácter de una ilusión, de una conciencia objetivamente falsa». El resultado de este proceso es a juicio de Habermas una «violencia estructural que, sin

⁷⁷⁶ *Ibidem*, 670.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, 639.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, 676.

hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento». La violencia estructural se ejerce entonces al modo de una restricción sistemática de la comunicación, justamente el concepto que el joven Habermas utilizaba para apresar las nuevas formas de ideología del capitalismo tardío. En la última de las etapas socioevolutivas, cuando ya se ha dado la escisión completa entre sistema y mundo de la vida, y dentro de éste entre los elementos “cultura”, “sociedad” y “personalidad”, la violencia con que los imperativos sistémicos sacuden el mundo de la vida ya no puede ser ideológicamente ocultada apelando a cosmovisiones metafísicas.

Finalmente, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en los que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustituto posible alguno; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la *mediatización* del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización* del mundo de la vida⁷⁷⁹.

Para que este diagnóstico, que no es sino la reformulación en términos de teoría de la comunicación del diagnóstico marxista-occidental de la cosificación (*Versachlichung*), tenga pleno sentido, Habermas tiene que aclarar primero los conceptos fundamentales de la teoría de sistemas. Para esta tarea, que constituye el tercer paso argumentativo, Habermas procede a una reconstrucción sistemática de la obra de Talcott Parsons. Como hemos visto, Habermas ha tratado de compatibilizar las aportaciones de la teoría de la acción y la teoría de sistemas en una comprensión dual de la sociedad. Mientras que en el mundo de la vida la integración social acontece por las vías de una coordinación comunicativa de las acciones de los agentes, en el sistema la integración sistémica, o proceso material dirigido a la conservación del sistema, acontece por medio de un «entrelazamiento funcional de consecuencias de la acción que [...] pueden sobrepasar el horizonte de orientación de los implicados». Aunque a juicio de Habermas también Parsons trató de aunar ambas estrategias metodológicas en su propuesta sociológica temprana⁷⁸⁰, lo cierto es que en el transcurso de su pensamiento abandonó el marco de la teoría normativa de la acción en favor de una teoría sistémica de la sociedad. Con este giro, Parsons se vio conducido al problema de no poder apresar críticamente «patrones de desarrollo patológicos», es decir, de no poder ofrecer criterios normativos desde los que discernir críticamente la racionalidad o irracionalidad de los procesos socioevolutivos.

En el marco funcionalista, el “sistema” queda definido como un «conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone». Apoyándose en el modelo biológico del organismo y su medio, el funcionalismo sostiene que los sistemas mantienen sus propios límites y organización interna reduciendo la complejidad de su entorno a través de imperativos funcionales. Aunque Parsons no agota el concepto de “sociedad” en este concepto de “sistema”, sino que más bien diferencia todavía el ámbito de la cultura, con el que salva el elemento de una integración social que apela a la consistencia de un marco de valores, lo cierto es

⁷⁷⁹ *Ibidem*, 690.

⁷⁸⁰ Parsons, T. *La estructura de la acción social*. Madrid, Guadarrama, 1968.

que no queda del todo claro, a juicio de Habermas, qué papel otorga a este concepto de cultura. Específicamente, Parsons parece confundir la “facticidad” y la “validez” de los valores culturales, pues esta última parece descansar en las sanciones que los respaldan una vez han sido institucionalizados. El funcionalismo no puede explicar la “resistencia” que naturalmente ofrecen los patrones culturales o valorativos frente a los imperativos funcionales, a los que evidentemente no se pliegan sin más. Solamente empleando un concepto de sociedad articulado en dos niveles, como sistema y como mundo de la vida, puede a juicio de Habermas comprenderse correctamente el *tipo* de problemas que surgen de la interacción entre integración social y sistémica.

Aunque los tres elementos estructurales del mundo de la vida se reproducen simbólicamente mediante la acción comunicativa, todo mundo de la vida está sujeto a las restricciones que les imponen tanto la naturaleza externa como los mundos de la vida extraños. El sustrato material del mundo de la vida, que aparece ante la conciencia de los participantes como barreras objetivas para la realización de sus planes de acción, ha de ser controlado a través de la apropiación técnica de la naturaleza; es decir, a través del trabajo social. Al contrario de lo que ocurre con la reproducción simbólica del mundo de la vida, la reproducción material no puede ser entendida como el «resultado pretendido de una cooperación colectiva»⁷⁸¹, en el sentido de que las funciones sistémicas trascienden las orientaciones de acción de los implicados. El concepto de “ideología” aparece una vez más a una luz diferente. Si la compaginación entre pretensiones de validez –del mundo de la vida– e imperativos de supervivencia –del sistema– se realiza falseando las orientaciones de acción para que sean compatibles con las exigencias del sistema, entonces este precario equilibrio sólo puede mantenerse en tanto las auténticas orientaciones sean ocultadas ideológicamente.

Es necesaria una restricción sistemática de la comunicación para que la apariencia de desempeño de las pretensiones de validez pueda convertirse en un poder objetivo. La facticidad de las pretensiones de validez, sin la que no pueden afianzarse las convicciones, ni siquiera las convicciones falsas, se expresa en que esa ilusión exige un precio, silencioso, sí, pero que al mismo tiempo hace sentir sus efectos. La *falsa conciencia*, ya se manifieste en forma colectiva o en forma intrapsíquica, es decir, en forma de ideologías o de autoengaños, se ve acompañada de síntomas, de restricciones que los participantes en la interacción atribuyen no al entorno, sino al contexto mismo de la vida social y que, en consecuencia, *experimentan* como una represión⁷⁸².

Habermas aprovecha sin embargo de la teoría de Parsons la categoría de “medios de regulación”. Los dos medios de regulación tematizados en su obra, a saber, el dinero y el poder, operarían respectivamente en los subsistemas económico –mercado capitalista– y político –administración estatal–. Tales medios, sin embargo, no son propios del mundo de la vida, cuya reproducción simbólica en forma de reproducción cultural, integración social y socialización acontece por vía de la acción comunicativa.

⁷⁸¹ Justamente éste es el sentido del imperativo marxiano, a realizar sólo en la sociedad socialista, de emprender el proceso histórico “con voluntad y conciencia”.

⁷⁸² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 736.

La pertinencia de los medios de coordinación no lingüística es evidente para los subsistemas económico y político. Los peligros de disentimiento típicos de la coordinación comunicativa de las acciones, que aumentan con el proceso de racionalización del mundo de la vida, pudieron ser reducidos en estos contextos circunscritos. Con esta desconexión de las exigentes “coacciones” al consenso, la acción orientada al éxito adquiere naturalmente un grado mayor de libertad, lo cual resulta indispensable para su institucionalización en forma de economía capitalista y administración estatal. Pero para que esta explicación resulte convincente no sólo para el medio “dinero”, sino también para el medio “poder”, es claro que éste ha de ser comprendido no tanto en las categorías utilizadas por, digamos, una Hanna Arendt, sino más bien en las categorías utilizadas por un Max Weber⁷⁸³: el valor del poder no reside en la capacidad de generar consenso, sino en la eficiencia con la que se realizan fines colectivos. Ambos medios de regulación, no obstante, quedan normativamente anclados en el mundo de la vida: el dinero a través de las instituciones de la propiedad y el contrato, propias del derecho privado; y el poder a través de un reparto racional de cargos, propio del derecho público. La aseguración del poder requiere con todo, a juicio de Habermas, un nivel más elevado de legitimación: «el ejercicio del poder exige un anticipo de confianza que no solamente significa *compliance*, es decir, la observancia fáctica de las leyes, sino *obligation*, es decir, un sentimiento de vinculación basado en el reconocimiento de pretensiones normativas de validez»⁷⁸⁴.

La tesis de Habermas es que el concepto de “medio de regulación” no puede generalizarse hasta el punto de que explique los procesos de reproducción simbólica que se dan en el mundo de la vida. Para dar cuenta de esta dificultad, Habermas propone diferenciar entre “medios de regulación sistémica”, que sencillamente abandonan el lenguaje como forma de coordinación de la acción, y “formas generalizadas de comunicación”, que únicamente simplifican la complejidad de los entendimientos. Este dualismo de formas de coordinación de la acción –empíricamente motivada o racionalmente fundada– ayudará a Habermas, como aún veremos, a explicar las resistencias que opone el mundo de la vida a la tecnificación de la acción social. Semejantes resistencias no tienen tal vez sentido en el marco de una teoría de la Modernidad que, como la de Parsons, es incapaz de apresar la dialéctica entre el aumento de complejidad sistémica y la cosificación de las estructuras del mundo de la vida; es decir, en una teoría que no cuenta con un criterio normativo desde el cual apresar los rasgos patológicos del proceso de modernización. Como ya podemos comprender perfectamente, en Habermas este criterio normativo, el criterio normativo de la Teoría Crítica de la sociedad como teoría de la comunicación, es un concepto

⁷⁸³ A diferencia de Weber, para el que el poder significa la posibilidad de imponer la voluntad propia, Arendt se sirve de un concepto de “poder” (*Macht*) que nada tiene que ver con la “violencia” (*Gewalt*), sino únicamente con la idea de una comunicación sin coacciones. Véase Arendt, H. *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 2005. Para el análisis de este concepto de poder véase Habermas, J. “El concepto de poder en Hannah Arendt”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Op. Cit., 205-222 [publicación original: “Hannah Arendts Begriff der Macht”. *Merkur*, 30 (341), 1976, 946-960].

⁷⁸⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 782. Aquí queda puesta de manifiesto la necesidad de introducir una teoría política y una filosofía del derecho en términos de teoría del discurso, que Habermas sólo llevará a término en la obra de 1992 *Facticidad y validez*.

comprehensivo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, que ha sido socavado por la introducción de imperativos sistémicos en su ámbito propio de actuación.

La crítica a Parsons ha servido para apuntalar el modelo dual de sociedad, como sistema y como mundo de la vida, y para anticipar los rasgos que ha de tener una teoría de la racionalización que entendiera la Modernidad como proceso «en discordia consigo mismo», es decir, como un proceso transido por formas patológicas de desarrollo. Si se tienen en cuenta tanto las exigencias del sistema como las del mundo de la vida, entonces los procesos contradictorios de racionalización, en el sentido que Weber, Marx o Horkheimer dieron a estos procesos, han de leerse desde el punto de vista de una separación entre integración social e integración sistémica. La presentación de esta teoría constituye el cuarto y último paso argumentativo de Habermas.

La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas trata de apropiarse la teoría weberiana de la racionalización como proceso en discordia consigo mismo desde el espíritu del marxismo occidental, comportándose a su vez inortodoxamente respecto a la tradición marxista y ofreciendo un criterio normativo desde el que emitir la crítica de la cosificación como crítica de la razón funcionalista. Si ello es así, entonces lo primero que ha de hacer es ofrecer una relectura sistemática de la teoría weberiana de la Modernidad desde las categorías de teoría de la acción y teoría de sistemas obtenidas en los pasos argumentativos anteriores. Como sabemos, para Habermas la deficiencia principal de la teoría weberiana de la racionalización –que con todo constituye a su juicio la mejor estrategia para apresar el carácter contradictorio de la modernización– radica en su reduccionismo en términos de acción teleológica. Desde el concepto amplio de racionalidad comunicativa, y desde la introducción de elementos provenientes de la teoría de sistemas, este proceso aparece a una luz diferente. Como hemos visto, en la lectura de Habermas el proceso se explica al modo de una autonomización de los «contextos de acción sistémicamente integrados frente al mundo de la vida integrado socialmente». El carácter patológico del proceso puede ser descrito en los términos de una “colonización interna” del mundo de la vida; es decir, justamente en esos términos aportados por Marx que nosotros traíamos a colación en el capítulo primero.

Allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado sin piedad los multicolores lazos feudales que vinculaban a los hombres a sus superiores naturales, sin dejar vivo otro lazo entre hombre y hombre que el interés desnudo, que el insensible “pago al contado”. Ha ahogado en las aguas glaciales del cálculo egoísta el sagrado éxtasis del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeño burgués. Ha reducido la libertad personal al valor de cambio, poniendo en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas una única y desalmada libertad de comercio. Ha sustituido, en una palabra, la explotación velada por ilusiones políticas y religiosas por la explotación franca, descarada, directa y escueta⁷⁸⁵.

Habermas comparte los rasgos estructurales atribuidos por Weber a las sociedades modernas, es decir, la existencia de una producción económica de tipo capitalista y una

⁷⁸⁵ Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto Comunista. Op. Cit.*, 584.

administración pública burocratizada. Ahora bien, esta explicación, que opera en términos de teoría de la acción, ha de ser complementada con las aportaciones del funcionalismo, que entiende el sistema como organismo autorregulado que resuelve problemas mediante imperativos funcionales de autoconservación. El diagnóstico weberiano, realmente ausente en el funcionalismo, de una progresiva reificación de las relaciones sociales puede apresarse mejor si combinamos las aportaciones de la teoría de la acción con las aportaciones de la teoría de sistemas, comprendiendo los procesos de burocratización como consecuencia de un “salto de nivel” en el proceso de diferenciación sistémica: la diferenciación de los subsistemas económico y administrativo con respecto al horizonte del mundo de la vida hace emerger «ámbitos de acción formalmente organizados cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento», sino a través de medios de coordinación no lingüísticos. El sistema aparece así como una “segunda naturaleza” vacía de toda sustancia normativa⁷⁸⁶. La valoración de este proceso, que comparten Weber, el funcionalismo sistémico y la Escuela de Frankfurt, varía naturalmente en función de hasta qué punto se aborde crítica o sólo descriptivamente. En la siguiente reflexión puede verse en qué medida Habermas toma partido una vez más por la tradición de la Teoría Crítica:

En mi opinión, la debilidad metodológica del funcionalismo sistémico [...] radica en que elige sus conceptos teóricos fundamentales *como si* ese proceso, cuyos inicios describió Weber, estuviera ya cerrado, como si una burocratización total *hubiera* deshumanizado ya por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al estatus de un subsistema entre otros. Este “mundo administrado” era para Adorno una visión del máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en una presuposición trivial⁷⁸⁷.

Apoyándose en sus propias categorías, Habermas puede a su vez proponer una teoría de la evolución social que tendría las siguientes claves: ante desafíos sistémicos que desbordan las capacidades de solución dentro de la organización social dada –de aquí parte también el materialismo histórico–, las sociedades pueden evolucionar hacia nuevas formas de integración social recurriendo para ello a las nuevas estructuras de conciencia y al saber acumulado por la tradición que entretanto ha ido desplegándose en el mundo de la vida.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, 824. Un ejemplo de indiferencia entre organización y personalidad lo representa la empresa capitalista, para la cual el horizonte normativo del mundo de la vida, así como la vida privada de *todos* sus miembros, «ha quedado convertida en mero entorno». Axel Honneth ha puesto en duda la validez actual de este diagnóstico, de raíz weberiana, recurriendo a investigaciones sociológicas que muestran ejemplos de organización empresarial que no se desligan de las condiciones comunicativa del mundo de la vida, sino que, justamente al contrario, se basan en la movilización de los recursos de motivación derivados de la praxis cotidiana. Especialmente significativos resultan las alusiones de Honneth al modelo empresarial japonés basado en la familia, donde «los trabajadores se sienten personalmente implicados, y de una forma intensa, en la consecución de los objetivos de la empresa», y el modelo de la organización económica criminal de la mafia italiana, «cuya base normativa no es el modelo de orientación de la acción racional con arreglo a fines, sino los valores tradicionales, y hasta arcaicos, de la violencia típica de ladrones y bandoleros». Véase Honneth, A. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Op. Cit.*, capítulo 5.

⁷⁸⁷ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 830.

Bajo este punto de vista, la pérdida de libertad consecuencia de la burocratización, es decir, la paradoja de la racionalización moderna, ya no queda explicada como pérdida de arraigo de la racionalidad con arreglo a fines (*zweckrational*) en las orientaciones de acción racional con arreglo a valores (*wertrational*) –cosa que pretendía Weber⁷⁸⁸–, sino como el «efecto de una desconexión o separación de sistema y mundo de la vida», cada uno de los cuales queda sujeto a formas opuestas de integración: «la racionalización del mundo de la vida hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de regulación o control independientes del lenguaje, permitiendo con ello un desgajamiento de ámbitos de acción formalmente organizados, los cuales reobran ahora por su parte, como realidad objetivizada, sobre los contextos de acción comunicativa»⁷⁸⁹. El mundo de la vida queda en este sentido instrumentalizado, por cuanto sus agentes –las familias, la opinión pública, la vida privada– no son vistos por el sistema más que como fuentes de que nutrirse para garantizar su supervivencia: desde la perspectiva sistémica del Estado, las esferas de la opinión pública no son sino un entorno relevante para conseguir legitimación; desde la perspectiva sistémica de la economía, las esferas de la familia y la vida privada son un entorno relevante para conseguir fuerza de trabajo y compradores. Los participantes de un mundo de la vida así distorsionado, cuya definición trae a conciencia, no por casualidad, los viejos diagnósticos frankfurtianos del “mundo administrado” (Adorno) y la “sociedad unidimensional” (Marcuse), devienen en este sentido “trabajadores”, “consumidores” y “clientes” de las burocracias públicas. Este proceso, que más concretamente podemos llamar «monetarización y burocratización de la fuerza de trabajo y de las prestaciones estatales», se da en la historia, dice Habermas, pagando el doloroso precio de la «destrucción de las formas tradicionales de vida». A esta destrucción se opusieron primero las reacciones antimodernas o tradicionalistas, y posteriormente el movimiento obrero organizado.

Naturalmente, el diagnóstico habermasiano tiene poco de premoderno. A su modo de ver, las formas modernas de organización del sistema resultan objetivamente más racionales que las organizaciones propias del mundo feudal. Su crítica, por tanto, no va dirigida contra la forma que adoptan las esferas sistémicas en la Modernidad, sino contra la tentativa de los imperativos funcionales que operan dentro de esas esferas a *colonizar* también ámbitos de acción comunicativa: «a diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos colaterales patológicos». La burocratización y monetarización resultan procesos patológicos sólo cuando comienzan a instrumentalizar las aportaciones del mundo de la vida. Para explicar estas patologías, que se expresan en fenómenos como el surgimiento de estilos de vida homogeneizados, la desecación de la opinión pública o la falta de orientación moral, Habermas tiene que relacionarlas de forma sistemática con su lectura de la racionalización, haciéndolas derivar entonces de una «colonización del mundo de la vida por imperativos sistémicos». Conforme el sistema económico va sometiendo la

⁷⁸⁸ Weber, M. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

⁷⁸⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 837.

vida privada a sus propios imperativos, aquélla queda configurada bajo las conocidas formas del individualismo, el consumismo y el hedonismo⁷⁹⁰. La esfera de la opinión pública, por su parte, queda también socavada por el sistema administrativo, por cuanto la burocratización «se apodera de los procesos espontáneos de formación de la opinión y de la voluntad colectivas», potenciando una desconexión de las decisiones políticas «respecto a los aportes de legitimación procedentes de los contextos concretos del mundo». A la base de este segundo diagnóstico se encuentra, naturalmente, aquella discusión en torno a la “tesis tecnocrática” y la ideología del capitalismo tardío que nosotros habíamos estudiado en relación con Marcuse. Aunque Weber había advertido del precio que paga la modernización capitalista por la eficiencia de su organización, a juicio de Habermas no logró explicar el «mecanismo impulsor de esa expansión autónoma del sistema económico y de su complemento estatal».

Para dar cuenta de esta explicación, Habermas recurre nuevamente a Marx y a la tradición del marxismo occidental. La paradoja de la racionalización social adopta así una forma diferente: a la vez que la racionalización del mundo de la vida, sobre la base de una diferenciación de las esferas de saber científicos, moral-jurídicos y artísticos, hace posible una lingüistización de los consensos normativos, es decir, una disolución de las formas de vida tradicionales, pone las bases para la aparición de sistemas autonomizados que en un paso ulterior, de forma totalmente paradójica, terminan por cosificar los espacios de comunicación del mundo de la vida sobre los cuales ellos mismos pudieron surgir inicialmente. Las deformaciones analizadas por Marx y Weber no derivan por tanto ni de la secularización racionalizadora de las imágenes religiosas del mundo –como quiere la crítica conservadora de la cultura–, ni de la diferenciación estructural de la sociedad entre sistema y mundo de la vida –como quiso la crítica marxiana contra la diferenciación social expuesta en la filosofía del derecho hegeliana–. Aunando ambas perspectivas, estas deformaciones han de ser explicadas como el efecto de una colonización del mundo de la vida por parte de unos imperativos que, en rigor, sólo podían operar legítimamente –y *debían* hacerlo– en los ámbitos sistémicos.

Habermas intenta explicar la dinámica colonizadora de los subsistemas económico y administrativo en los mismos términos con que Marx explicó la dinámica de los enfrentamientos de clase, es decir, como una penetración de medios de regulación monetarios –y burocráticos– en el mundo de la vida. Ahora bien, para Habermas los efectos cosificadores derivados de esta colonización no se hacen notar tan sólo en una clase específica –proletariado–, sino que afectan a la sociedad moderna en su conjunto. Naturalmente que con este gesto Habermas se acerca más a sus predecesores en la Escuela de Frankfurt, que habían emprendido la Teoría Crítica en términos de crítica de la razón instrumental, que a posturas más claramente marxistas como las del joven Lukács. La teoría social de Adorno, Horkheimer y Marcuse, esa pesimista visión del mundo totalmente administrado y dominado por la razón instrumental, tiene para Habermas la ventaja de «advertir los síntomas de una deformación sistemáticamente

⁷⁹⁰ Justamente éste es el blanco de la crítica de ciertas ramas de pensamiento neoconservador y viejo-conservador. Véase Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Op. Cit.; Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*. Op. Cit.

inducida de los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente, la cual ya no puede considerarse específica de clases»⁷⁹¹. El error de este modelo, no obstante, consiste en haber confundido la racionalidad de los subsistemas autorregulados con la racionalidad *a secas*. Con semejante confusión, la crítica de la razón instrumental no pudo sino verse privada de todo criterio normativo racional desde el que dar razón de sí misma, pues efectivamente la racionalidad misma había sido puesta bajo sospecha:

Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que surgieran ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la comprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica⁷⁹².

Mientras que Adorno y Horkheimer no pudieron recurrir a fuente alguna de normatividad conectada con la idea tradicional de “razón” para formular su diagnóstico, Habermas puede apelar a una forma diferente de racionalidad todavía no sepultada, que actúa como el trasfondo normativo sobre el cual se hacen evidente las patologías sociales y como fuerza de resistencia contra esas patologías.

Sea como fuere, y retornando a la recepción de Marx, en Habermas la tesis de la “colonización interna” queda confirmada en el fenómeno de una progresiva juridificación de relaciones sociales. Para justificar esta lectura, Habermas comienza analizando la teoría del valor desde sus propias categorías. En efecto, Habermas ve en el análisis marxiano de la forma mercancía y su doble carácter –como valor de uso y como valor de cambio– el elemento explicativamente más fecundo para una Teoría Crítica de la sociedad acorde a nuestro tiempo. El proceso de acumulación del capital aparece en este contexto como un proceso de explotación anónimo –es decir, que acontece “a espaldas” de los sujetos participantes–, de suerte que la relación de clases puede ser explicada recurriendo a la idea de una monetarización de la mercancía “fuerza de trabajo”. Explicado en términos propios, Habermas señala que «la relación de trabajo asalariado neutraliza el rendimiento de los productores frente al contexto que para sus acciones representa el mundo de la vida», de suerte que la fuerza de trabajo monetarizada, de la que hace uso el capitalista para revalorizar el capital inicial, aparece bajo la forma de lo que Marx llama “trabajo abstracto”. La *abstracción real* es la objetivación de ámbitos de acción antes socialmente integrados, que ahora pasan a coordinarse a través del medio “valor de cambio”. En semejante proceso los sujetos terminan por adoptar, lo mismo frente a sí mismos que frente al resto de sujetos, una actitud objetivante. La teoría marxiana del valor permite a juicio de Habermas «traducir enunciados sistémicos (sobre relaciones anónimas de valor) en enunciados históricos (sobre relaciones de interacción entre clases sociales)». Es a este segundo tipo de enunciados, que refieren a deformaciones patológicas de la vida cotidiana, a los que Marx vincula las tesis de su teoría de la revolución. He aquí el sustento teórico sobre el

⁷⁹¹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 855.

⁷⁹² *Ibidem*.

cual la descripción de la crítica de la economía política no es sólo una descripción, sino también una crítica de las ideologías:

Sólo sobre el trasfondo, iluminado históricamente, de la destrucción del mundo de la vida de los productores explotados, puede quedar en primer plano la verdad de ese sistema de procesos de intercambio que se despega de los horizontes del mundo de la vida. Sólo en las huellas, de las que hemos de asegurarnos históricamente, de la destrucción que el sistema económico capitalista autonomizado deja tras de sí en un mundo de la vida sometido a sus imperativos revela el capital su misterio⁷⁹³.

La Teoría Crítica, como crítica de las ideologías, no tiene más que «deshacer el encanto» de la forma mercancía, de suerte que «la vanguardia movilice el trabajo vivo contra el trabajo muerto y conduzca al triunfo del mundo de la vida sobre el sistema de la fuerza de trabajo desmundanizada». Pese a que Habermas se apropia del evidente atractivo de este modelo de la colonización interna, a su modo de ver tampoco en él se diferencia suficientemente entre análisis sistémico y análisis comunicativo del mundo de la vida, pues efectivamente pareciera como si la proyección marxiana de la sociedad emancipada exigiera un proceso de desdiferenciación social que a juicio de Habermas resulta inadmisibile para la conciencia moderna⁷⁹⁴. Por otra parte, una vez que Marx dejó de usar explícitamente, a partir del año 1845, la teoría de la alienación en términos de esencia humana no realizada, lo cierto es que ya no pudo ofrecer criterios normativos sólidos desde los que diferenciar la «destrucción de las formas tradicionales de vida», que para un pensador ilustrado como él *tuvo que significar evidentemente un progreso*, y la «cosificación de los mundos de la vida postradicionales», que había de ser el auténtico blanco de la crítica. A Marx le falta, igual que a Weber y a la primera Escuela de Frankfurt, un concepto de racionalidad comunicativa que sirva como trasfondo normativo de la crítica de la sociedad: «en un mundo de la vida ampliamente racionalizado, la cosificación sólo puede ya medirse utilizando como criterio las condiciones de la socialización comunicativa en general»⁷⁹⁵. Estas debilidades explican a juicio de Habermas el fracaso de la crítica de la economía política para explicar las formas de dominación típicas del capitalismo tardío, caracterizado, como vimos en capítulos anteriores, por un intervencionismo estatal, una democracia de masas y un Estado social que hacen irreconocible la organización liberal de la sociedad que Marx pudo todavía conocer.

En efecto, el marxismo ortodoxo se ve incapacitado para dar cuenta de esa evidente pacificación del conflicto de clases que el programa socialdemócrata iniciado en 1945 ha logrado en los países europeos. Ante la reintroducción de elementos *políticos* dedicados a paliar los fallos *económicos*, una teoría que, como la marxista, se plantea exclusivamente en términos económicos tiene que verse naturalmente desbordada. La teoría de las crisis económicas, que en el materialismo histórico había de explicar el tránsito hacia la sociedad socialista, pierde su razón de ser cuando

⁷⁹³ *Ibidem*, 861.

⁷⁹⁴ Para la tentativa marxiana de una desdiferenciación de la sociedad, véase Marx, K. “Sobre La Cuestión Judía”. *Op. Cit.*

⁷⁹⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 865.

también estas crisis pueden ser absorbidas por el Estado intervencionista; es decir, cuando la estructura de clases queda institucionalizada y prevenida contra el riesgo de la explosión revolucionaria. El aguijón de la crítica debiera dirigirse entonces al modo en que el sistema político se asegura el asentimiento de una población que, en rigor, permanece todavía dividida en propietarios y trabajadores asalariados. Este aseguramiento opera a juicio de Habermas por dos vías diferentes: por la vía positiva de una satisfacción de necesidades conforme al sistema –Estado social–, y por la vía selectiva de una exclusión de determinados temas de la discusión pública –democracia de masas–. Con respecto a lo primero, el dilema fundamental del Estado social consiste en que tiene que compensar los efectos desestabilizadores del crecimiento económico capitalista mediante políticas sociales al mismo tiempo que garantiza y promueve «la forma de organización, la estructura y el mecanismo impulsor de la producción económica»; o dicho de otro modo, que debe aplicar *al mismo tiempo*, bajo el instrumental de la política económica keynesiana, políticas sociales y políticas de fomento del crecimiento económico. Con respecto a lo segundo, el rol de los sujetos en las democracias de masas se reduce al de un mero elector que ciertamente parece haber quedado fuera del proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva, es decir, que queda por así decir por detrás de las promesas de participación política que habían sido «abiertas jurídicamente con la institucionalización del papel de ciudadano». La pacificación de esa tensión que en Marx aparecía como la tensión entre “trabajo vivo” y “trabajo muerto” la entiende Habermas como un equilibrio entre el papel de ciudadano y el rol de cliente: «por la neutralización del papel generalizado de ciudadano paga el Estado social con la moneda de valores de uso que los ciudadanos reciben como clientes de las burocracias del Estado benefactor»; de igual forma, por la institucionalización del trabajo asalariado alienado el ciudadano queda compensado con el papel de consumidor.

Sobre la base de esta “institucionalización” de la estructura de clases, en las sociedades del capitalismo tardío aparecen nuevas formas de conflicto que, como vimos en el capítulo anterior, ya no pueden ser interpretadas en términos únicamente materialistas. Surgen así nuevos «efectos cosificadores no específicamente derivables de la estructura de clases», y que se hacen sentir especialmente «en los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, es decir, fuera de la esfera de la producción». La progresiva corrección del sistema económico con que el Estado social trata de apaciguar sus conflictos sigue dejando intactas tanto las estructuras del trabajo alienado, como sus propias estructuras de participación ciudadana reducida. Ello tiene como consecuencia un aumento de la complejidad del sistema, que progresivamente va adquiriendo nuevas y más exigentes funciones, lo cual amplía y densifica los ámbitos de acción formalmente organizados en detrimento de las esferas comunicativamente organizadas. Los problemas que otrora habían de ser resueltos en términos de una integración social del mundo de la vida pasan a ser tratados en términos de integración sistémica: las cuestiones prácticas, tal es la tesis típica de la crítica de la ideología tecnocrática, devienen cuestiones técnicas. Pero Habermas se cuida de renunciar en este punto al rol del crítico de las ideologías.

La falsa conciencia ha sido sustituida hoy por una conciencia *fragmentada* que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación. Sólo entonces se cumplen las condiciones para una *colonización del mundo de la vida*: los imperativos de los subsistemas autonomizados, en cuanto quedan despojados de su velo ideológico, penetran *desde fuera* en el mundo de la vida –como señores coloniales en una sociedad tribal– e imponen la asimilación; y las perspectivas dispersas de la cultura nativa no pueden coordinarse hasta un punto que permitiera percibir y penetrar desde la periferia el juego de las metrópolis y el mercado mundial⁷⁹⁶.

Sea como fuere, la tesis de la colonización interna se nos hace totalmente inteligible únicamente cuando Habermas, ya muy avanzada su argumentación, la encarna empíricamente en un fenómeno concreto de las sociedades contemporáneas, a saber, en las tendencias a la juridificación de relaciones sociales. Habermas analiza esta tendencia para los casos del derecho de familia y el derecho escolar. Por “juridificación” entiende la «tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito», tendencia que puede tomar la forma o bien de una “extensión” del derecho a nuevos asuntos, o bien de un “adensamiento” de su contenido. Siguiendo de forma más o menos explícita la categorización clásica de Thomas Marshall⁷⁹⁷, Habermas comienza diferenciando cuatro hornadas de juridificación. En primer lugar, la que conduce al Estado burgués en el Absolutismo –con el tránsito de la sociedad estamental a la sociedad adquisitiva, el derecho adquiere la función de garantizar la propiedad privada y sancionar un poder estatal soberano–. En segundo lugar, la que conduce al Estado burgués de derecho en el siglo XIX –aparece una “normación jurídico-constitucional” del poder público, así como una emancipadora adquisición, por parte de *todos* los ciudadanos, de derechos subjetivos o civiles que pueden hacer valer frente al soberano–. En tercer lugar, la que conduce al Estado democrático de derecho –con ella los ciudadanos adquieren derechos de voto y pertenencia a asociaciones políticas, es decir, derechos de participación política que hacen depender la validez de las leyes de su posible carácter universal–. En cuarto lugar, la que conduce al Estado social y democrático de derecho, consecuencia directa de las luchas del movimiento obrero durante el siglo XX. Si la primera hornada constituyó la esfera de la sociedad civil y una dominación burocrática presentada en forma absolutista, la segunda –constitucionalización– y la tercera –democratización– se presentan bajo el inequívoco «pathos de los movimientos burgueses de emancipación». La cuarta hornada, por su parte, tiende evidentemente también a un aseguramiento de la libertad, pues «pone freno al subsistema económico de forma similar a como las dos anteriores hornadas de juridificación se lo pusieron al administrativo»⁷⁹⁸. En todos los casos, ésta es la tesis de Habermas, los procesos de juridificación tendieron a reconciliar las estructuras propias del mundo de la vida racionalizado con los procesos de aumento de complejidad de los subsistemas económico y administrativo.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, 882.

⁷⁹⁷ Marshall, Th. *Ciudadanía y clase social*. *Op. Cit.*

⁷⁹⁸ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 889. La lectura de los diferentes estadios de juridificación en términos de una progresiva realización de la idea de libertad, lectura que proviene de la filosofía política de Hegel, aparece desarrollada de forma magistral en una de las últimas obras de Axel Honneth, como veremos en el último capítulo. Véase Honneth, A. *El derecho de la libertad*. *Op. Cit.*

Para confirmar empíricamente su tesis de la juridificación, Habermas tiene que detenerse en el estadio en que el crecimiento hipertrófico del sistema ha alcanzado un grado mayor, es decir, en el Estado social y democrático de derecho. A su modo de ver, las políticas sociales con que se ponen en consonancia los imperativos capitalistas con la autocomprensión igualitarista típicamente europea contienen un carácter ambivalente, pues al mismo tiempo que garantizan la libertad suponen una privación de libertad: «son los propios medios con que se garantiza la libertad los que ponen en peligro la de los beneficiarios»⁷⁹⁹. Los derechos a prestaciones monetarias, que constituyen naturalmente un progreso histórico incalculable, se pagan al precio de una intervención en el mundo de la vida no exenta de problemas, precisamente porque se llevan a cabo mediante un tratamiento burocrático de problemáticas otrora no susceptibles de burocratización:

En la medida en que el Estado social va más allá de la pacificación del conflicto de clases que se presenta directamente en la esfera de la producción, y tiende sobre los ámbitos privados de la existencia una red de relaciones de clientela, con tanta más fuerza surgen los esperados efectos laterales patológicos de una juridificación que simultáneamente significa una burocratización y monetarización de ámbitos nucleares del mundo de la vida. La *estructura dilemática de este tipo de juridificación* consiste en que las garantías que el Estado social trae consigo habrían de servir a la integración social y, sin embargo, fomentan la desintegración de aquellos contextos del mundo de la vida que a consecuencia de la forma jurídica que la intervención del Estado adopta, quedan desligados del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción y asentado sobre medios como el dinero y el poder⁸⁰⁰.

La tesis de la colonización interna busca ser confirmada, en este sentido, en términos de sociología del derecho: ella se observa allí donde los «amortiguadores tradicionalistas de la modernización capitalista», a que apela el pensamiento neoconservador, quedan desgastados hasta el punto de que aspectos centrales de la reproducción simbólica del mundo de la vida –reproducción cultural, integración social y socialización– «se ven arrastrados abiertamente por la resaca de la dinámica del crecimiento económico y, con ello, por la resaca de la juridificación»⁸⁰¹. Pero es importante destacar nuevamente el carácter rigurosamente no tradicionalista de la crítica habermasiana: en la tesis de la colonización interna, la complejidad sistémica no destruye sólo formas tradicionales de vida, sino también y sobre todo «la infraestructura comunicativa de mundos de la vida profundamente racionalizados»⁸⁰². La crítica, por usar unas categorías bien conocidas, no se asienta ni en el modelo viejo conservador, ni en el modelo neoconservador, ni desde luego en el modelo postmoderno, sino más bien en el modelo de una Modernidad crítica que busca reconciliar las tendencias contradictorias del proceso de Ilustración.

Además de en la esfera de la legislación social, Habermas se esfuerza por confirmar su tesis en otros ámbitos diferentes. Especialmente acertados resultan sus análisis cuando se refiere a los casos de la colonización económica de la cultura y el

⁷⁹⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 890.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, 893.

⁸⁰¹ *Ibidem*, 897.

⁸⁰² *Ibidem*, 906.

tiempo libre, que queda paradigmáticamente apresada en la conocida fórmula del “consumo de masas”. Sin embargo, Habermas no dedica demasiados esfuerzos a analizar estos fenómenos, que habían sido el tema clásico de estudio de la primera Escuela de Frankfurt, sino que vuelve otra vez a la esfera del derecho para centrarse en los casos del derecho escolar y el derecho de familia. El derecho de familia significa primariamente una «implantación de los principios del Estado de derecho» también en el seno de la familia, hasta ese momento regulada por una «relación cuasi-natural de poder patriarcal». Las relaciones de familia, que no son ámbitos de acción formalmente organizados sino ámbitos típicos del mundo de la vida, quedan así sometidas a intervenciones burocráticas no exentas de problemas prácticos:

La formalización de las relaciones dentro de la familia y de la escuela significa para los afectados una objetivización, cosificación (*Versachlichung*) y demundanización (*Entweltlichung*) de la convivencia familiar y escolar, que ahora queda regulada formalmente. Como sujetos jurídicos, adoptan los unos frente a los otros una actitud objetivante, orientada hacia el éxito⁸⁰³.

Las perturbaciones patológicas de ámbitos del mundo de la vida como son la familia o la escuela aparecen cuando la juridificación no se limita a la función, evidentemente progresista, de una implantación de los principios del Estado de derecho, sino que se extiende más allá de esta función por así decir negativa, sustituyendo al entendimiento como forma de coordinación de la acción por medios de regulación sistémicos. A los tres casos formulados por Habermas –prestaciones monetarias del Estado social, derecho de familia y derecho escolar– tal vez podríamos añadir hoy el apremiante fenómeno de la juridificación en el ámbito de la medicina, que amenaza con sustituir la antigua relación de confianza médico-paciente, acaso estructurada de una forma excesivamente paternalista, por una irritante relación entre potenciales querellantes.

Como puede verse, la sustitución del entendimiento como forma de coordinación de la acción en ámbitos del mundo de la vida por medios de regulación sistémica como el dinero y el poder acontece siempre en forma dolorosa para los participantes. Como siempre en la Teoría Crítica, la toma de consciencia de este dolor, y el intento de eliminarlo, constituye el acicate primero para el comienzo de la reflexión crítica. Dentro de su particular lectura de la Teoría Crítica, que recoge aportaciones tan diferentes entre sí como son la sociología comprensiva, la teoría weberiana de la racionalización, el interaccionismo simbólico o la teoría de sistemas, las patologías sociales han de medirse ya no por la generalización de la forma “mercancía” (Marx), ni tan siquiera por la absolutización de la forma de racionalidad que llamamos “instrumental” (Horkheimer), sino más bien por aquellas contradicciones «en las que se ven envueltas las interacciones entrelazadas comunicativamente, a causa del poder objetivo con el que los engaños y autoengaños pueden llegar a enseñorearse de una práctica cotidiana que depende de la facticidad de pretensiones de validez». Estos engaños se producen como consecuencia de una colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos del sistema.

⁸⁰³ *Ibidem*, 899.

Frente a las insuficiencias teóricas de la primera etapa de la Escuela de Frankfurt, que la llevaron directamente a las tesis pesimistas de la dialéctica de la Ilustración; unas insuficiencias que tal vez descansaron primariamente en la asunción de la filosofía materialista de la historia y en la falta de consideración hacia los elementos racionales de la cultura, Habermas cree que las estructuras de la racionalidad deben ser buscadas en la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida: «la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo», es decir, que trata de hacer conscientes las estructuras de la acción y el entendimiento, y sobre ellas las formas distorsionadas de entendimiento. La teoría de la acción comunicativa, por tanto, constituye el intento de dar razón de los fundamentos normativos de la Teoría Crítica, precisamente como alternativa factible a una filosofía de la historia que ya no es factible. Ella puede retomar satisfactoriamente el proyecto iniciado por Horkheimer en los años treinta, a fin de ofrecer desde un marco de análisis más plausible el fundamento para «estudios interdisciplinarios sobre la pauta selectiva de racionalización que representa la modernización capitalista». Los contenidos normativos ya no le son dados a la Teoría Crítica a través de una crítica ideológica que aspira al momento de verdad de la cultura burguesa, como todavía quiso la Escuela de Frankfurt de los años treinta siguiendo a Marx, sino a través de una reconstrucción de la razón comunicativa, «de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se orienta al entendimiento», y que queda desplegada en las propias esferas diferenciadas de la cultura que representan la ciencia, la moral, el derecho y el arte. La Teoría Crítica, como teoría de la acción comunicativa, aspira por tanto a ese momento de incondicionalidad desde el cual fundamentar la propia crítica, a ese momento que, «con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso».

Solamente sobre la reconstrucción de estas estructuras de la racionalidad reunidas en la idea de una “búsqueda de consenso”, estructuras que aparecen, como decía Habermas en su discurso inaugural de Frankfurt del año 1965, «con la primera frase que pronunciamos», puede emitirse un diagnóstico crítico que, desde los inicios mismos de la Teoría Crítica, ha de tener la forma de una denuncia contra formas patológicamente reducidas de racionalidad. El descubrimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida constituye el requisito, por así decirlo, para la formulación de la crítica. Precisamente porque la crítica va dirigida contra la socavación de estas estructuras por parte de unos subsistemas económico y político fuera de control.

4.3. ¿PROBLEMATIZACIÓN DISCURSIVA DEL PARTICIPANTE O DIAGNÓSTICO CRÍTICO-IDEOLÓGICO DEL OBSERVADOR? APUNTES SOBRE LOS DOS NIVELES DE CRÍTICA

Los análisis anteriores han puesto de manifiesto cuál es la forma y el fundamento normativo de la Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. La forma, como hemos visto, es la de una denuncia contra un proceso de racionalización social vivido como contradictorio, en la medida en que fomenta el crecimiento hipertrófico de unos subsistemas económico y político que al cabo terminan por instrumentalizar el mundo de la vida sobre el cual ellos mismos pudieron surgir. El fundamento normativo sobre el cual descansa este diagnóstico se resume en la idea de una comprensión ampliada de la racionalidad, precisamente esa racionalidad comunicativa del mundo de la vida que termina por ser destruida por la dinámica colonizadora del sistema. El anticipo de la sociedad racional, ese momento crítico-utópico que toda versión de la Teoría Crítica lleva en su seno como contraste normativo sobre el cual se hacen patentes los contornos de formas degradadas de organización social, remite en este sentido a una organización comunicativa, y por lo tanto liberada de toda forma de violencia, de los procesos de reproducción cultural, integración social y socialización.

Quisiéramos terminar este capítulo defendiendo la tesis de que en las variables “forma” y “fundamento” de la Teoría Crítica habermasiana descansa una dualidad de modos de comprender la idea de “crítica”, dualidad que Habermas no ha explicitado de forma suficiente. En lo que toca a la “forma” de la teoría, la crítica aparece como denuncia contra el proceso de colonización del mundo de la vida. En lo que toca a su “fundamento”, la crítica aparece como un desempeño discursivo de pretensiones de validez problematizadas. Si se observa detenidamente, aunque en el segundo concepto de “crítica” Habermas está adoptando la perspectiva típica del actor social “participante”, en el primer caso adopta el rol, tradicionalmente repudiado por la sociología comprensiva en la que, con ciertas reservas, él mismo ha inscrito su teoría de la sociedad, de un “observador” en tercera persona. Llamaremos “crítica como diagnóstico” al primer nivel de la crítica, y “crítica como desempeño discursivo” al segundo nivel. La tematización y problematización *crítica* de pretensiones de validez hasta el momento incuestionadas tiene que ver con el avance del saber científico, moral y artístico, es decir, con los procesos de aprendizaje cultural que se dan en un mundo de la vida decentrado en tres conceptos formales de mundo, y cuyas estructuras han sido reconstruidas por la pragmática universal; la tematización de aquellos mecanismos sistémicos que colonizan y consiguen paralizar la propia problematización crítica de pretensiones de validez, en tanto sustituyen el medio de coordinación de la acción que llamamos “entendimiento” por medios de regulación sistémica como el poder y el dinero, tiene que ver con la Teoría Crítica de la sociedad. Naturalmente, sólo con este segundo nivel de la crítica Habermas conecta con la tradición de Marx y la Escuela de Frankfurt, que desde el principio había tratado de localizar, en las estructuras de la sociedad, las causas de una *paralización o unidimensionalización* de los procesos de racionalización; o dicho de otra forma, que había tratado de explicar en términos sociológicos el fracaso de ese proceso de realización de la razón (*Verwirklichung der*

Vernunft) que el idealismo absoluto hegeliano había dado por concluido. Aunque efectivamente la Teoría Crítica de la sociedad habermasiana, como teoría de la acción comunicativa, reposa normativamente en la primera noción de “crítica” –en tanto es *esta forma de vida*, la forma de vida que hace depender la coordinación de las acciones y la renovación de las tradiciones culturales de un intercambio irrestricto de razones, el horizonte normativo que queda sepultado tras la colonización del mundo de la vida–, lo cierto es que sólo en la medida en que opera en el segundo nivel la teoría de la acción comunicativa *es en sí misma* una Teoría Crítica de la sociedad.

Mientras este segundo nivel de la crítica, la “crítica como diagnóstico”, encuentra su explicación más acabada y convincente en *Teoría de la acción comunicativa*, el primer nivel, relativo a la tematización de pretensiones de validez alojadas ya siempre en el mundo de la vida, constituye el tema de estudio prioritario del Habermas *inmediatamente posterior* a *Teoría de la acción comunicativa*. Dicho nivel queda explicado y elaborado sistemáticamente desde tres ámbitos específicos, a saber, el ámbito de teoría de la verdad, el ámbito de la ética filosófica y el ámbito de la filosofía jurídica y política. Para el primer caso Habermas desarrolla, antes y después de *Teoría de la acción comunicativa*, una teoría consensual de la verdad; para el segundo configura, a partir del texto de 1983 *Conciencia moral y acción comunicativa*, un programa que ha recibido el nombre de “ética discursiva”; para el tercero elabora, a partir del texto de 1992 *Facticidad y validez*, una aplicación de la teoría del discurso al ámbito de la producción de normas jurídicas válidas, que ha recibido el nombre de “política deliberativa”. Antes de abordar en el próximo capítulo estos tres productos fundamentales de la filosofía habermasiana, quisiéramos dedicar lo que resta del presente a estudiar la difícil relación entre los dos niveles de crítica mencionados.

Para ello trataremos de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿constituye la Teoría Crítica de la sociedad habermasiana, ya sea en su primer o en su segundo nivel de crítica, un ejercicio de “crítica de las ideologías”? Si la respuesta fuera positiva, habría que analizar en segundo lugar cómo puede resolverse la difícil tensión, presente siempre en la historia del marxismo, entre un sujeto que reivindica privilegios epistémicos con respecto a los mecanismos que producen patologías sociales, y un conjunto de sujetos a los que se les atribuye sin más la irritante condición de “sujetos a ilustrar”. Para dar respuesta a estas cuestiones comenzaremos reconstruyendo una vez más, de forma muy breve, los dos niveles de crítica.

Con respecto a la “crítica como desempeño discursivo”, Habermas atribuye a los participantes del mundo de la vida una facultad que, de alguna forma, es el resultado de un proceso de racionalización cultural que comienza con el tránsito de la sociedad mítica a la sociedad estatalmente organizada y concluye en el periodo que llamamos “Modernidad”: es la facultad de convertir *todo* el espectro de la cultura, en tanto elemento que, junto con la “sociedad” y la “personalidad”, conforma estructuralmente el mundo de la vida moderno, en un *fragmento* susceptible de tematización y problematización. Semejante problematización ocurre cuando uno de los *participantes* del mundo de la vida pone en cuestión la *pretensión de validez* de una manifestación

emitida por otro participante, ya refiera esta manifestación al ámbito cultural científico –en cuyo caso la problematización se resuelve en un discurso teórico–, al ámbito cultural moral-jurídico –en cuyo caso se resuelve en un discurso práctico–, o al ámbito cultural artístico –en cuyo caso da lugar a lo que Habermas denomina “crítica estética”–. Cuando una situación determinada se vuelve problemática para al menos uno de los participantes del mundo de la vida, tal es la curiosa especificidad del mundo de la vida moderno, el poder de lo fáctico, la tradición, *ya no basta* para restaurar un acuerdo que ha dejado de ser autoevidente. El restablecimiento del consenso amenazado, cuyas bases sacras han quedado radicalmente lingüistizadas, depende ahora de que las pretensiones de validez puestas en duda puedan ser desempeñadas discursivamente, es decir, de que los agentes que elevan tales pretensiones puedan ser capaces de convencer argumentativamente al resto de sujetos, *allende* las obviedades y coacciones de la acción típicas del mundo de la vida, de la validez racional entrañada en ellas. Como puede verse, en este primer nivel son los propios participantes del mundo de la vida los que someten a la crítica racional todas aquellas certezas culturales, antes solamente respaldadas por la tradición, de cuya validez tienen buenas razones para dudar.

Algo diferente ocurre en el nivel que hemos denominado “crítica como diagnóstico”. En este caso los agentes de la crítica no son los participantes del mundo de la vida, que, insertos en un infinito intercambio de actos de habla que configuran su propio hábitat socio-cultural, tematizan pretensiones de validez sospechosamente fundadas; antes bien, el agente de la crítica es un observador sociológico que de alguna forma tiene que tomar la distancia oportuna para diagnosticar un proceso patológico de racionalización. Tomada esa distancia objetivante, es decir, elevándose por encima de ese ir y venir de pretensiones de validez susceptibles de crítica *en el primer sentido*, convirtiendo todo ese proceso *en el objeto mismo de su estudio crítico*, el teórico crítico “Jürgen Habermas” advierte la existencia de una forma paradójica de racionalización: a la vez que la racionalización del mundo de la vida, sobre la base de una diferenciación de tres conceptos formales de mundo y tres esferas de saber cultural, hace posible una lingüistización de los consensos normativos –es decir, a la vez que hace posible el surgimiento *del primer nivel de la crítica*–, pone los cimientos para la aparición de sistemas de acción formalmente organizados, que, en un paso ulterior, terminan por instrumentalizar los espacios de comunicación del mundo de la vida. Al teórico crítico se le hace así evidente que el proceso de racionalización social culmina en una perversa *colonización* del mundo de la vida por parte de imperativos del sistema, que terminan por sustituir al entendimiento como forma de coordinación de la acción por medios de regulación no lingüísticos. En su natural empeño de autoconservación, la “metrópoli” sistémica, es decir, la administración política y el mercado capitalista, acaba *distorsionando* las estructuras que hacían posible el ejercicio de la crítica en el primer nivel, pues el desempeño discursivo de pretensiones de validez con que las cuestiones *prácticas* habían de ser resueltas en la “colonia” del mundo de la vida se convierte ahora en un conjunto de estrategias para resolver problemas de tipo *técnico*.

Con este segundo tipo de ejercicio crítico Habermas entronca su pensamiento con la tradición de la Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa faculta a la

propia teoría de la sociedad, como dice Axel Honneth en su lectura de este problema, para «indicar el umbral crítico a partir del cual la invasión de imperativos sistémicos en el mundo de vida social tiene que ser considerada como una patología social»⁸⁰⁴. Ahora bien, la Teoría Crítica, desde los tempranos escritos en clave “jovenhegeliana” de Marx hasta la crítica de la cultura del último Adorno, ha operado siempre desde la figura teórica que denominamos “crítica de las ideologías”. Aunque, una vez que se ha consumado el tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía de la intersubjetividad, Habermas ha tenido que resistirse, muy consecuentemente, a asumir el suculento rol del crítico ideológico, es preciso analizar ahora si, ya sea en este segundo nivel de la crítica o en el primero, la explicación de Habermas, tal vez en contra de sus propias pretensiones, puede ser susceptible de definirse como un ejercicio de crítica de las ideologías. Aunque una respuesta convincente a este problema exigiría una revisión mucho más detallada de las implicaciones del concepto “ideología”, revisión que ahora no podemos emprender, sospechamos que, de tener sentido aplicar esta figura a alguno de los dos niveles de la crítica, el mejor candidato sería la “crítica como diagnóstico”.

En ciertos momentos de su argumentación Habermas parece optar por la opción contraria. Tal impresión tiene el lector cuando, por ejemplo en su discusión con Luhmann, analiza en clave de pragmática universal por qué el mundo de la vida puede reposar sobre un conjunto de pretensiones de validez todavía no desempeñadas discursivamente. En este contexto la pragmática universal trataría de explicar los procesos de tematización de pretensiones de validez hasta el momento sustraídas a la conciencia pública, asimilándose sorprendentemente a la tarea de la crítica de las ideologías. Pero aunque efectivamente la confianza en la validez de pretensiones de validez que, no sólo *por ahora*, sino *en absoluto* pueden ser desempeñadas discursivamente en tanto que encarnan intereses particulares, se revela como una especie de falsa conciencia, no es la explicación sobre los procesos de tematización de pretensiones de validez, es decir, la tarea de la pragmática universal, quien asume en realidad el rol de una crítica de las ideologías, sino más bien una teoría de la sociedad que se da cuenta de la *distorsión* de los procesos comunicativos. Las pretensiones de validez *imposibles* de tematizar actúan efectivamente de forma ideológica, pues en su pasar por hechos incuestionables operan con ese carácter de naturalidad típico de las ideologías: la naturalización de fenómenos y relaciones en realidad sociales otorga a los estratos dominantes de la sociedad la ocasión perfecta para perpetuar formas inadvertidas de opresión, que a la falsa conciencia de los sujetos oprimidos no se les pueden aparecer como tales formas de opresión. Ahora bien, Habermas no aclara suficientemente los dos niveles de crítica con que en realidad está operando en este punto. Aunque la crítica ideológica parece equipararse directamente con la tematización de pretensiones de validez hasta el momento incuestionadas⁸⁰⁵, lo cierto es que su función habría de ser más bien, si seguimos consecuentemente el propio marco de

⁸⁰⁴ Honneth, A. “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. *Op. Cit.*, 124.

⁸⁰⁵ En ciertos momentos Habermas parece querer limitar el espacio de la crítica ideológica, dentro del nivel de la “crítica como desempeño discursivo”, a los casos particulares de las pretensiones de validez evaluativas y expresivas; es decir, a lo que llama “crítica estética” y “crítica terapéutica”.

análisis habermasiano, la de desvelar estructuras de poder que restringen sistemáticamente la propia posibilidad de tematizar pretensiones de validez. La crítica ideológica no es la tematización de pretensiones de validez que, como dice Marx, «imprimen a sus ideas la forma de lo general»⁸⁰⁶; antes bien, es la tematización de la imposibilidad sistemática de tematizar estas pretensiones de validez. Esta imposibilidad sistemática no es el tema de estudio de la pragmática universal, sino de la teoría de la acción comunicativa *en tanto* Teoría Crítica de la sociedad.

La “crítica como diagnóstico” explica, y a nuestro juicio convincentemente, los mecanismos que contribuyen a distorsionar los procesos de comunicación del mundo de la vida, y para ello recurre a la idea de una sustitución del entendimiento como forma de coordinación de la acción por medios de regulación sistémica. El objeto de la crítica de las ideologías es, por emplear la feliz expresión que utiliza Habermas en determinados momentos, el fenómeno de una *distorsión sistemática de la comunicación*: «la no percepción subjetiva de las coacciones sistémicas que *instrumentalizan* la estructura comunicativa del mundo de la vida cobra el carácter de una ilusión, de una conciencia objetivamente falsa»⁸⁰⁷. Y un poco más adelante: «es necesaria una restricción sistemática de la comunicación para que la apariencia de desempeño de las pretensiones de validez pueda convertirse en un poder objetivo»⁸⁰⁸.

Si efectivamente esta hipótesis pudiera ser probada, es decir, si la “crítica como diagnóstico” pudiera ser equiparada a un ejercicio de crítica de las ideologías, aún quedaría por resolver un problema que ha constituido un escollo no precisamente menor en la historia del marxismo. Habría que explicar *por qué* precisamente a este observador sociológico que recibe el nombre de “Jürgen Habermas” se le han hecho evidentes, de forma totalmente prioritaria con respecto al resto de participantes de un mundo de la vida en el que suponemos que él mismo también participa, las estructuras ideológicas o distorsiones sistemáticas de la comunicación. Se trata del mismo escollo al que tuvo que enfrentarse también el socialismo científico, y que en forma pervertida fue resuelto atribuyendo a la vanguardia revolucionaria un conocimiento privilegiado de las leyes de la historia; el mismo escollo que se radicalizó más tarde en la fase tardía del marxismo occidental, cuando Adorno, Horkheimer y Marcuse transitaron a partir de los años cuarenta, por así decirlo, “de Lukács a Nietzsche”, es decir, cuando la propia racionalidad fue objeto de sospecha. Entonces Horkheimer no pudo explicar por qué *precisamente a él* le había sido dado trascender un marco de racionalidad instrumental previamente diagnosticado como absoluto; exactamente igual que Marcuse no pudo explicar cómo pudo surgir la conciencia crítica, *su* propia conciencia de teórico crítico, en el seno de una sociedad dramáticamente aquejada de una conciencia unidimensional imposible de trascender. Si no se explica más detalladamente, podría dar la impresión de que con su “crítica como diagnóstico” Habermas cae exactamente en los mismos errores en que habían caído sus predecesores de la Teoría Crítica, pues tampoco aquí aparece aclarada la difícil tensión entre los roles del ilustrador y del ilustrado. Dado que

⁸⁰⁶ Marx, K. *La ideología alemana. Op. Cit.*, 52.

⁸⁰⁷ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 690.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, 736.

no es dable esperar que este error sea solventado, *precisamente en Habermas*, recurriendo a esos irritantes conceptos heideggerianos del “desocultamiento” y la “llamada” del Ser, hemos de indagar en las posibles opciones de solución.

La paradójica salida con que Habermas quería desprenderse de este lastre en la Introducción a la nueva edición de *Teoría y Praxis* [1971] ya no parece poder aplicarse sin más al nuevo contexto que representa *Teoría de la acción comunicativa*. Entonces Habermas afirmaba lo siguiente: «la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes»⁸⁰⁹. Aunque es evidente el poder retórico de esta magistral afirmación, con la que Habermas realmente ha tratado de democratizar la Teoría Crítica, lo cierto es que no se ve en qué sentido puede aplicársela él mismo cuando en *Teoría de la acción comunicativa* actúa como crítico de las ideologías. Una salida distinta parece ofrecerse al final de esta última obra, cuando Habermas trata de mostrar, dentro del marco teórico-evolutivo que ha diseñado, en qué sentido es la propia evolución social «la que tiene que generar los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de la vida»⁸¹⁰. En efecto, el acceso a las estructuras del mundo de la vida otorga a los “contemporáneos” el instrumento adecuado para atisbar críticamente en qué sentido esas estructuras han sido socavadas por la lógica de la colonización sistémica: «tal vez esta provocadora amenaza, un desafío que pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su conjunto*, explique por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente *a nosotros*»⁸¹¹. Pareciera que Habermas camina en la dirección adecuada con este último giro argumental, que constituye por cierto la última línea de *Teoría de la acción comunicativa*. El rol del ilustrador parece atribuirlo ahora a la *totalidad* de participantes del mundo de la vida racionalizado, pero no en tanto estos participantes tematizan pretensiones de validez, sino únicamente en tanto pueden observar las distorsiones que dificultan la propia posibilidad de tematizar pretensiones de validez. Falta por aclarar, naturalmente, por qué no sólo precisamente *a nosotros*, sino precisamente *a él*, se le vuelven transparentes estas formas de opresión.

Tal vez una solución más convincente a este problema pase por explicar la figura de la crítica de las ideologías haciendo referencia al mismo tiempo a los dos niveles de crítica. Aunque esta salida es sólo una hipótesis, de la que no podremos ocuparnos en lo que sigue, la idea central tendría más o menos la siguiente forma: la crítica ideológica sólo puede desprenderse de sus antiguos lastres elitistas si se presenta como disolución comunicativa de autoengaños sociales, es decir, si opera desde la perspectiva del *participante que sufre biográficamente* las consecuencias de esos autoengaños⁸¹²; no obstante, estos autoengaños no se refieren a pretensiones de validez no tematizadas por

⁸⁰⁹ Habermas, J. “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. *Op Cit.*, 48.

⁸¹⁰ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 943.

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² El mejor lugar para apresar este concepto de “crítica” como «disolución de las barreras de la comunicación» sigue siendo la obra de 1968 *Conocimiento e interés*.

los propios participantes, o al menos no se refieren a ellas exclusivamente, sino más bien a la propia paralización del proceso de problematización de pretensiones de validez; es decir, justamente a aquello que sólo a un *observador* que ha tomado la distancia adecuada puede hacerse presente. Es en este sentido que la teoría de la acción comunicativa sigue requiriendo cierta dosis de “perspectiva del observador”, por mucho que esta perspectiva sirva tan sólo como momento inicial de la Teoría Crítica. Como momento desde el cual, en un paso ulterior, puedan ser los propios participantes del mundo de la vida los que se enfrenten a esa distorsión sistemática de la comunicación, tratando de disolver comunicativamente no sólo las barreras a la comunicación, sino además todas aquellas pretensiones de validez que, al modo de autoengaños posibilitados por esas barreras, habían quedado sustraídas al desempeño discursivo. Acaso sólo en este sentido la figura clásica del teórico crítico externo, esa figura que Martin Jay definía muy elocuentemente como un “exilio en permanencia”, pueda ser corregida, aunque tal vez no totalmente sustituida, con la apelación a un proceso de disolución que acontece por las vías de una permanente autoilustración intersubjetiva. A este “resto” de “perspectiva del observador” se refiere precisamente Helmut Dubiel cuando señala que existe un «derecho propio de la teoría con independencia de la conciencia social de los movimientos por los que se lucha», derecho que la teoría, y en particular el teórico crítico, adquiere por la sencilla razón de que *ha dedicado más tiempo al ejercicio del concepto*⁸¹³.

Desde la convicción de que las estructuras de nuestros mundos de la vida han alcanzado un nivel de postconvencionalidad que acaso sólo pudo darse inicialmente aquí, en Occidente, pero que representa un momento de universalidad, es posible reservar todavía un lugar relevante a una forma de *crítica externa* que no parte naturalmente de capciosos privilegios epistémicos, sino tan sólo de una minimalista, pero al parecer insuperable, convicción moral: la convicción moral de que la coordinación de las acciones sólo puede acontecer por las vías de un diálogo irrestricto que entiende a los seres humanos como lo que de verdad son, como interlocutores competentes de un mundo social de la vida articulado de acuerdo con el principio supremo del “consenso válido”. Justamente el fundamento normativo de las instituciones de la Modernidad. Nosotros, los que sabemos la *verdad* de este principio, no sólo estamos legitimados para investigar críticamente las formas de falsa conciencia que, desde esta base normativa, se nos hacen transparentes. Estamos también obligados a no escatimar en recursos intelectuales para hacer visibles críticamente y ayudar a combatir materialmente aquellas formas de opresión que, ya sea en la forma de una colonización del mundo de la vida o en cualquier otra forma, violan este fundamental principio. Por mucho que no seamos precisamente nosotros los que sufren la versión más espantosa de esta violación.

⁸¹³ Dubiel, H. *La Teoría Crítica: ayer y hoy. Op. Cit.*, 138.

CONCLUSIONES

En el presente capítulo hemos tratado de reconstruir el resultado final de la Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas, esa Teoría Crítica que aparecía como la solución adecuada, en términos de fundamentación normativa, a las aporías en que había quedado enquistada la primera generación de la Escuela de Frankfurt durante su última etapa. Para explicar este decisivo paso en la historia de la Teoría Crítica nos habíamos propuesto dar tres pasos argumentales. En primer lugar, propusimos analizar el programa bautizado por Habermas en los años setenta como “pragmática universal”, programa cuya comprensión se nos aparecía como una *conditio sine qua non* para la correcta aprehensión de la teoría de la acción comunicativa. Sólo tras este paso se hacía posible reconstruir, en segundo lugar, el contenido de la propia teoría de la acción comunicativa como Teoría Crítica de la sociedad. En el tercer y último subcapítulo propusimos defender la hipótesis de que a la teoría de la acción comunicativa subyacen, de forma a veces no lo bastante aclarada, dos niveles diferentes de ejercicio crítico, a saber, la crítica “como diagnóstico” y la crítica como “desempeño discursivo”. Semejante fenómeno planteaba un interesante interrogante sobre la difícil relación establecida por Habermas entre los roles del “sujeto ilustrador” y del “sujeto a ilustrar”.

El primer subcapítulo nos permitió hallar en la noción de “mundo de la vida” las conexiones existentes entre las investigaciones en términos de pragmática del lenguaje y los estudios de teoría de la sociedad, por cuanto esa noción quedaba definida como un trasfondo de saber preteórico y relaciones interpersonales mediadas por actos de habla reconstruibles en términos de una teoría de la competencia comunicativa. Para dar cuenta de esta tesis tuvimos que analizar todos aquellos textos de los años setenta en los que Habermas justificaba la necesidad de abandonar las aproximaciones sociológicas en términos de filosofía de la conciencia en favor de aproximaciones basadas en la pragmática del lenguaje. En su rechazo al objetivismo de las ciencias sociales en favor de una sociología crítica que hace de la “comprensión” el concepto fundamental, Habermas tomaba partido por la tradición hermenéutica. Al mismo tiempo, la sociología comprensiva era complementada críticamente por una teoría de la competencia comunicativa capaz de alumbrar procesos patológicos de comunicación.

Habermas recurría a las investigaciones de Apel sobre pragmática trascendental para justificar la existencia de ciertos presupuestos universales operantes en todo acto de habla. Con la ejecución de un acto de habla, tal era el resultado del análisis, el hablante se ve sometido a la doble “coerción trascendental” de entablar pretensiones de validez y presuponer que esas pretensiones sólo pueden desempeñarse en el discurso. Cuando, sobre la base de estas coerciones, un hablante problematizaba prioritariamente la validez de una de las cuatro pretensiones, la intersubjetividad amenazada sólo podía quedar asegurada recurriendo a las exigentes condiciones de un discurso racional. Habermas se veía obligado aquí a definir aquellas condiciones bajo las cuales la obtención de un consenso garantizaba inmediatamente su carácter racional. Para ello recurría a la idea de la anticipación contrafáctica, operante ya en todo proceso de argumentación discursiva, de una situación ideal de habla.

Sobre la base de este estudio de la pragmática universal o teoría de la competencia comunicativa pudimos adentrarnos, en el segundo subcapítulo, en la reconstrucción de la teoría de la acción comunicativa. El objetivo prioritario de dicha teoría, más allá de las complicadas disquisiciones argumentativas con que su autor transitaba por las diferentes tradiciones de filosofía y sociología, era ofrecer una relectura de la teoría weberiana de la racionalización social capaz al mismo tiempo de apropiarse el aguijón crítico del marxismo occidental y de superar las deficiencias normativas de la primera Escuela de Frankfurt. Dada la relevancia de *Teoría de la acción comunicativa*, optamos por dividir este subcapítulo en dos secciones diferentes, que habrían de coincidir con las dos partes fundamentales de la obra.

Al comienzo de la primera de estas partes, Habermas planteaba la pregunta articuladora de todo el texto, a saber, la pregunta acerca de si los procesos de modernización occidental podían ser apresados *a la weberiana* como proceso de racionalización socio-cultural. Para contestar a esta pregunta Habermas comenzaba definiendo el concepto de “racionalidad” sobre la base de sus investigaciones sobre pragmática universal. La racionalidad de una manifestación quedaba condicionada a su susceptibilidad de ser fundamentada mediante la crítica argumentativa. Ahora bien, esta definición sólo parecía convenir a la racionalidad que Habermas llama “comunicativa”, pero no a la racionalidad cognitivo-instrumental. Para este segundo caso el criterio de la racionalidad no era el potencial asentimiento de todos los afectados, sino la modificación con éxito de algo en el mundo. Basándose en la definición de la racionalidad comunicativa, como desempeño discursivo de pretensiones de validez, Habermas analizaba el surgimiento de la comprensión moderna del mundo como un proceso de diferenciación de conceptos formales de mundo –objetivo, social y subjetivo– y pretensiones específicas de validez –verdad, corrección y veracidad–. Sólo a partir de esta diferenciación moderna el acceso al mundo pasó a depender de unos esfuerzos comunes de interpretación en los que eran los propios participantes del mundo de la vida los que tematizaban y problematizaban aquellas pretensiones que consideraban no avaladas por la crítica racional. El proceso de racionalización quedaba así apresado como un proceso a través del cual la validez de las tradiciones culturales –ciencia, moral/derecho y arte– dejaba de depender de un consenso meramente adscrito, para quedar condicionada a una potencial aceptabilidad universal.

Tras reconstruir sistemáticamente la teoría weberiana de la racionalización como una teoría reductiva en términos de acción racional con arreglo a fines, reducción que impidió a Weber apresarse correctamente el carácter contradictorio del proceso de modernización, Habermas sistematizaba por vez primera la idea de una teoría de la sociedad como teoría de la comunicación o pragmática universal. En su lectura “no oficial” de Max Weber, las acciones sociales habrían de poder ser diferenciadas en función del medio a través del cual se coordinan: a través de tramas de intereses, para el caso de la acción estratégica, o a través de acuerdos, para la acción comunicativa. El programa de una teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal quedaba conectado con la teoría de la sociedad explicitando la relación entre estas formas de interacción simbólicamente mediada y el mundo de la vida.

Sólo después de aclarar esta cuestión, mediante una definición provisional del concepto “mundo de la vida”, Habermas lograba dar respuesta, en el último paso argumentativo del primer libro, al reto planteado al comienzo. Habermas recurría aquí a la lectura de Weber emprendida por el marxismo occidental, que había comprendido el proceso de racionalización como un proceso de cosificación de relaciones sociales. La versión extremada de esta lectura iniciada por Lukács, es decir, *Dialéctica de la Ilustración*, había dejado por su parte a la Teoría Crítica huérfana de estándares normativos, y fue precisamente esta carencia la que Habermas trató de superar sustituyendo el agotado paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma de la comunicación. Aquello que Adorno y Horkheimer sólo habían podido mencionar metafóricamente, la relación mimética, podía ser explicado por la teoría de la acción comunicativa, precisamente con la idea de una intersubjetividad no violentada. Sobre este concepto comunicativo de emancipación, Habermas ofrecía la primera definición provisional del proceso patológico de racionalización: el progresivo despliegue de una situación social que hace depender los procesos de socialización y reproducción cultural de las condiciones de un entendimiento comunicativo encuentra su límite en los imperativos con los que el sistema violenta esas mismas condiciones.

Pero para que este diagnóstico fuera completo, Habermas tenía que justificar primero esta elección de categorías de la teoría de sistemas y explicar con más detalle el significado de esa “racionalización comunicativa” del mundo de la vida. La segunda parte de la obra comenzaba justamente con esta cuestión, a la que Habermas contestaba mediante el recurso a la figura, aparecida tanto en Mead como en Durkheim, de una progresiva “lingüistización de lo sacro”. Sirviéndose de los análisis de ambos autores, el primero dedicado a explicar la evolución de la idea de “validez normativa” en el terreno ontogenético y el segundo en el filogenético, Habermas apuntalaba su antigua teoría de la evolución social en lo tocante al proceso de racionalización práctica. Con la escisión de los tres elementos estructurales del mundo de la vida –cultura, sociedad y personalidad–, las funciones de reproducción cultural, integración social y socialización, cumplidas originariamente por las prácticas rituales, iban pasando progresivamente a la acción comunicativa, de suerte que la “autoridad de lo santo” iba quedando gradualmente sustituida por la autoridad de un consenso alcanzado discursivamente.

Una vez explicada su racionalización mediante la acción comunicativa, Habermas podía diferenciar por vez primera el mundo de la vida del sistema. Frente al idealismo de la sociología comprensiva, el autor hacía valer en este punto las conquistas teóricas de un enfoque sociológico –la teoría de sistemas– basado en la perspectiva del *observador*. Entendiendo la sociedad a la vez como sistema y como mundo de la vida, Habermas podía distinguir entre los procesos de reproducción simbólica, realizados mediante la acción comunicativa, y los procesos de reproducción material, sujetos a imperativos funcionales de supervivencia basados en la acción teleológica. En este último caso el medio de regulación ya no era el entendimiento, sino el dinero y el poder; por su parte, y también a diferencia de lo que ocurría con la reproducción simbólica, la reproducción material no podía entenderse como el resultado intencional de una cooperación, pues sus funciones trascendían la orientación de acción de los implicados.

Sobre la base de esta comprensión dual de la sociedad, Habermas podía finalmente formular y comprobar de forma empírica su diagnóstico crítico: si se tienen en cuenta tanto las exigencias del sistema como las exigencias del mundo de la vida, entonces los procesos contradictorios de racionalización, en el sentido que Weber, Marx o Horkheimer, pero no Parsons, dieron a estos procesos, pueden leerse desde el punto de vista de una colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos del sistema. Desde el concepto amplio de racionalidad comunicativa, que constituye por supuesto el criterio normativo de la nueva Teoría Crítica, la clave para explicar este proceso es la idea de una autonomización de los «contextos de acción sistémicamente integrados frente al mundo de la vida integrado socialmente». Este proceso adopta un carácter patológico tan pronto como no sólo los ámbitos de acción formalmente organizados, sino también los ámbitos comunicativos del mundo de la vida, pasan a quedar coordinados a través de los medios de regulación sistémicos “dinero” y “poder”. En este momento el mundo de la vida queda instrumentalizado por los subsistemas económico y político, bajo las formas concretas de una “monetarización” y “burocratización” de relaciones sociales. La paradoja de la racionalización social adopta así una forma diferente tanto a la dibujada por Weber como a la ofrecida por el marxismo occidental: a la vez que la racionalización del mundo de la vida posibilita una lingüistización de los consensos, pone las bases para la aparición de sistemas autonomizados que más tarde terminan por cosificar los propios espacios de comunicación del mundo de la vida.

Aunque Habermas se basaba en Marx para explicar la dinámica colonizadora del sistema, a su juicio los efectos cosificadores derivados de esta colonización no se dan tan sólo en la clase trabajadora, sino que más bien afectan a la totalidad de participantes del mundo de la vida. Estos efectos se hacían notar en una progresiva juridificación de relaciones sociales antes coordinadas en términos comunicativos, juridificación que Habermas trata de confirmar empíricamente para los casos de las prestaciones sociales monetarias del Estado social, el derecho de familia y el derecho escolar. Pero la tesis de la colonización no había de confundirnos sin embargo sobre el estatuto del diagnóstico habermasiano. Frente a las insuficiencias teóricas de la primera Escuela de Frankfurt, que la condujeron a las desmesuradas tesis de una absolutización inquebrantable de la razón instrumental, Habermas trataba de probar que las estructuras de la racionalidad podían ser todavía localizadas, por así decir *de forma inmanente*, en una práctica comunicativa cotidiana aún no integralmente sepultada. Sólo en tanto el diagnóstico de Habermas opera sobre la base de una forma de racionalidad más amplia, a cuya contraluz normativa se hace evidente el carácter patológico de los procesos de racionalización, la Teoría Crítica puede preservar su carácter crítico sin caer en los excesos de una crítica total de las ideologías impotente para dar cuenta de sí misma.

Una vez tuvimos ante la conciencia el modelo acabado de la Teoría Crítica habermasiana pudimos abordar, en el tercero y último de los subcapítulos, la hipótesis de que partíamos en la introducción, a saber, que a tal modelo subyacen dos niveles diferentes de ejercicio crítico. Si reparamos en la “forma” de la Teoría Crítica, la crítica adquiere el aspecto de una “crítica como diagnóstico” encargada de denunciar la existencia de un proceso de colonización del mundo de la vida. En este caso se adopta,

como puede verse, la perspectiva del “observador”. Si reparamos en su “fundamento”, la crítica aparece como “desempeño discursivo” de pretensiones de validez problematizadas, de suerte que se adopta aquí el rol del actor social “participante”. Sobre la base de esta diferenciación de niveles podíamos plantearnos una pregunta no exenta de consecuencias para la propia teoría habermasiana: ¿constituye la teoría de la acción comunicativa, ya sea en su primer o en su segundo nivel de crítica, un ejercicio de crítica de las ideologías? Con ciertas reservas, hemos defendido que, en caso de poderlo hacer, esta figura debía ser aplicada a la “crítica como diagnóstico”. Nuestra tesis fue que la crítica ideológica no consistía, como a veces podía dar a entender Habermas, en la tematización discursiva –en términos de pragmática universal– de pretensiones de validez hasta el momento operantes de forma no justificada, sino más bien la tematización –en términos de teoría de la sociedad– de estructuras de poder que restringen sistemáticamente la propia posibilidad de tematizar pretensiones de validez.

Sobre la base de este hallazgo pudimos plantear un último reto al nuevo modelo de Teoría Crítica: si efectivamente la “crítica como diagnóstico” adoptaba la forma de una crítica de las ideologías, entonces tenía que hacer frente al problema, típico en la historia del marxismo, de justificar los “privilegios epistémicos” desde los que el teórico crítico se atribuye la capacidad de vislumbrar patologías. Habermas intentaba zafarse de este lastre, acaso de forma demasiado lacónica, en la última frase de *Teoría de la acción comunicativa*, cuando hacía ver en qué sentido el acceso a las estructuras del mundo de la vida ofrecía a los contemporáneos la posibilidad de vislumbrar el proceso patológico de socavación de esas mismas estructuras. Aunque a nuestro modo de ver Habermas caminaba en la dirección adecuada con este gesto, defendimos que una solución más convincente acaso hubiera pasado por explicar la crítica de las ideologías haciendo referencia al mismo tiempo a los dos niveles de crítica. La crítica ideológica, tal era la tesis con que finalizábamos, sólo puede desprenderse de su irritante carácter elitista en tanto aparece como disolución intersubjetiva de autoengaños sociales, por mucho que estos autoengaños no se refieran tanto a pretensiones de validez no tematizadas por los propios participantes, cuanto a una paralización del proceso de problematización de pretensiones de validez que inicialmente *sólo a un observador* puede hacerse evidente.

Como no habrá pasado desapercibido para el lector, a la versión de Teoría Crítica que de este modo ha quedado sistematizada subyacen ciertos problemas, que nos obligan a proseguir la investigación por vías diferentes. La tesis de la colonización interna, es decir, la “crítica como diagnóstico”, sólo puede tener sentido si se da por supuesto que la sociedad está efectivamente dividida en dos ámbitos de acción dicotómicamente diferenciados, en cada uno de los cuales opera de forma exclusiva un tipo particular de racionalidad. En la tesis según la cual *nada más* que las acciones del mundo de la vida, pero tampoco *nada menos* que ellas, deben quedar coordinadas a través del medio que representa el entendimiento lingüístico, Habermas se compromete con una problemática comprensión del “sistema” como esfera social extraña por principio a las cuestiones normativas. Lo que nosotros hemos llamado “crítica como desempeño discursivo” sólo tendría sentido, si seguimos el esquema habermasiano, en la esfera social “mundo de la vida”, pero no en los subsistemas económico y

administrativo. Como no es difícil de ver, esta dicotomía corre el riesgo de inmunizar al sistema, precisamente el lugar que ha constituido tradicionalmente la fuente de opresiones, frente al ejercicio de la crítica como desempeño discursivo. Semejante inmunización tiene naturalmente efectos contradictorios con respecto a las propias intenciones emancipatorias de la Teoría Crítica habermasiana⁸¹⁴, pues efectivamente a partir de la asunción de una determinada perspectiva epistemológica –la del observador de un sistema autorregulado–, Habermas desemboca, como dice Romero Cuevas, «en la concesión de una específica consistencia ontológica a supuestos sistemas que acaban siendo blindados en la teoría respecto de toda crítica y transformación profunda»⁸¹⁵.

Esta “hipóstasis” de esferas sociales constituye uno de los blancos de la crítica de algunos autores que, desde los años ochenta, han tratado de transformar la teoría habermasiana. Justamente de ella parten entre otros Axel Honneth y Adela Cortina, para mostrar respectivamente la necesidad de comprender el “mundo de la vida” como una esfera en que también tiene cabida el tipo de acción que llamamos “lucha” –teoría de la lucha por el reconocimiento–, y la necesidad de comprender los subsistemas económico y político como esferas susceptibles de racionalización comunicativa –éticas aplicadas–. Aunque en el capítulo sexto habremos de ocuparnos en detalle de estas “críticas inmanentes” a la teoría habermasiana, por el momento hemos de procurar dar cuenta, en el capítulo quinto, de un elemento hasta el momento no aclarado sistemáticamente.

Como hemos podido ver, la *Teoría de la acción comunicativa* se fundamentaba normativamente en el nivel de crítica que hemos llamado “crítica como desempeño discursivo”. No obstante, la forma de esta Teoría Crítica estaba articulada en torno a la idea de “crítica como diagnóstico”. Si hemos dado ya cuenta suficiente de este último nivel de la crítica, parece razonable dedicarnos ahora a analizar de forma sistemática el primer nivel. El enfoque de la crítica como tematización de pretensiones de validez alojadas ya siempre en el mundo de la vida constituye el tema de estudio prioritario del Habermas posterior a *Teoría de la acción comunicativa*. Dicho nivel queda encarnado en tres teorías diferentes, en función de los ámbitos de estudio particulares a que se refiera: a la tematización de pretensiones de validez que tienen que ver con la verdad de los enunciados corresponde una “teoría consensual de la verdad”; a la tematización de pretensiones de validez normativa que tienen que ver con normas *morales* corresponde una “ética del discurso”; y a la tematización de pretensiones de validez normativa que tienen que ver con normas *jurídicas* corresponde una “política deliberativa”. Estas tres teorías constituyen el tema de estudio de nuestro siguiente capítulo.

⁸¹⁴ Una excelente crítica a esta “hipóstasis” habermasiana de esferas sociales se encuentra en Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.* Para esta discusión véanse también las siguientes aportaciones: Gómez Ibáñez, V. “Mundo administrado o colonización del mundo de la vida”. *Daimon*, 10, 1995, 103-113; Fascioli, A. C. “La crítica de Axel Honneth a la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Recerca*, 19, 2016, 73-92; García-Granero, M. y Ortega-Esquembre, C. “¿Teoría Crítica o inmunización del sistema? Sobre la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Tópicos (en prensa)*.

⁸¹⁵ Romero Cuevas, J. M. “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”. *Op. Cit.*, 23 y 24. Las críticas de Romero Cuevas a la “inmunización del sistema” se encuentran también en: “Jürgen Habermas y las paradojas de la Modernidad”. En Romero Cuevas, J. M. *Crítica e historicidad*. Barcelona, Herder, 2010; “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”. *Isegoría*, 44, 2011, 139-159.

**CAPÍTULO V: PRODUCTOS DE LA TEORÍA DEL DISCURSO. TEORÍA
CONSENSUAL DE LA VERDAD, ÉTICA DISCURSIVA Y POLÍTICA
DELIBERATIVA**

INTRODUCCIÓN

Hemos visto que una correcta reconstrucción del programa habermasiano no puede interrumpirse en la exposición final de la teoría de la acción comunicativa –es decir, en el resultado del giro lingüístico operado en el seno de la Teoría Crítica de la sociedad–, sino que debe transitar hacia los tres productos que, para los casos concretos de la teoría de la verdad, la filosofía moral y la filosofía política, se derivan de esta teoría. Estos tres productos, tal será nuestra tesis, constituyen el desarrollo de lo que hemos denominado “crítica como desempeño discursivo”, puesto que en los tres casos el ejercicio crítico no aparece, a diferencia de lo que ocurre todavía en la filosofía social crítica de *Teoría de la acción comunicativa*, como un diagnóstico de la época emitido por un observador sociológico, sino más bien como una resolución racional de pretensiones de validez que son tematizadas por los participantes. En este sentido retornamos, por así decirlo, desde la Teoría Crítica de la sociedad hasta la pragmática universal; desde la “crítica” en el sentido de Marx hasta la “crítica” en el sentido de Kant.

Si recordamos nuestros análisis sobre la teoría de la competencia comunicativa, Habermas había mostrado que el mundo de la vida está compuesto por un sinnúmero de actos de habla a través de los cuales hablantes y oyentes entablan relaciones interpersonales mediadas por pretensiones de validez susceptibles de crítica. En este contexto, Habermas había diferenciado cuatro pretensiones de validez, en función de la “parcela de realidad” a que se refirieran prioritariamente los agentes con sus manifestaciones: la pretensión de verdad refería al concepto formal de “mundo objetivo”, y el saber acumulado a través de su desempeño discursivo quedaba institucionalizado como “ciencia”; la pretensión de corrección normativa refería al concepto de “mundo social”, y el saber a que su prosecución discursiva daba lugar constituía las esferas de la “moral” y el “derecho”; la pretensión de veracidad o autenticidad expresiva refería al concepto de “mundo subjetivo”, adoptando en este caso sus réditos discursivos la forma de “arte”; la pretensión de inteligibilidad, por último, se refería a esa peculiar parcela del mundo que llamamos “lenguaje”.

Sobre la base de esta diferenciación, Habermas ha tenido que enfrentarse durante los años setenta, ochenta y noventa al reto de encarnar su teoría del discurso en una teoría consensual de la verdad, una filosofía moral discursiva o ética del discurso y una filosofía jurídico-política o política deliberativa. He aquí, pues, la conexión existente entre la teoría de la acción comunicativa basada en la pragmática universal y los productos posteriores de la filosofía habermasiana: la teoría consensual de la verdad, la ética del discurso y la política deliberativa no constituyen sino desarrollos específicos, en el marco de la reflexión teórica, de las pretensiones de validez denominadas “verdad” y “corrección normativa”. En este último caso existe una diferenciación que depende del *tipo* de normas problematizadas en el discurso: si a la tematización de pretensiones de corrección que tienen que ver con normas morales corresponde una “ética del discurso”, a la tematización de pretensiones de corrección que tienen que ver con normas jurídicas corresponde una “política deliberativa”.

Esta última cuestión plantea un interesante interrogante, que esperemos logre quedar resuelto a lo largo del presente capítulo: si, en la medida en que los subsistemas económico y político quedan arraigados en el mundo de la vida a través de normas jurídicas, el derecho constituye no sólo un elemento cultural *del mundo de la vida*, sino en cierto modo también una parte *del sistema*, ¿significa la construcción de una filosofía jurídica en términos de teoría del discurso un intento por corregir la excesiva dicotomización entre sistema y mundo de la vida a que hacíamos referencia más arriba, precisamente en la dirección de una posible democratización *también del sistema*? En efecto, con el programa de una política deliberativa pareciera como si no sólo los contenidos, relativamente inocuos, del mundo de la vida pudieran ser sometidos al ejercicio de la crítica discursiva, sino también elementos propios del sistema político. El intento de ofrecer una teoría normativa de la democracia pone en duda, por así decirlo, el antiguo privilegio del sistema que lo blindaba frente a la posible transformación crítico-discursiva, por cuanto evidencia hasta qué punto la legitimidad de la administración estatal depende de procesos comunicativos que toman ahora la forma de una construcción discursiva de la voluntad y la opinión política.

A esta cuestión sólo podremos dar respuesta en el último subcapítulo, cuando nos dediquemos a analizar sistemáticamente el significado de la política deliberativa. No obstante, por ahora podemos anticipar que, aun siendo afirmativa la respuesta a la pregunta planteada más arriba, quedaría todavía un ámbito sistémico que, no sólo en estos años, sino en realidad *ya nunca* sería considerado por Habermas como esfera susceptible de racionalización comunicativa: en la teoría habermasiana las acciones de los participantes en el *mercado capitalista* parecen quedar por principio excluidas de una posible coordinación en términos de acción comunicativa y desempeño discurso de pretensiones de validez. No han sido pocos los críticos que han visto en esta atávica resistencia de Habermas a ocuparse de la economía el elemento más decepcionante de todo el modelo⁸¹⁶.

Comenzaremos exponiendo, en un primer subcapítulo, los rasgos elementales de la teoría consensual de la verdad, por cuanto ella constituye el “modelo” en analogía con el cual se construyen posteriormente las teorías en el ámbito moral y jurídico-político. Desarrollaremos a continuación, siguiendo un criterio meramente cronológico, una reconstrucción del programa ético discursivo que Habermas lleva a cabo en discusión con Karl Otto Apel; para finalizar, en el tercer y último subcapítulo, con la exposición de los rasgos fundamentales de la política deliberativa.

⁸¹⁶ Como aún veremos, esta cuestión ha sido objeto de una incisiva crítica por parte de la Escuela de Valencia. Por el momento nos remitimos a algunos trabajos importantes en este sentido: Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993; Conill, J. *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid, Tecnos, 2013; García-Marzá, D. “Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil”. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 57, 2013, 67-92.

5.1. PRIMER PRODUCTO DE LA TEORÍA DEL DISCURSO: LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD

A diferencia de la ética del discurso y la política deliberativa, que sólo se desarrollaron de forma sistemática a partir de la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, la teoría consensual de la verdad fue expuesta en el contexto inmediatamente anterior a la publicación de esta obra, es decir, en el contexto de preparación de la pragmática universal⁸¹⁷. Si lo entendemos correctamente, la preocupación de Habermas por la teoría de la verdad se deriva de algunas críticas aparecidas contra su *Conocimiento e interés* [1968], que le habían obligado a explicar en detalle la diferencia existente entre la apertura trascendental del ámbito objetual, efectivamente realizada por medio de intereses rectores del conocimiento, y la forma en que podía garantizarse la validez de enunciados dentro de esos saberes específicos, que había de depender de un desempeño discursivo de pretensiones de validez. Sobre la base de esta diferenciación Habermas desarrolló, en el año 1973, una primera versión de su teoría consensual de la verdad, versión que muchos años más tarde, en la obra de 1999 *Verdad y justificación*, sería revisada y completada en el contexto de una conocida discusión con Richard Rorty.

Expondremos por tanto en primer lugar las dificultades de *Conocimiento e interés* que dieron lugar a la preocupación habermasiana por la teoría de la verdad, así como la primera versión sistematizada de esta teoría. Tras ello analizaremos las diferencias entre esta primera versión y el modelo definitivo, reconstruyendo el debate con Rorty. Este segundo paso nos dará ocasión para introducir un breve comentario crítico contra las recientes reivindicaciones de Habermas de un “naturalismo blando”.

5.1.1. De la teoría de los intereses cognoscitivos a la teoría consensual de la verdad

Como vimos en el contexto de la discusión con Max Horkheimer, en la crítica al positivismo que constituye *Conocimiento e interés*, Habermas se proponía sacar a la luz los diversos intereses que guían a los diversos saberes. Mientras que las ciencias hermenéuticas estaban guiadas por el interés “práctico” de asegurar la intersubjetividad de la comprensión, las ciencias empírico-analíticas trataban de aprehender la realidad dirigidas por el interés “técnico” en su manipulación. Las ciencias críticas, por último, contenían en sí un interés de tipo emancipatorio. Con estas tesis, en las que se utilizaba la intuición básica de la vieja Teoría Crítica para renovar la epistemología frente a una autocomprensión del saber reducida en términos cientificistas, Habermas comprendía los “intereses del conocimiento” al modo de condiciones trascendentales que conforman el ámbito objetual de los distintos saberes.

Ahora bien, con su recurso a las autorreflexiones científicas de Peirce y Dilthey, una dirigida a las *Naturwissenschaften* y la otra a las *Geisteswissenschaften*,

⁸¹⁷ Esta precedencia de la teoría verdad con respecto a los demás elementos del sistema se observa bien en la nota 15 del artículo de 1973 “Teorías de la verdad”: «la teoría de la verdad está para mí en conexión con los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad y con los problemas de fundamentación de la ética».

Habermas parecía deslizarse de forma inadvertida desde la pregunta por las condiciones a priori del conocimiento posible o pregunta por la objetividad de la experiencia –teoría de los intereses trascendentales del conocimiento– hasta la pregunta por la validez de los enunciados dentro de los saberes así constituidos –teoría del discurso: teorías de la verdad y la corrección normativa⁸¹⁸. Para aclarar esta diferencia, en 1973 Habermas redactó un significativo Epílogo para la nueva edición de *Conocimiento e interés*. Aunque en él seguía manteniendo la intención básica de la obra, es decir, la formulación de una teoría del conocimiento –que parte de la crítica contra el cientificismo– sobre la base de una teoría materialista de la sociedad, lo cierto es que ahora Habermas hacía más explícita la diferencia entre los problemas de constitución del objeto y los problemas de validez. La verdad de los enunciados y la corrección de las normas no dependía de las condiciones de objetividad de la experiencia o intereses del conocimiento, sino de la posible «fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable»⁸¹⁹. O dicho de forma inversa: «la objetividad del contenido experiencial de las afirmaciones no puede reducirse en modo alguno a la resolubilidad discursiva de la pretensión de verdad». Las teorías científicas están así sometidas a una especie de doble “coerción trascendental”, pues dependen al mismo tiempo del «a priori de la experiencia» –aquello que hace posible la apertura del ámbito objetual– y del «a priori argumentativo» –aquello que determina las condiciones discursivas sobre las cuales se fundamenta la validez de los enunciados–. Como puede verse, si bien cada uno de los saberes científicos se diferencia en función del «a priori de la experiencia» que abre su campo objetual, en todos ellos la validez de los enunciados depende de una misma instancia, a saber, de una resolución discursiva de pretensiones de validez.

Sólo sobre la base de esta aclaración tiene sentido la reconstrucción de la teoría consensual de la verdad. Aunque la primera aproximación a esta teoría apareció en las *Christian Gauss Lectures* de 1971, la mejor sistematización se encuentra en el artículo de 1973 “Teorías de la verdad”. Habermas partía entonces de una crítica, recogida de Peirce, contra la teoría de la verdad como correspondencia: si por “verdad” entendemos la correspondencia entre enunciados y realidad objetiva, y si al término “realidad objetiva” no puede dársele otro sentido que el vinculado con los enunciados sobre hechos, entonces «la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo podría determinarse a su vez mediante enunciados»: «la teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla». Como no es difícil de ver, este problema sólo puede desaparecer sobre la base de una teoría de la verdad que haga del lenguaje *el centro mismo* de la teoría. En la teoría consensual de la verdad, los “hechos” sólo advienen al lenguaje en tanto queda problematizada la

⁸¹⁸ Para una crítica a esta confusión en la temprana obra de Habermas véase Thompson, J. B. “Universal Pragmatics”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates. Op. Cit.*, 116-133; Hesse, M. “Sciencia and Objectivity”. En *Ibidem*, 98-115. En el año 2000 Habermas publicó un breve ensayo en el que cuestionaba algunas de las tesis mantenidas en *Conocimiento e interés*. Véase Habermas, J. “Nach dreissig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”. En Müller-Doohm, S. (Ed.). *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, 12-20.

⁸¹⁹ Habermas, J. “Epílogo”. En Habermas, J. *Conocimiento e interés. Op. Cit.*, 310 [publicación original: “Nachwort”. En Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, 367-421].

pretensión de validez de un enunciado concreto. La existencia de los estados de cosas no depende de la existencia de los objetos, sino de la verdad de las proposiciones que, presuponiendo naturalmente la existencia de esos objetos, predicen algo sobre ellos.

La verdad o falsedad sólo puede predicarse de los enunciados afirmados, que pertenecen a la clase de actos de habla llamados “constatativos”. Como sabemos, sólo en el discurso, ese nivel reflexivamente superior de la acción comunicativa, las pretensiones de validez implícitamente contenidas en las afirmaciones y aceptadas ingenuamente en el mundo de la vida se tornan explícitas: «esta forma de comunicación liberada de la presión de la experiencia y de las coacciones de la acción posibilita en situaciones de interacción perturbada restablecer un entendimiento sobre pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas». Por utilizar la feliz expresión de Domingo García-Marzá, podemos decir que los discursos son «la segunda oportunidad que nos brinda el lenguaje para construir una interacción»⁸²⁰. Estas consideraciones llevan a Habermas a la conclusión de que «la idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez»⁸²¹. La teoría consensual de la verdad debe aclarar por tanto, desde el trasfondo de la pragmática universal, qué significa exactamente este desempeño discursivo. El núcleo de la propuesta, ya lo sabemos, descansa en la idea de que «la condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás», de suerte que «la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho».

Esta propuesta tenía sin embargo que permanecer oscura hasta que Habermas no aclarara en qué sentido el acuerdo obtenido por los participantes en una comunidad de investigación no era tan sólo un acuerdo contingente, sino un consenso racional. Dado que las condiciones bajo las cuales un consenso se considera racionalmente fundado no pueden depender a su vez de lo acordado en un consenso, cosa que conduciría evidentemente a una regresión al infinito, la teoría debe explicar en qué consiste la fuerza generadora de consenso de un argumento. Para explicar esa «peculiar coacción sin coacciones» que ejerce el mejor argumento, Habermas analiza, de la mano de la teoría de la argumentación de Toulmin, las propiedades formales del propio discurso. La forma del discurso teórico tiene que posibilitar una progresiva autorreflexión del conjunto de sujetos cognoscentes, que han de poder moverse *dentro* del discurso mismo, a través de los distintos niveles de la argumentación y la contraargumentación, hasta que surja un consenso sólo racionalmente motivado. Justamente en este momento Habermas introducía la decisiva noción de “situación ideal de habla”: el consenso obtenido garantiza la resolución de pretensiones de validez discursivas «si y sólo si en virtud de las propiedades formales del discurso está asegurado el paso libre entre los distintos niveles de discurso. Y, ¿cuáles son las condiciones formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla»⁸²².

⁸²⁰ García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1992, 50.

⁸²¹ Habermas, J. “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.*, 120.

⁸²² *Ibidem*, 153.

La situación ideal de habla es aquella en la que todos los potenciales participantes en un discurso tienen las mismas oportunidades para: primero, emplear actos de habla comunicativos, «de suerte que en todo momento tengan la oportunidad de abrir un discurso y de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas»; segundo, problematizar pretensiones de validez y aportar interpretaciones sobre ellas, «de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica»; tercero, emplear actos de habla representativos, de suerte que puedan «expresar sus actitudes, sentimientos y deseos»; y cuarto, emplear actos de habla regulativos, es decir, «mandar y oponerse, permitir y prohibir, hacer y retirar promesas, dar razón y exigirla». Todo consenso generado bajo estas condiciones puede considerarse criterio para determinar la validez de la pretensión problematizada, de manera que «un consenso racional sólo puede distinguirse de uno engañoso por referencia a una situación ideal de habla»⁸²³.

Dada la evidente dificultad con que nos encontramos a la hora de comprobar empíricamente cuándo se han cumplido las exigentes condiciones de una situación ideal de habla, Habermas sólo tiene una salida para demostrar que su recurso no es tan sólo una utopía a realizar en el futuro: «la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos». En todo proceso argumentativo está ya operando sobre los agentes esta suposición, pues de otra forma no tendría sentido la propia entrada de tales agentes en el discurso. Semejante anticipación no sólo garantiza la racionalidad de un consenso fácticamente alcanzado, sino que actúa además como criterio normativo desde el cual poner a su vez en cuestión los consensos sólo contingentemente fundados.

5.1.2. Una versión revisada de la teoría consensual de la verdad

Durante los años posteriores a la publicación de su artículo sobre teorías de la verdad, Habermas fue recogiendo diversas críticas formuladas contra su modelo. Aprovechando la amplia repercusión académica de las investigaciones epistemológicas de Richard Rorty, aparecidas en la obra de 1991 *Objetividad, relativismo y verdad*, en 1996 Habermas publicó una brillante discusión con el contextualismo rortyano. El estudio de este artículo, que lleva por título “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”⁸²⁴, junto con el de algunos otros textos recogidos también en la obra de 1999 *Verdad y justificación*, constituye la ocasión idónea para comprender la versión definitiva de la teoría consensual de la verdad.

Habermas parte del “giro pragmático” operado por Richard Rorty, con el que está de acuerdo, para a continuación cuestionar las conclusiones contextualistas y antirrealistas que de ello sacó Rorty⁸²⁵. Como Habermas, Rorty se basa en Peirce para sustituir la relación entre sujeto cognoscente y objeto representado –lo que Rorty llama

⁸²³ *Ibidem*, 153-154.

⁸²⁴ Habermas, J. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. En Habermas, J. *Verdad y justificación. Op. Cit.*, 223-259 [publicación original: “Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Rortys pragmatische Wende”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1996, 44, 715-741].

⁸²⁵ Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996.

«el espejo de la naturaleza»— por la relación de sujetos que participan en una comunidad de interpretación mediada por el lenguaje: no existe ningún acceso al mundo objetivo que no esté ya mediado por las prácticas de entendimiento de un contexto determinado, de suerte que la antigua «autoridad epistémica de la primera persona del singular que inspecciona su interior» ha de convertirse en la autoridad del “nosotros” de una comunidad de comunicación. En este “de *una* comunidad” se deja ver, no obstante, la diferencia central entre los modelos de ambos pensadores: mientras que Rorty equipara el saber con aquello que en cada comunidad particular se ha aceptado como racional, de suerte que lleva a cabo una interpretación “contextualista” del giro pragmático, para Habermas la validez del saber depende de un consenso con pretensiones universalistas.

Los réditos teóricos obtenidos por Rorty con su giro pragmático, ese tránsito “del yo al nosotros”, se compraron al alto precio de sacrificar la intuición realista cotidiana según la cual «los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos»⁸²⁶. A juicio de Habermas, tal cosa sólo puede evitarse si se diferencian los conceptos de “verdad” y de “aceptabilidad racional” en una comunidad de interpretación. Aunque, como hemos visto, tras el giro pragmático la verdad ya no puede remitir a la correspondencia con algo en el mundo, lo cierto es que ha de buscarse todavía el elemento de validez incondicional inserto en el interior mismo de este nuevo paradigma. He aquí que nos encontramos con la clave de la teoría de la verdad habermasiana en oposición a la teoría de Richard Rorty: es posible distinguir la “verdad” de la mera “aceptabilidad racional” en la medida en que se realice una «idealización de las condiciones de justificación»:

Un enunciado justificado sobre la base de “nuestros” criterios se diferencia de un enunciado verdadero de la misma forma que un enunciado justificado en un contexto se distingue de aquel que podría justificarse en todos los contextos. Llamamos “verdadero” a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), o que en una situación ideal de habla (Habermas) —o en una comunidad ideal de comunicación (Apel)— encontraría un acuerdo alcanzado argumentativamente⁸²⁷.

Ahora bien, en el transcurso de las últimas décadas el “inflacionista” modelo habermasiano de teoría de la verdad había sido objeto de dos interesantes objeciones, a las que Habermas trata de responder en este artículo. En primer lugar, la objeción formulada por Albrecht Wellmer en *Ética y diálogo*, según la cual la idea de un consenso final que pondría fin al proceso mismo de interpretación resulta paradójica. Habermas trata de dar respuesta a esta objeción afirmando que la clave de la teoría no es la idealización de los *objetivos* de la argumentación, es decir, la postulación de un consenso final con un contenido concreto, sino tan sólo la idealización de las *propiedades formales* del discurso⁸²⁸. En segundo lugar, las objeciones que se dirigen,

⁸²⁶ Si trasladamos este mismo problema desde el ámbito de la verdad científica al ámbito de la corrección normativa, es evidente que el problema del contextualismo adopta la forma del etnocentrismo cultural y moral. Para una crítica al etnocentrismo de Rorty véase Cortina, A. *Ética sin moral. Op. Cit.*, cap. 3.

⁸²⁷ Habermas, J. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. *Op. Cit.*, 246. Para la propuesta de Apel en este sentido véase Apel, K. O. “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”. En Apel, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1991.

⁸²⁸ García-Marzá ha tratado de solventar esta cuestión con el siguiente argumento: «la aparente necesidad de una reconciliación última se diluye si atendemos a la diferencia entre lo proposicionalmente afirmado

como la de Donald Davidson o la del propio Rorty, contra la operación misma de idealización de condiciones formales: o bien estas condiciones permiten «la posibilidad del error», dice Davidson, o, si no lo permiten, entonces son tan ideales que «no sirven para lograr la buscada conexión con las capacidades humanas». «No alcanzo a ver lo que “nosotros” puede significar», dice Rorty en su crítica a Habermas, «aparte de: nosotros, liberales educados, sofisticados, tolerantes y antiprohibicionistas, el tipo de gente que está siempre dispuesta a escuchar a la otra parte»⁸²⁹. Para dar respuesta a esta última objeción Habermas señala, siguiendo la senda del liberalismo político de Rawls, que la idealización de las condiciones de justificación deja de lado las “propiedades fuertes” de cada cultura, para centrarse sólo en aquellos rasgos formales de las prácticas de justificación que, aunque tan sólo implícitamente, se dan ya en todas las culturas.

La praxis de la argumentación obliga a los participantes mismos a hacer presuposiciones pragmáticas de contenido contrafáctico. Quien entra en una discusión con la intención seria de *convencerse* de algo en diálogo con otros tiene que suponer, en términos realizativos, que los participantes decidirán su “sí” o su “no” únicamente mediante la fuerza del mejor argumento. Pero con ello suponen, normalmente de forma contrafáctica, una situación de diálogo que satisface condiciones poco probables: apertura al público e inclusión, participación igualitaria, inmunización frente a coacciones externas o internas y orientación al entendimiento de los participantes⁸³⁰.

La teoría consensual de la verdad se basa precisamente en la tesis de que en estas “ineludibles presuposiciones” de la argumentación se expresa la intuición de que «los enunciados verdaderos son resistentes frente a los intentos de impugnación, sin ningún tipo de limitación espacial, social o temporal». Sólo con esta idealización de las condiciones del discurso puede lograrse un modelo suficientemente crítico como para recordar en todo momento «la limitación etnocéntrica y la falibilidad del acuerdo logrado en cada caso». En el proceso de comunicación bajo presuposiciones ideales, los participantes consiguen agotar en cierto momento de la argumentación *todas* las objeciones disponibles contra un juicio problematizado. Cuando ello ocurre, los participantes dejan de mantener esa actitud hipotética que temporalmente habían asumido, para retomar su rol de actores que se ven en la necesidad de actuar en un mundo de la vida común: en este momento las pretensiones de validez problematizadas retornan al mundo de la vida «como verdades aceptadas»: «tan pronto como se han disipado las diferencias de opinión entre “nosotros” y los “otros” en relación a lo que es el caso, “nuestro” mundo puede fusionarse con “el” mundo». El realismo de un mundo objetivo, que Rorty rechaza como un concepto superfluo, sólo se da, por así decirlo, en el plano de la acción, pues en el plano del discurso tiene que quedar en suspenso en favor de un proceso de interpretaciones en disputa sobre lo que es el caso.

y lo performativamente supuesto. Podemos tener una norma por definitivamente fundada y, sin embargo, llegar a ser falsa en otro contexto espacio-temporal. Ahora bien, lo que ya no depende de determinados contextos es que necesariamente tengamos que suponer una serie de reglas al participar en una argumentación». García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. *Op. Cit.*, 102.

⁸²⁹ Para esto véase Davidson, D. “The structure and content of truth”. *Journal of Philosophy*, 87, 1990, 279-328; Rorty, R. “Putnam and the relativist menace”. *Journal of Philosophy*, 90(9), 1993, 443-461.

⁸³⁰ Habermas, J. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. *Op. Cit.*, 249.

El final del artículo contiene una interesante crítica a la “naturalización” de la idea fuerte de razón que supone el gesto rortyano, crítica que puede conectar bien con algunas tesis recientes defendidas por Habermas en torno al debate “naturalismo-trascendentalismo”. Con la reducción de la verdad a una “aseverabilidad racional” acontecida en un contexto de justificación particular, Rorty se veía incapacitado para dar cuenta del «punto de referencia normativo que explicaría por qué un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento *más allá de las fronteras del propio grupo*»⁸³¹. Con la pérdida de la idea regulativa de la verdad se difuminan también las fronteras entre los “estándares de justificación” y las “normas de costumbre”, de suerte que «la sociologización de la práctica de justificación significa una naturalización de la razón». Como no es difícil de ver, en esta disputa, que inadvertidamente ha transitado desde el marco epistemológico y ontológico –verdad y realidad– al marco ético –corrección normativa–, se reedita el debate clásico entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, en el que naturalmente Habermas adopta el rol del neokantiano y Rorty el del neohegeliano. Puesto que el estudio de la filosofía moral habermasiana será el tema del siguiente subcapítulo, vamos a concluir esta sección conectando esta crítica al “naturalismo” de Rorty con la reciente y sorprendente defensa habermasiana de un “naturalismo blando”.

Para ello quisiéramos defender la tesis de que la expresión “naturalismo blando”, aparecida en dos artículos de los años 2003 y 2004, no resulta consistente con la postura defendida tradicionalmente por Habermas⁸³². Habermas parte del famoso experimento de Benjamin Libet acerca de la libertad, desarrollado durante los años sesenta del siglo pasado. Tal experimento, junto con las posteriores y prolijas interpretaciones desde el ámbito filosófico, parecía confirmar la hipótesis de que era posible explicar todo proceso mental, y también la libertad, recurriendo exclusivamente a datos fisiológicos observables. La vivencia de libertad de la voluntad apareció ante la conciencia científica como vivencia de un autoengaño. Este determinismo, fruto de una precipitada interpretación especulativa de un experimento en realidad no extrapolable a cualquier modo de acción libre, es a juicio de Habermas incompatible con la autoconciencia cotidiana de libertad y responsabilidad de los sujetos. Alejándose de la concepción determinista, el autor se esfuerza por encontrar una moderada forma de “naturalizar el espíritu”, y es aquí donde emerge la expresión que nos ocupa. Habermas entiende por “naturalismo blando” una visión explicativa del fenómeno de la libertad que sea consistente tanto con una imagen científica del mundo en la que el ser humano es un ser natural, como con la evidencia de una conciencia de libertad que acompaña a toda acción humana. Para defender esta posición, Habermas se sirve de un dualismo de perspectivas metodológicas coherente con un monismo de la evolución natural: «defiendo un naturalismo “blando”, no científicista. Según esta concepción, sólo es

⁸³¹ *Ibidem*, 257.

⁸³² Habermas, J. “Libertad y determinismo”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión. Op. Cit.*, 159-188 [publicación original: “Freiheit und Determinismus”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (6), 2004, 871-890]; Habermas, J. “Yo mismo soy un fragmento de naturaleza. Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión. Op. Cit.*, 189-216 [publicación original: “Ich selber bin ja ein Stück Natur. Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft”. En Honneth, A. (ed.). *Dialektik der Freiheit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, 13-40].

“real” lo que puede ser expresado en enunciados verdaderos. Pero la realidad no se agota en el conjunto de enunciados regionalmente limitados que, según los estándares actuales, cuentan como verdaderos enunciados científicos de la experiencia»⁸³³.

Por otro lado, en el contexto de la explicación neurobiológica de la libertad, la reducción del cuerpo vivido (*Leib*) al cuerpo poseído (*Körper*) conduce a eliminar la conciencia cotidiana de libertad. Tratando de evitar semejante consecuencia propone Habermas su explicación racional de la acción: los procesos cerebrales que el observador neurológico entendía como determinaciones inconscientes son vivenciadas por el agente como condiciones posibilitadoras de la decisión. La libertad de acción está condicionada en este sentido tanto por razones como por procesos naturales, sin menoscabo de la libertad del sujeto. Habermas propone así un concepto de libertad «enraizada en el organismo y en la historia vital»: el autor hace suyos los factores que condicionan su toma de posición –razones propias configuradas deliberativamente a partir del sustrato orgánico, historia vital, entorno social, etc.–, de tal suerte que «ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como causas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre». Mediante la alusión a la perspectiva de la intercambiabilidad de puntos de vista, Habermas describe cómo cada autor queda incluido en un ámbito público de razones. El naturalismo, entendido en conexión con la teoría discursiva, remitiría de esta forma a la natural constitución de sujetos capaces de habla y acción. Este “dualismo epistémico”, o dualismo de perspectivas explicativas y juegos de lenguaje, no puede ser rebasado: ni puede reducirse la perspectiva explicativa causal a la perspectiva explicativa mediante motivos –razones–, ni ésta a aquella.

Tanto en el terreno epistemológico –teoría de la verdad– como en el filosófico moral –ética discursiva–, la argumentación cumple en Habermas la función de plantear reflexivamente pretensiones de validez que ya se dan implícitamente en toda praxis comunicativa cotidiana: el discurso teórico y práctico, como *prosecución de la acción comunicativa por otros medios*, ofrece un punto de vista crítico, desnaturalizado, que permite distinguir los juicios y normas socialmente vigentes de los juicios verdaderos y las normas válidas, recurriendo para ello al examen de su universalizabilidad discursiva. Habermas llega a decir que el tránsito al discurso «resulta algo antinatural», en tanto implica «una ruptura con la ingenuidad de las aspiraciones de validez formuladas». Si esto es así, ¿puede decirse que la expresión “naturalismo blando” es coherente con su propio pensamiento anterior? Hasta donde alcanzamos a ver, únicamente si con dicha expresión no se conduce a socavar los fundamentos de la incondicionalidad de la verdad y de la conciencia moral postconvencional parecería posible aceptarla como expresión consistente. La pretensión de *trascender* la comunidad específica de justificación, tanto en el caso de la verdad como de la corrección normativa, habla en favor de la defensa de posturas universalistas. Si se respeta esta condición, el naturalismo de Habermas podría ser compatible con el momento de lo postconvencional e incondicionado. Que tal condición, sin embargo, no invalide por definición el propio sentido de la expresión “naturalismo”, ello es una cuestión sobre la que cabe plantear serias dudas.

⁸³³ Habermas, J. “Libertad y determinismo”. *Op. Cit.*, 161.

5.2. SEGUNDO PRODUCTO DE LA TEORÍA DEL DISCURSO: LA ÉTICA DISCURSIVA

La breve discusión anterior nos pone ante la conciencia el siguiente elemento fundamental de la filosofía habermasiana. La “naturalización de la razón” practicada por Rorty no sólo tenía implicaciones epistémicas –la reducción de la “verdad” a la “aseverabilidad racional” de una determinada comunidad–, sino también de tipo ético o filosófico moral –la reducción de la “corrección normativa” a la “vigencia” de normas de costumbre–. Con su rechazo a esta naturalización, Habermas toma partido por los defensores de la *Moralität* frente a la *Sittlichkeit*, es decir, entronca su pensamiento, en disputa con neohegelianos –en clave pragmatista, como Rorty; o en clave comunitarista, como Taylor– y neoaristotélicos –MacIntyre–, con esa tradición de pensamiento que nace con Kant y llega hasta Apel, pasando entre otros por Rawls y Kohlberg. La idea nuclear de esta tradición es que las normas morales son susceptibles de validez en un sentido similar en que lo son los enunciados científicos. La ética discursiva constituye la explicación del proceso de tematización de pretensiones de corrección normativa, de la misma forma que la teoría consensual de la verdad constituía la explicación del proceso de tematización de pretensiones de verdad. Las diferencias se dan tanto en el *tipo* de discurso en que tiene lugar el desempeño –teórico o práctico–, como en el concepto de mundo al que se remiten los participantes con sus interpretaciones –objetivo o social–.

Aunque el programa de la ética discursiva no puede entenderse sin la capital figura de Apel, que ya en los años setenta trabajaba en el proyecto de una fundamentación trascendental del conocimiento válido –teórico y práctico–, lo cierto es que ahora no nos es dable realizar un estudio sistemático de sus importantes contribuciones a la filosofía, así como tampoco del proceso de evolución de su propio pensamiento⁸³⁴. Ello no significa, por supuesto, que no hayamos de recurrir a sus trabajos para dar cuenta del programa ético discursivo, toda vez que este programa no puede comprenderse si no es en la relación dialéctica mantenida entre Apel y Habermas con respecto al problema de la fundamentación última. También las aportaciones de Kuhlmann, Wellmer o, en España, Cortina y García-Marzá, han contribuido a perfilar algunos de los elementos más problemáticos de la teoría. Wellmer, por ejemplo, ha elaborado una alternativa “falibilista” a la interpretación “teórico-consensual” de la ética discursiva, en la que a su juicio resuenan demasiados «ecos del reino de los fines»⁸³⁵.

⁸³⁴ El lugar más importante para estudiar las aportaciones de Apel, desde las tempranas discusiones con la hermenéutica heideggeriana hasta la fundamentación trascendental del conocimiento en términos comunicativos, son sin duda los dos volúmenes de *La transformación de la filosofía*, publicados en 1973. Véase Apel, K. O. *La transformación de la filosofía. Op. Cit.* Para un estudio sobre el pensamiento del autor véase Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca, Sígueme, 1985; Habermas, J. “Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl Otto Apel”. En Habermas, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid, Trotta, 1999, 77-87 [publicación original: “Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel”. *Frankfurter Rundschau*, 16.5.1990]; Conill, J. “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”. *Pensamiento*, 48 (189), 1992, 3-31; Siurana, J. C. *La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl Otto Apel aplicada al problema de las directrices anticipadas en el ámbito de la ética biomédica*. (Tesis Doctoral). Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005.

⁸³⁵ Wellmer, A. *Ética y diálogo. Op. Cit.*, 143 y ss.

A fin de explicar de forma más o menos sistemática las ideas nucleares del proyecto, cosa que dada su complejidad y los muchos problemas planteados no podrá desde luego realizarse de forma exhaustiva, comenzaremos dibujando en primer lugar los primeros anticipos de una teoría de la corrección normativa en analogía con la teoría consensual de la verdad, que Habermas bosquejó durante los años setenta. En este primer paso también será preciso aclarar la forma en que Habermas, mediante aquella brillante síntesis entre Kohlberg y el materialismo histórico, trata de reconstruir el proceso de filogénesis y ontogénesis de la conciencia moral postconvencional que tiene que presuponer en su proyecto teórico moral. Tras ello dedicaremos la segunda sección a reconstruir el modelo sistematizado de la ética discursiva en su versión habermasiana, recurriendo para ello a los textos canónicos de los años ochenta. En tercer lugar, aclararemos brevemente la diferencia entre los modelos de Habermas y Apel, para lo cual ofreceremos primero una sucinta exposición de la postura adoptada por Apel durante su último período y seguiremos después el hilo de la discusión en torno a la noción de “fundamentación última”.

5.2.1. Anticipos del proyecto: una teoría de la corrección normativa en analogía con la verdad

Uno de los primeros lugares en que Habermas plantea la posibilidad de un programa filosófico-moral de tipo postconvencional es la discusión con el institucionalismo de Arnold Gehlen, recogida en un artículo de 1970⁸³⁶. Gehlen había tratado de rastrear las raíces biológicas del comportamiento moral, dejando entrever un carácter claramente antihumanitarista. Como era costumbre entre la llamada crítica conservadora de la cultura, Gehlen se esforzaba por hallar las causas que explicaran el “declive” cultural de su época, para lo cual defendía la tesis de que el “ethos de las instituciones”, a su juicio el nivel más elevado de desarrollo moral por cuanto cristalizaban en él los valores del «servicio, el cumplimiento del deber y la disponibilidad al sacrificio», estaba siendo desplazado por una moral familiar generalizada y humanitarista. Habermas comienza su argumentación negando justamente esta contraposición entre “ética familiar” y “ethos del Estado”. En su exposición del desarrollo histórico de la conciencia moral, que comienza a dibujar en este temprano artículo nutriéndose lo mismo de Piaget que del materialismo histórico, la ética familiar y la ética del Estado representan tan sólo dos momentos histórico-evolutivos diferentes⁸³⁷. Fue sólo con la llegada de la Modernidad, encarnada filosóficamente en el programa de Kant, que a la propia ética estatal, nacida a juicio de Habermas de una ampliación del ethos familiar, le salió un oponente

⁸³⁶ Habermas, J. “Arnold Gehlen. Un remedo de sustancialidad”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. *Op. Cit.*, 96-113 [publicación original: “Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik”. *Merkur*, 24 (264), 1970, 313-327].

⁸³⁷ Como se verá en lo que sigue, Habermas opera con el concepto de aprendizaje aportado por la psicología cognitivista de Piaget y Kohlberg, según el cual «una persona ha “aprendido” algo cuando puede justificar retrospectivamente la nueva comprensión como corrección de una creencia anterior, que ahora se entiende como un error». Puesto que semejante comprensión puede aplicarse también al caso moral, estamos autorizados para hablar de “corrección” e “incorrección” de los juicios morales.

evolutivamente superior: «para ser válida, toda norma tiene que ser obligatoria para todas las personas por igual y de la misma manera». En este nivel de desarrollo de la conciencia moral la observancia de la norma se desliga de toda promesa de sanción o premio, para quedar ubicada en una razón práctica capaz de darse autónomamente sus propias leyes de acuerdo con el principio universalista del imperativo categórico. Pues bien, es precisamente en la crítica habermasiana al “monologismo” de esta tesis kantiana donde pueden verse, por vez primera, los rasgos de una ética discursiva que tiene por objeto la intersubjetización del imperativo categórico. Los dos momentos esenciales a la moral universalista, a saber, la validez universal de la norma y la total individualidad de un sujeto que ya no puede remitirse a órdenes cosmovisivos, no pueden quedar mediados, como quiso todavía Kant, a través de una ontologización del “yo trascendental”, sino que más bien «necesitan de una mediación a través de un proceso público de formación de la voluntad, ligado al principio de una comunicación irrestricta y a la obtención de un consenso libre de dominio». Frente a la fundamentación trascendental monológica de Kant, ahora el principio de la ética debe remitir a la «intersubjetividad del entendimiento o acuerdo posible»⁸³⁸.

Las antiguas determinaciones kantianas del yo inteligible parecen adoptar aquí la forma de “idealizaciones” de la situación de habla en que se problematizan discursivamente pretensiones de validez normativa, idealizaciones que, como vimos en nuestro estudio sobre la teoría consensual de la verdad, operan ya en todo proceso argumentativo al modo de una anticipación necesaria. Justamente en contra de Gehlen, cuya filosofía muchos años más tarde Habermas definiría como el intento «desesperadamente reaccionario de proteger a los poderes tradicionales y a las instituciones de la presión de la reflexión», funda Habermas su teoría moral en el ethos de la reciprocidad, por cuanto la única raíz de la ética debe ser este ethos no biológico inserto en las propias situaciones de comunicación entre los participantes de un mundo de la vida: «la lógica interna de este proceso pone finalmente en primer plano, como fundamento de la moral, al ethos de la reciprocidad inscrito en las relaciones de simetría de la situación ideal de habla. La moral no tiene una raíz biológica. Todas las éticas dependen más bien de la eticidad inmanente al habla»⁸³⁹.

De esta forma Habermas delimita el objeto de estudio de su teoría moral, a saber, la conciencia y normas morales –así como el procedimiento adecuado para la justificación de estas últimas– en el nivel de desarrollo evolutivo que llamamos “postconvencional”. En la práctica totalidad de textos publicados inmediatamente después de la discusión con Arnold Gehlen comienzan a perfilarse los rasgos de este

⁸³⁸ *Ibidem*, 104. Una temprana sistematización de esta teoría de la corrección normativa en analogía con la teoría consensual de la verdad se encuentra en McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 359-385.

⁸³⁹ Resulta muy instructivo comprender el sentido *político* de esta discusión filosófico-moral, en el fondo articulada en torno a los pares conceptuales “naturalismo/trascendentalismo” y “convencionalismo/postconvencionalismo”. El texto que nos ocupa termina con las siguientes palabras: «considero conveniente, en los tiempos de relativo liberalismo que aún corren, tomar en serio la conciencia desgraciada de estos intelectuales de derechas para reducirla a sus raíces, que son integralmente históricas, y ello valiéndonos del único medio de que disponen los intelectuales de izquierdas frente a la visión conspiratoria de Gehlen: del análisis».

proyecto. En la discusión con Niklas Luhmann, en la *Introducción* a la nueva edición de *Teoría y Praxis* o en las *Christian Gauss Lectures*, publicadas todas ellas en 1971, Habermas hacía valer la noción específica de “discurso práctico” como lugar de tematización de pretensiones de validez normativa, y anticipaba la formulación de una teoría encargada de explicar las especificidades de este discurso en analogía con la teoría consensual de la verdad⁸⁴⁰. En todos estos textos Habermas mostraba cómo las normas de acción con las que se las ven los participantes del mundo de la vida encierran la pretensión de ser correctas, pretensión que garantiza el adecuado funcionamiento del mundo social, pero que sólo puede ser probada en el discurso: «en esta [pretensión] radica la fuente de la fuerza contrafáctica que caracteriza a la inmunidad, de la que, aun sin necesidad de violencia, aparecen revestidas las normas vigentes»⁸⁴¹. Esperamos que los sujetos sólo sigan aquellas normas a las que tengan razones para asentir, y este *tener razones para asentir* no puede significar otra cosa que la creencia de que, llegado el caso, tales normas «saldrían airosas de una discusión irrestricta y libre de coacciones».

La analogía entre verdad y corrección normativa se ve sin embargo muy clara sólo en los textos aparecidos a partir de 1973. En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Habermas trataba de explicar la relación inmanente entre la corrección de las normas y la verdad de las proposiciones para aclarar los problemas de motivación en el capitalismo tardío. En oposición al decisionismo de Luhmann, Weber o Schmitt, para los cuales la legitimidad de las normas se agota en la legalidad con que se adopta una decisión, Habermas conecta esta legitimidad con una referencia implícita a la idea de verdad; es decir, supone, en la línea del cognitivismo ético⁸⁴², que los problemas morales son racionalmente decidibles: «no podemos explicar la pretensión de validez de las normas si no recurrimos a la idea de que podría obtenerse, *aportando razones*, un consenso para la aceptación de una norma recomendada»⁸⁴³. El consenso normativo argumentativamente alcanzado en las condiciones de un discurso exento de coacciones expresa una voluntad racional, cuya racionalidad queda asegurada por las propiedades formales del discurso. Las cuestiones prácticas, tal es en definitiva la tesis, son generalizables, y de igual forma que los enunciados falsos pueden distinguirse de los verdaderos, las normas justificables en que quedan generalizados los intereses de los afectados pueden distinguirse de las normas coactivas, que sólo poseen una existencia fáctica. Tal y como queda expresada esta equivalencia en uno de los artículos más tardíos dedicados a la corrección normativa, «la capacidad de distinguir juicios verdaderos de juicios tenidos por verdaderos se corresponde con la capacidad de distinguir juicios morales válidos de juicios morales simplemente vigentes *de facto*»⁸⁴⁴.

⁸⁴⁰ Para un estudio minucioso de esta analogía entre verdad teórica y verdad práctica véase García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. *Op. Cit.*, 48-53.

⁸⁴¹ Habermas, J. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología”. *Op. Cit.*, 109.

⁸⁴² Para el cognitivismo ético habermasiano véase Habermas, J. “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010 [publicación original: “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, 11-64].

⁸⁴³ Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. *Op. Cit.*, 127.

⁸⁴⁴ Habermas, J. “Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales”. En Habermas, J. *Verdad y justificación*. *Op. Cit.*, 268 [publicación original:

De forma similar, en su artículo sobre teorías de la verdad Habermas defiende la analogía entre los *tipos* de examen discursivo a que quedan sometidas la verdad de los enunciados y la rectitud de las normas. Rechazando lo mismo la visión inflacionista del derecho natural clásico, que entendía los enunciados normativos como directamente susceptibles de verdad, y la visión deflacionista del decisionismo, que descartaba toda conexión entre verdad y corrección normativa, Habermas entiende que «la justificación de la pretensión de validez contenida en las recomendaciones [...] es tan susceptible de examen discursivo como la justificación de la pretensión de validez implicada en las afirmaciones», si bien la forma de la argumentación debe cambiar en cada caso. La vigencia, la forma de existencia que adopta la norma de acción, puede ser lo mismo criticada que defendida en el discurso práctico, de suerte que se puede demostrar tanto la imposibilidad de desempeñar discursivamente la pretensión de validez de una norma ya vigente, como la necesidad de instaurar normas aún no vigentes pero cuya pretensión de validez sí sería susceptible de aprobación discursiva. Con semejante idea se ve claro hasta qué punto el discurso práctico contiene en sí un elemento transformador, pues «se comporta críticamente frente a la realidad simbólica de la sociedad»⁸⁴⁵.

De igual forma que en la teoría consensual de la verdad la pretensión de validez de un enunciado, y la posibilidad de desempeñar esa pretensión en un discurso cuyas condiciones epistémicamente ideales anticipamos ya siempre en la argumentación, otorgaba a la idea de “verdad” un carácter incondicionado, en la ética discursiva la idea de un discurso práctico para el desempeño de pretensiones de validez normativa otorga a la idea de “corrección normativa” un carácter universalista: justamente ese carácter que ya Kant trató de hacer valer con su noción de “punto de vista moral”. Si el discurso teórico, con su actitud hipotetizadora, logra disolver aquellas certezas científicas que no pueden pasar la exigente prueba de la refutación en una comunidad de investigación, el discurso práctico se comporta asimismo críticamente con respecto a la forma ingenua de existencia que adoptan las normas, y que nosotros llamamos “vigencia social”. Ahora bien, al contrario de lo que ocurre con las pretensiones de verdad, las pretensiones de validez normativa no refieren a un mundo objetivo por así decir *ya dado*, sino a un mundo social que nosotros mismos construimos intersubjetivamente. Mientras que podemos decir que la “verdad” (*Wahrheit*) no se agota en la idea de una aseverabilidad idealmente justificada, por cuanto remite a «condiciones de verdad que en cierta medida deben ser satisfechas por la realidad misma», el sentido del concepto de “corrección” (*Richtigkeit*) coincide inmediatamente con la idea de una aceptabilidad idealmente justificada⁸⁴⁶. Aunque la validez de ambas depende del desempeño discursivo, las convicciones morales, a diferencia de las creencias veritativas, no pueden quebrarse por la «resistencia que ofrece un mundo objetivo que todos los participantes suponen único e idéntico», sino únicamente por la imposibilidad de ser justificadas discursivamente entre los miembros de un mismo mundo social. Mientras que la aparición de nuevas evidencias siempre puede mostrar la falsedad de un acuerdo discursivamente alcanzado,

“Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46 (2), 1998, 179-208].

⁸⁴⁵ Habermas, J. “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.*, 130.

⁸⁴⁶ Para esto véase Habermas, J. “Corrección normativa versus verdad”. *Op. Cit.*

ello no puede ocurrir en el caso de la corrección normativa: «el consenso alcanzado discursivamente tiene para los participantes algo de definitivo. No constata ningún hecho, sino que “fundamenta” una norma; una norma cuya “existencia” no radica en otra cosa que en “merecer” reconocimiento intersubjetivo»⁸⁴⁷. La norma considerada digna de reconocimiento no puede ser desmentida, como dice Habermas muy elocuentemente, *por un mundo que se niega a colaborar*. La referencia al mundo objetivo característica de las pretensiones de verdad es aquí sustituida por la decentración de la comunidad de justificación o ampliación ilimitada de la comunidad social en que se justifican las normas.

Sea como fuere, estos intentos por hallar una analogía entre las teorías consensuales de la verdad y la corrección normativa tienen que operar sobre la base de una conciencia moral de tipo postconvencional, que Habermas ha dado hasta ahora por supuesta. Como sabemos por capítulos anteriores, antes de sistematizar el programa ético discursivo en los textos de los años ochenta, a mediados de los años setenta Habermas trató de explicar el desarrollo filo y ontogenético de la conciencia moral postconvencional, para lo cual se nutrió fundamentalmente de dos fuentes teóricas: la psicología cognitivista de Piaget y Kohlberg y el materialismo histórico de Marx. Habermas se esforzaba por mostrar que las fases del desarrollo ontogenético de la conciencia moral descubiertas por Kohlberg «cumplen las condiciones formales de una lógica evolutiva», siempre y cuando tales fases sean reformuladas en términos de teoría de la comunicación. Habermas pretende encontrar un paralelismo entre el desarrollo ontogenético de la personalidad del sujeto, especialmente en la dimensión de la conciencia moral, y el desarrollo filogenético de las cosmovisiones operantes y las identidades colectivas en cada una de las configuraciones histórico-sociales. Como veíamos, sólo con la entrada al nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral el adolescente aprende a cuestionar la validez de los roles y las normas de acción a la luz de principios cuya legitimidad no descansa en el poder fáctico de la autoridad, como ocurría aún en los estadios convencionales. Sólo en este último nivel, que Habermas hace corresponder con la idea de raíz pragmatista de un “discurso universal”, surge la crítica y la justificación intersubjetiva de las normas vigentes, de suerte que incluso las propias necesidades del sujeto, hasta el momento dependientes de una «transmisión cultural incontrolada y de los cambios experimentados por el sistema institucional», devienen objeto de una formación discursiva de la voluntad⁸⁴⁸. La identidad “natural” que el niño adquiriría en el nivel preconvencional, y que más tarde quedaba transformada en una identidad “simbólicamente mediada” vía interiorización de roles y normas, se disuelve en la adolescencia, dando paso a una identidad racional.

Ahora bien, si exigimos este tipo de identidad individual universalista, y si, siguiendo las tesis de Hegel y Mead sobre la individuación por socialización, aceptamos que la identidad individual sólo puede formarse en el seno de una identidad grupal,

⁸⁴⁷ *Ibidem*, 284.

⁸⁴⁸ Habermas, J. “Desarrollo moral e identidad del yo”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. *Op. Cit.*, 74 [publicación original: “Moralentwicklung und Ich-Identität”. En Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. *Op. Cit.* 63-91].

entonces Habermas tiene que poder dar cuenta de una identidad colectiva universal⁸⁴⁹. En las sociedades modernas liberales, que se corresponden histórico-filogenéticamente con el nivel postconvencional de desarrollo ontogenético de la conciencia moral, se forjó una identidad compatible con «estructuras universalistas del yo». Como en los niveles quinto y sexto de desarrollo ontogenético descritos por Kohlberg, en este estadio filogenético los propios principios pierden su carácter incuestionable y desaparecen las imágenes del mundo con contenido. Ahora bien, la última fase detectada por Habermas en su teoría de la evolución social no era la sociedad moderna del capitalismo liberal, sino la sociedad contemporánea del capitalismo tardío. Conectando nuevamente con el proyecto de transformación del kantismo, vemos cómo Habermas sustituye en este punto la justificación normativa formalista y monológica propia de la Modernidad por un modelo de tipo procedimental y postmetafísico, de suerte tal que la filosofía moral adquiere el compromiso de un análisis de los procedimientos adecuados para la justificación de normas. Tal y como señala Adela Cortina, «el progreso en la evolución de las sociedades, referente a sus estructuras normativas, nos lleva a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible en nuestro momento [...] consiste en mostrar las estructuras comunicativas que posibilitan la formación del consenso»⁸⁵⁰.

Habermas se aleja lo mismo de las categorías hegelianas, que quisieron hallar esta identidad racional universalista en la figura del Estado soberano, que de las perversiones acontecidas durante el siglo XX, cuando se creyó poder encontrar esta identidad en las figuras de la nación y el partido. Más acá de estas salidas “inflacionistas”, pero más allá de la renuncia a que las sociedades complejas puedan desarrollar una identidad racional, Habermas defiende una identidad colectiva «fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en los que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje»⁸⁵¹. Esta nueva identidad, que una década más tarde Habermas desarrollará bajo el paraguas de la célebre expresión “patriotismo constitucional”, no se articula ya en imágenes del mundo, sino más bien en una revisión crítica de la tradición y en una interpretación continua de las necesidades. Sobre la base de esta explicación filo y ontogenética de una conciencia moral postconvencional examinadora de normas, y apoyado también en aquellas primeras intuiciones sobre la posibilidad de desarrollar una teoría de la corrección normativa en analogía con la teoría consensual de la verdad, Habermas pudo ofrecer, a lo largo de una gran cantidad de artículos de los años 80 recogidos en *Conciencia moral y acción comunicativa* [1983] y *Aclaraciones a la ética del discurso* [1991], un programa sistemático de filosofía moral.

⁸⁴⁹ También Apel ha encontrado una relación de dependencia similar entre lo que él llama la “ontogénesis de la moralidad individual” y la “filogénesis de la eticidad humana”. Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En Apel, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso. Op. Cit.*, 172.

⁸⁵⁰ Cortina, A. *Ética mínima. Op. Cit.*, 120.

⁸⁵¹ Habermas, J. “¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico. Op. Cit.*, 109 [publicación original: “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?” En Habermas, J. y Henrich, D. *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, 25-84].

5.2.2. El programa sistematizado de la ética discursiva

Para perfilar su programa, Habermas tiene que comenzar delimitándolo en el contexto de las diversas tradiciones de filosofía moral. Tal cosa se realiza por vez primera en un artículo de 1982 titulado “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”, donde el autor se posiciona del lado de la “moralidad” en el debate alemán entre *Moralität* y *Sittlichkeit*⁸⁵². Dentro de este marco, en el que junto con otros autores como Apel, Rawls o Lorenzen Habermas se enfrenta a las posiciones de neoaristotélicos como MacIntyre, comunitaristas neohegelianos como Charles Taylor y pragmatistas radicales como Richard Rorty, la ética discursiva se propone desarrollar un principio procedimental de universalización que posibilite la resolución de conflictos *de justicia* en perspectiva moral. Este principio queda definido como sigue: «toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados». La tesis central de Habermas y Apel, con la que como veremos tratan de transformar en clave intersubjetiva el trascendentalismo kantiano, es que este principio se puede derivar de lo que la pragmática universal había llamado «presupuestos universales de la argumentación», de suerte que el kantiano principio de universalización toma la forma de un postulado ético discursivo.

Aunque efectivamente el deontologismo procedimental así defendido invalida toda tentativa de juzgar la corrección de las normas de acción «atendiendo a la contribución que presentan al mantenimiento de una determinada forma de vida», es decir, a eso que Taylor ha llamado “valoraciones fuertes”⁸⁵³, por cuanto aquélla depende ahora del posible asentimiento de todos los afectados, con ello Habermas no quiere prescindir del contexto en que de hecho funcionan estas normas –el mundo de la vida–, sino tan sólo eliminar el carácter incuestionablemente válido de las certezas en él operantes. El discurso práctico no tiene la función de *generar* normas válidas, sino más bien la de *verificar* o *rechazar* la validez de aquellas normas *estrictamente* morales –aquellas que no tienen que ver con “lo bueno”, sino con “lo justo”; es decir, aquellas que son susceptibles de universalización al margen de una forma de vida concreta– que en realidad existen ya en el mundo de la vida. En tanto punto de vista moral, el discurso práctico constituye un instrumento para seleccionar, de entre el conjunto de todas las cuestiones evaluativas, aquellos problemas que se pueden solucionar por referencia a un interés generalizable. Naturalmente, ello no significa que las cuestiones de justicia sean

⁸⁵² Habermas, J. “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso. Op. Cit.*, 35-54 [publicación original: “Über Moralität und Sittlichkeit: Was macht eine Lebensform “rational”?” En Schnadélbach, H. (ed.). *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, 218-235]. Un lugar canónico para estudiar las relaciones entre “moralidad” y “eticidad” es la recopilación de trabajos editada por Wolfgang Kuhlmann en 1986. Kuhlmann, W. (ed.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

⁸⁵³ Véase Taylor, Ch. *Fuentes del yo*. Barcelona, Paidós, 1996. Para una interesante crítica de Habermas a la ética de bienes de Taylor véase Habermas, J. “Aclaraciones a la ética del discurso”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso. Op. Cit.*, 183 y ss [publicación original: “Erläuterungen zur Diskursethik”. En Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, 119-226].

las únicas importantes: es evidente que las cuestiones ético-existenciales nos urgen de forma más apremiante, pues «obligan al individuo o a un colectivo a aclararse acerca de quién es o quién quiere ser»⁸⁵⁴. El enjuiciamiento moral está destinado a cuestionar la validez o invalidez de las normas morales, no el éxito o fracaso de una forma de vida: «para que la vida pueda ser una vida lograda, las identidades no pueden contradecir exigencias morales; pero su sustancia misma, su contenido, es algo que no es susceptible de ser justificado desde puntos de vista universalistas»⁸⁵⁵. En cierto sentido, Habermas está equiparando la noción hegeliana de “eticidad” con su idea de “mundo de la vida”, y la idea kantiana de “moralidad” con su noción de “discurso práctico”. Sólo así puede decir que, «bajo la inflexible mirada moralizante del participante en el discurso», es decir, bajo el punto de vista de moral, «esta totalidad [la de la vida ética del mundo de la vida] ha perdido su validez natural, y la fuerza normativa de lo fáctico su vigor: las instituciones con las que todos están familiarizados pueden convertirse en otros tantos casos de justicia problemática»⁸⁵⁶.

Semejante tentativa de filosofía moral se tiene que enfrentar, como el resto de programas deontológicos, al difícil problema de dar cabida a “lo bueno” en una teoría sobre “lo justo”, a riesgo de perder uno de los elementos constitutivos del fenómeno moral. Aunque evidentemente Habermas no puede ceder a las posiciones de la ética clásica y utilitarista la primacía de lo justo sobre lo bueno⁸⁵⁷, lo cierto es que se ve obligado a hallar una articulación convincente de ambos elementos. En un artículo de 1986 dedicado al “nivel 6” de la psicología evolutiva de Kohlberg, Habermas intenta resolver este problema tratando de articular los principios de “justicia” y “solidaridad”⁸⁵⁸. Habermas parte de la tesis de la “individuación por socialización” de George Herbert Mead para mostrar que, cuanto mayor es el proceso de individuación del sujeto, más inserto queda en una red de dependencias recíprocas y “necesidades de protección”. Bajo semejante dialéctica, que como aún veremos será aprovechada tanto por Axel Honneth como por Adela Cortina para superar el procedimentalismo habermasiano, la persona sólo se configura a sí misma en la medida en que se enajena en relaciones interpersonales de las que en realidad no puede sustraerse. Este fenómeno explica «el peligro y la debilidad crónica de una identidad vulnerable», a cuya compensación está precisamente encaminada la moral. Si esto es así, y ésta es la tesis

⁸⁵⁴ Habermas, J. “Entrevista con Hviid Nielsen”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. *Op. Cit.*, 169 [publicación original: “Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen”. En Habermas, J. *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, 114-145].

⁸⁵⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 588.

⁸⁵⁶ Habermas, J. “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”. *Op. Cit.*, 42. Esta interpretación de la “mirada moralizante” que se enfrenta como un extraño a la totalidad de la vida ética resulta problemática en tanto tiene que presuponer en los sujetos determinadas actitudes comportamentales que, como la disposición al diálogo, no pueden explicarse sino en términos de una doctrina de la vida ética.

⁸⁵⁷ Estas posiciones están canónicamente representadas en las obras de Aristóteles y John Stuart Mill, respectivamente. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Gredos, 2014; Stuart Mill, J. *El utilitarismo*. *Op. Cit.*

⁸⁵⁸ Habermas, J. “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre el “nivel 6””. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. *Op. Cit.*, 56 [publicación original: “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über “Stufe 6””. En Edelstein, W y Nummer Winkler, G. (eds.). *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, 291-318].

central al respecto, entonces la integridad de los individuos particulares sólo puede garantizarse si se conserva a su vez la integridad de su “común mundo de la vida”. El punto de vista complementario de la igualdad de trato individual, tal es la conclusión a que llega Habermas, no es la benevolencia, sino la solidaridad:

La justicia concebida deontológicamente exige como su “otro” solidaridad. [...] La *justicia* hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie, mientras que la *solidaridad* está referida al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente, y por tanto también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma⁸⁵⁹.

En el marco universalista en que se inscribe Habermas, la solidaridad ya no posee el carácter tradicionalista de que estaba revestida en la ética prekantiana, sino que más bien ha de abstraerse de las barreras culturales y extenderse hacia una «comunidad ideal de comunicación que incluye en su seno a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar». Es en este sentido que la ética del discurso hace justicia a la doble raíz de la moral: en el discurso práctico se da una formación de la voluntad de tal tipo que «los intereses de todos y cada uno de los individuos particulares pueden desplegarse sin por ello romper el vínculo social que ata en primer término a cada uno con todos». Aunque en tanto participante autónomo en el discurso cada individuo sigue siendo la instancia última, las propias necesidades e intereses sólo son configuradas en el seno de un proceso de revisión en el que participa el resto de sujetos del mundo de la vida.

Son muchos los autores que, no sólo desde las filas neoaristotélicas, sino también desde el espíritu mismo de la ética frankfurtiana, han encontrado insuficiente este intento de autocorregir los excesos deontológicos. Mientras que, entre nosotros, Adela Cortina ha tratado de encontrar en la idea de “compasión” un *otro de la justicia* absolutamente esencial, en Alemania Axel Honneth se ha remitido en este punto a ciertas ramas del pensamiento francés postmoderno. Por su parte, también el pensamiento feminista ha encontrado problemas irresolubles desde el marco habermasiano⁸⁶⁰. Dado que analizaremos en detalle la crítica de Cortina en el capítulo siguiente, nos limitamos en este momento a reconstruir la observación de Honneth. En un artículo del año 2000 titulado “Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo”⁸⁶¹, Honneth confronta la ética discursiva con algunas versiones de la ética postmoderna, cuyo núcleo ha sido siempre la protección de la particularidad de la persona concreta. Aunque Honneth estudia tres versiones de esta ética, a saber, aquella que encuentra el momento amenazado de lo particular en la singularidad de un juego de lenguaje, y que reivindica como terapia una forma extendida de igualdad en el trato

⁸⁵⁹ *Ibidem*, 75 y 76.

⁸⁶⁰ La crítica canónica a la idea de “conciencia moral postconvencional” defendida por Lawrence Kohlberg fue formulada por Carol Gilligan. Véase Gilligan, C. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, Harvard University Press, 2003. Una línea similar sigue Seyla Benhabib en su crítica contra el carácter abstracto de la ética universalista. Véase Benhabib, S. *El ser y el otro: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, Gedisa, 2006.

⁸⁶¹ Honneth, A. “Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral. Op. Cit.* 151-195 [publicación original: “Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik”. En Honneth, A. *Das andere der Gerechtigkeit. Op. Cit.*, 133-170].

social –Lyotard–; aquella que lo encuentra en la insuperable diferencia de todas las personas, y que reivindica la intensificación de la sensibilidad ética –Stephen K. White–; y aquella que lo identifica en esa condición constitutiva del ser humano como ser *necesitado de ayuda*, y que reivindica una obligación asimétrica de cuidado y asistencia entre las personas –Lévinas y Derrida–, su tesis es que sólo los retos planteados por esta última versión logran trascender la perspectiva de justicia de la ética discursiva.

Honneth muestra cómo las aportaciones que Derrida, apoyándose en Lévinas, realiza a la ética filosófica quiebran el marco teórico, imperante desde Kant, de una exigencia universalista de trato igual. Aunque Derrida parte de la necesidad de prestar mayor atención a la “otredad absoluta” del individuo, considera que ello sólo es posible «desde una perspectiva moral que se sitúa en una relación de oposición productiva con la idea del trato igual». En efecto, Honneth encuentra en el modelo de Derrida dos formas diferentes de relación moral: por una parte, la relación de “afecto cariñoso”, en la que el otro se presenta como «destinatario singular de obligaciones asimétricas»; por la otra, la relación de “trato igual”, en la que se presenta como «destinatario de obligaciones que comparte de manera simétrica con todos los demás sujetos»⁸⁶². Derrida sigue las consideraciones de Lévinas cuando reivindica la importancia del primer tipo de relación moral: «ante el rostro de otra persona no podemos más que vernos obligados a prestarle ayuda inmediata y a asistirle en la resolución de problemas existenciales». La tensión existente entre estos dos principios resulta productiva por cuanto para Derrida el criterio de asistencia existencial fuerza a una ampliación gradual de la justicia, pues «sólo la clase de responsabilidad que se forma a través del afecto cariñoso hacia personas individuales genera la sensibilidad moral que permite percibir también el sufrimiento posible de todas las demás personas»⁸⁶³. Como puede verse, esta idea de “asistencia” no equivale sin más a la idea de “solidaridad” introducida por Habermas, pues en esta última la simpatía hacia el otro no se refiere asimétricamente a un determinado sujeto, sino universalmente a todos los seres humanos. En todo caso, Honneth actúa muy prudentemente en este punto, al dejar claro que la asistencia no puede constituir en modo alguno el fundamento original de la moral, sino tan sólo una indispensable complementación del “moral point of view” –radicalmente basado en la idea del trato igual– justamente en aquellos casos en que la situación de ciertos sujetos es tal, que ni tan siquiera pueden participar autónomamente en ese punto de vista moral.

Sea como fuere, las críticas provenientes del neoaristotelismo, que sencillamente no se conformó con aquel modesto intento habermasiano de mediar entre “lo justo” y “lo bueno” a través de un concepto postradicional de solidaridad, son contestadas por Habermas en un artículo de 1988 titulado “Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”⁸⁶⁴. Neoaristotélicos como MacIntyre habían considerado que el precio a pagar por la definición kantiana del punto de vista moral, en tanto perspectiva

⁸⁶² *Ibidem*, 178.

⁸⁶³ *Ibidem*, 186.

⁸⁶⁴ Habermas, J. “Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. *Op. Cit.*, 83-108 [publicación original: “Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus”. En Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. *Op. Cit.*, 77-99].

imparcial desde la que decidir conforme a la propia razón el carácter universalizable de una norma moral, era un doloroso abandono del objetivo genuino de la ética, a saber, la orientación sobre la vida buena y la felicidad en el seno de una comunidad concreta. Al mismo tiempo, MacIntyre acusaba al liberalismo occidental de un “automalentendido universalista”, según el cual los conceptos de racionalidad y los principios normativos ilustrados, en realidad ellos mismos componentes de una tradición concreta, se hacían pasar por principios universalmente válidos independientemente de toda tradición. Al margen del problema de la motivación moral, que Habermas excluye resueltamente de las tareas de la teoría haciéndola depender de un conjunto no del todo aclarado de circunstancias, intereses, procesos de socialización e instituciones favorables al seguimiento de normas postradicionales⁸⁶⁵, la crítica neoaristotélica ponía a los seguidores de la ética deontológica ante dos posibles salidas: o bien retornaban a Aristóteles, haciendo de las cuestiones vinculadas a la vida buena el objetivo prioritario de la ética, o bien modificaban el planteamiento kantiano con el fin de dar respuesta a las objeciones neoaristotélicas. Como es natural, el camino elegido por la ética discursiva es el segundo. Las razones para esta elección no son totalmente ajenas a la significación política de la vía contraria.

Si se quiere permanecer fiel a la convicción aristotélica de que el juicio moral permanece vinculado al *ethos* dominante *in situ*, hay que estar dispuesto a renunciar al contenido emancipatorio del universalismo moral, negando incluso la mera posibilidad de someter a una crítica moral implacable la violencia estructural inserta en situaciones de explotación y represión latentes. Pues solamente el paso al nivel postradicional del juicio moral nos libera de las limitaciones estructurales que pesan sobre los discursos que nos son familiares y sobre las prácticas a las que estamos acostumbrados⁸⁶⁶.

Aunque Habermas concede validez a la crítica neoaristotélica en lo que toca a la noción atomista de persona y la comprensión contractualista de sociedad que opera en Kant, lo cierto es que ve en estas “abstracciones modernas”, sin duda necesitadas de una corrección intersubjetiva, un momento de verdad que, como el propio Hegel ya vio, no puede negarse sino pagando con ello el precio de la regresión política y moral: «los planteamientos individualistas hacen valer aquel tipo de autonomía y de libertad de conciencia que la autocomprensión de la Modernidad ya no puede perder»⁸⁶⁷. La corrección de los “déficits monológicos” de Kant mediante una apropiación de las tesis pragmatistas de Peirce y Mead, que habían desarrollado las fecundas ideas de

⁸⁶⁵ Éste es justamente el punto débil de la ética discursiva del que parte Adela Cortina para formular su ética de la razón cordial.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, 96. Para esta posible correlación entre las posiciones neoaristotélicas y el pensamiento conservador véase Schnädelbach, H. “Was ist neoaristotelismus?”. En Kuhlmann, W. (ed.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik*. *Op. Cit.*, 38-63.

⁸⁶⁷ Habermas, J. “Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”. *Op. Cit.*, 102. El papel de Hegel en este debate entre neoaristotélicos y neokantianos resulta de lo más interesante. Como afirma el propio Habermas, mientras que los comunitaristas se apropian la herencia hegeliana –la idea de *Sittlichkeit*– desde un punto de vista aristotélico, la ética del discurso «utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico, sin pagar por ello el precio de una *disolución* historicista de la moralidad en la eticidad. Persevera, al igual que Hegel, en la conexión interna entre la justicia y la solidaridad, pero en el espíritu de Kant». Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. *Ibidem*, 109.

“comunidad ilimitada de comunicación” y “asunción ideal de roles”, marca el significado específico de la ética del discurso. En este sentido cree Habermas que la crítica comunitarista al pensamiento liberal –sobre todo dirigida a la noción atomista de persona y a la comprensión contractualista de sociedad– no afecta a la ética discursiva: «la ética del discurso adopta una postura intermedia, por cuanto con los “liberales” comparte la comprensión deontológica de la libertad, la moralidad y el Derecho oriunda de la tradición kantiana, y con los comunitaristas la comprensión intersubjetivista de la individualización como socialización oriunda de la tradición hegeliana»⁸⁶⁸.

Conviene hacer aquí un breve inciso para aclarar esta última tesis, que nosotros algo precipitadamente venimos atribuyendo a la psicología social de Mead. En un interesante artículo de 1988 titulado “Individuación por vía de socialización”⁸⁶⁹, Habermas sigue la pista histórica de esta idea hasta la filosofía de Fichte. En el contexto del idealismo alemán, Fichte había interpretado el proceso ontológico de individuación como un acto «prácticamente efectuado y a la vez reflexivamente reconstruible», en el que la intersubjetividad cumplía por vez primera un papel central. En la concepción de Fichte, el concepto de mi propia libertad se me hace evidente en la expectativa o exigencia que un sujeto formula frente a mí: sólo en este momento «hago experiencia de mí como un ser capaz de una actividad con fuente en sí misma»⁸⁷⁰, de suerte que sólo ahora el yo se convierte en un individuo. Ahora bien, en los conceptos propios de la filosofía del sujeto, Fichte entendía esta individualidad como autolimitación: dado que los sujetos no son más que objetos los unos para los otros, su individualidad no puede ir más allá de las «determinaciones objetivistas de la libertad de elección estratégica, pensada conforme al patrón del arbitrio de sujetos jurídicos dotados de autonomía privada». Aunque Fichte pone la primera piedra para una correcta comprensión del proceso de individualización, tal es la tesis de Habermas, no tiene más remedio que disolver la relación intersubjetiva de individuación en una relación sujeto-objeto.

A juicio de Habermas es Humboldt quien estudia por vez primera la conexión entre individualidad e intersubjetividad mediada por el acto de entendimiento lingüístico. El significado de la expresión “individualidad” debe ser explicado haciendo referencia a la autocomprensión de un sujeto capaz de justificarse ante el resto de sujetos como una persona inconfundible, de suerte que las estructuras de una identidad “no amenazada” reposan ahora en relaciones de reconocimiento intersubjetivo. El “sí mismo” depende del reconocimiento por el resto de sujetos, sencillamente porque él mismo sólo se desarrolla «como respuesta a las exigencias del prójimo»: «porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros. [...] Ese yo conserva un núcleo intersubjetivo, porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de

⁸⁶⁸ Habermas, J. “Aclaraciones a la ética del discurso”. *Op. Cit.*, 209.

⁸⁶⁹ Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. *Op. Cit.*, 188-239 [publicación original: “Individuierung durch Vergesellschaftung”. En Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 149-204].

⁸⁷⁰ *Ibidem*, 199.

interacciones lingüísticamente mediadas»⁸⁷¹. A juicio de Habermas, no obstante, es sólo Mead quien consigue explicar satisfactoriamente este proceso. En su psicología social, la subjetividad no aparece como el espacio interior sobre el que tienen lugar las representaciones, y al que el sujeto puede acceder introspectivamente mediante una objetualización de sí. El sujeto ya no aparece en el papel de un *observador* de sí mismo, sino en el de un *hablante* que, desde la perspectiva de un *oyente* con quien dialoga, «aprende a verse a sí mismo como alter ego de ese otro ego»: «en la actitud realizativa de primera persona, él mismo se enfrenta a sí mismo como segunda persona».

Pero el análisis de Mead no apunta sólo a la construcción de la conciencia en términos epistémicos, sino también morales. En este último caso, que para nosotros tiene naturalmente una importancia mayor, la asunción de perspectiva de segundas personas toma la forma de una “asunción de roles”, de suerte que ego asume las expectativas normativas de alter. El “*Me*” que surge con esta autorrelación práctica, lo que Mead llama “el otro generalizado”, aparece ahora como instancia de autocontrol, por cuanto las expectativas comportamentales del resto de sujetos de la sociedad han emigrado «al interior de la propia persona». Igual que en la explicación ontogenética elaborada por Kohlberg, en la psicología social de Mead este “*Me*”, que representa el nivel de la convencionalidad «hermanada con lo existente», queda complementado con una instancia crítica, el “*I*”. El “*I*” se comporta como «espontaneidad que escapa a la conciencia», y que sirve por tanto como «empuje de las pulsiones que quedan sometidas a control», como «fuente de innovaciones que quiebran y renuevan los controles anquilosados en términos de convención»⁸⁷². Ahora bien, la propia creación de este “*I*” capaz de oponerse a las instituciones sociales dadas sólo puede surgir como consecuencia de un proceso exitoso de socialización, con lo cual Mead confirma la tesis de partida: «sólo en la medida en que crecemos en ese entorno social nos constituimos como sujetos agentes capaces de responder de nuestros actos y desarrollamos por vía de interiorización de los controles sociales la capacidad de seguir o transgredir *nosotros mismos* las expectativas consideradas legítimas». Para justificar este tránsito hacia lo postconvencional, Mead se sirve de la proyección de un consenso alcanzado sobre la base de una sociedad “potencialmente universal”: «es la anticipación de una forma idealizada de comunicación lo que otorgaría al procedimiento discursivo de formación de la voluntad individual y común un momento de incondicionalidad».

Retornando al punto de nuestra argumentación una vez aclarado el sentido de la tesis de la individualización por socialización, podemos decir que la ética del discurso se diferencia de Kant en tanto atribuye un carácter dialógico e intersubjetivo al proceso de fundamentación normativa. La proyección de una comunidad ilimitada de comunicación se encuentra para Habermas enraizada en la propia estructura del lenguaje. Por otra parte, las consecuencias empíricas de las acciones reguladas por dichas normas pasan a ser tenidas también en cuenta por la teoría, cancelando así esa atávica tensión, no exenta de paradojas para Kant, entre la ética del deber y la ética de la

⁸⁷¹ *Ibidem*, 209.

⁸⁷² *Ibidem*, 219.

responsabilidad: «la interpretación del punto de vista moral desde la teoría de la comunicación libera la intuición expresada en el imperativo categórico de la carga de un rigorismo moral que hace oídos sordos a las consecuencias de la acción».

Ahora bien, aunque en las reflexiones precedentes queda clara la postura de la ética discursiva en el debate filosófico moral, lo cierto es que hasta aquí Habermas sólo ha mencionado de pasada el núcleo central de su programa en lo relativo a la fundamentación. ¿Qué quiere decir exactamente que el principio de universalización “U” se puede derivar de los presupuestos trascendentales de la argumentación? En el texto de 1983 “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”⁸⁷³, por así decirlo el lugar programático de la ética discursiva habermasiana, el autor trata de contestar a esta pregunta conectando directamente con la tentativa de Apel de ofrecer una fundamentación “trascendental” del principio de la ética discursiva. Como ya sabemos, la vigencia social de una norma depende para Habermas de que sea aceptada por sus destinatarios, apoyándose a su vez esta aceptación en la expectativa de que la pretensión de validez a ella asociada puede desempeñarse en el discurso. El postulado de la universalidad (“U”) sirve como principio puente para el entendimiento en lo relativo a discusiones morales, exactamente la misma función que cumple el principio de inducción en el discurso científico. Este principio puente, paradigmáticamente encarnado en el imperativo categórico, excluye como inválidas aquellas normas que no puedan ser universalizables. Ahora bien, si tras el giro lingüístico y el consecuente abandono de las categorías de la filosofía del sujeto nos desprendemos del carácter monológico de este principio, entonces Habermas puede dar con el “principio del discurso” o “postulado ético discursivo” (“D”), que queda definido como sigue: «de conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto *participantes de un discurso* práctico en el que dicha norma es válida»⁸⁷⁴. Tal y como se expresa McCarthy en su lectura de este fundamental giro, el peso de la fundamentación de normas correctas se traslada «desde aquello que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en ley universal», hasta aquello que «todos pueden acordar que se convierta en una norma universal»⁸⁷⁵.

Ahora bien, con esto Habermas sólo ha ofrecido un principio procedimental para la justificación de normas válidas, pero todavía no ha *fundamentado* la validez del propio principio. Para semejante fundamentación Habermas trata de mostrar, siguiendo la estrategia trascendental utilizada por Apel, que el postulado de la universalidad “está enraizado” en las propias estructuras de la argumentación⁸⁷⁶. O, dicho de otra forma,

⁸⁷³ Habermas, J. “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa. Op. Cit.*, 53-119 [publicación original: “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Op. Cit.*, 53-125].

⁸⁷⁴ *Ibidem*, 77.

⁸⁷⁵ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas. Op. Cit.*, 377.

⁸⁷⁶ Véase Apel, K. O. “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des Kritischen Rationalismus”. En Kanitscheider, B. (ed.). *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck, 1976, 55-82. Para este punto fundamental de

que el postulado de la universalidad se deriva de los propios presupuestos pragmáticos de la argumentación discursiva. Para dar cuenta de este proyecto de fundamentación, Habermas se sirve del llamado argumento de la “contradicción performativa”, que puede ser resumido como sigue: aquel que, en calidad de escéptico moral, trate de argumentar que el principio “U” no es en realidad un principio universal, sino tan sólo un producto de la conciencia occidental, tendrá que presuponer necesariamente ciertas condiciones pragmáticas de la argumentación, de las que se deriva precisamente “U”; es decir, tendrá que presuponer justamente aquello que quiere negar: lo que su proposición *enuncia* entra en contradicción con lo que *presupone*. Con esto se demuestra que el principio de la universalidad es un a priori de la propia argumentación, de suerte tal que ha de presuponerse ya siempre como condición de posibilidad de todo proceso de entendimiento: «la exigida fundamentación del principio moral recomendado podría adoptar la forma de que toda argumentación, en cualquier contexto que se dé, descansa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido propositivo puede deducirse el postulado de universalidad U»⁸⁷⁷.

Dado que cualquier participante en un discurso que trate de comprobar determinadas pretensiones de validez normativa debe aceptar intuitivamente ciertos presupuestos procedimentales, presupuestos que equivalen al propio principio de universalización, entonces una norma problematizada sólo podrá ser válida, y en consecuencia retornar al mundo de la vida revestida de legitimidad suficiente, cuando encuentre la aceptación de todos los participantes en el discurso, es decir, «cuando todos puedan aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirían previsiblemente de su cumplimiento general»⁸⁷⁸. De estos presupuestos inevitables de la argumentación, tales como la igualdad de derechos de participación o la ausencia de coacciones internas, no se derivan, al contrario de lo que supone Wellmer para criticar a Habermas⁸⁷⁹, obligaciones concretas de acción, sino tan sólo una regla de argumentación para la justificación de normas morales que no tienen nada que ver con la teoría. Con este gesto Habermas no sólo ofrece un procedimiento para la justificación de normas morales, sino también una fundamentación filosófica del propio principio procedimental de la ética discursiva. El estatuto de la “situación ideal de habla” se observa aquí con mayor claridad: ésta no constituye tan sólo un ideal regulativo, sino que hace valer ya su contenido crítico fácticamente, siquiera en tanto presuposición contrafáctica inevitable: «con las pretensiones de validez entabladas en la acción comunicativa, penetra en los hechos sociales mismos una tensión ideal que a los sujetos participantes se les revela como una fuerza capaz de romper cualquier contexto»⁸⁸⁰.

Naturalmente, dado que los discursos aparecen siempre insertos en contextos sociales determinados, pues no representan sino la prosecución de la acción comunicativa en un nivel reflexivamente superior, y dado que los participantes no se

la ética del discurso véase Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel. Op. Cit.*, 122 y ss; García-Marzá, D. *Ética de la justicia. Op. Cit.*, 78-95.

⁸⁷⁷ Habermas, J. “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”. *Op. Cit.*, 92.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, 103.

⁸⁷⁹ Wellmer, A. *Ética y diálogo. Op. Cit.*

⁸⁸⁰ Habermas, J. “Entrevista con Hviid Nielsen”. *Op. Cit.*, 190 y 191.

mueven nunca exclusivamente por la búsqueda cooperativa de la verdad o la corrección normativa, Habermas señala la necesidad de introducir “medidas institucionales” destinadas a neutralizar las limitaciones y acercarse lo más posible a la situación ideal de habla. Pero esta situación no es algo que construyamos por así decir *desde fuera*, pues en la medida en que el discurso práctico no es más que la forma reflexiva del actuar comunicativo, las ideas de igualdad de trato –justicia– y bien común –solidaridad– residen ya «en las condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad del uso del lenguaje de la praxis cotidiana orientada al entendimiento».

Puesto que, como ya hemos anunciado y veremos más adelante, Habermas niega el carácter de “fundamentación última” o “fundamentación trascendental” a su intento de justificar el principio de la ética discursiva, tiene que servirse, a diferencia de Apel, de una estrategia de confirmación indirecta de la teoría. Para semejante confirmación recurre a la teoría psicológica de Lawrence Kohlberg⁸⁸¹. La temprana autocomprensión de Kohlberg con respecto a su teoría psicológica, según la cual «una teoría normativa hacia la mayor adecuación de cada estadio *es lo mismo* que una teoría explicativa de por qué un estadio lleva a otro»⁸⁸², había suscitado una interesante crítica por parte de Habermas, que hacía ver en qué sentido la tesis de Kohlberg, a la que denomina “tesis de identidad”, no apresaba correctamente el estatuto epistemológico de su propia teoría psicológica⁸⁸³. Basándose en estas aportaciones, Kohlberg defendió más tarde una “tesis de complementariedad” según la cual «una teoría psicológica adecuada de los estadios y de su avance presupone una teoría normativa de la justicia»⁸⁸⁴, teoría que incluiría, entre otros supuestos normativos, el de que un estadio evolutivo más avanzado es moralmente un estadio mejor. Kohlberg aprueba la categorización habermasiana de su propia teoría como una *reconstrucción racional de la ontogénesis del razonamiento de la justicia*, aceptando que el éxito de una teoría empírica como la teoría de los estadios evolutivos puede a lo sumo funcionar como un «control para la validez normativa de una reconstrucción hipotética de las intuiciones morales», pero nunca como una confirmación o falsación directa de la teoría normativa en que descansa. Así pues, «la verdad empírica de la secuencia ontogenética no garantiza una validez para las concepciones normativas de la justicia utilizadas en la reconstrucción racional»⁸⁸⁵, por mucho que la falsación de las hipótesis empíricas pudiera suscitar considerables dudas a propósito de la validez de la teoría normativa de la justicia.

⁸⁸¹ Para la relación de la ética del discurso como “ciencia reconstructiva” y la teoría psicológica evolutiva véase Habermas, J. “Conciencia moral y acción comunicativa”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa. Op. Cit.*, 121-194 [publicación original: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Op. Cit.*, 127-204]; García-Marzá, D. *Ética de la justicia. Op. Cit.*, 22-27 y 104-113.

⁸⁸² Kohlberg, L. “La formulación actual de la teoría”. En Kohlberg, L. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, 231.

⁸⁸³ Habermas, J. “Ciencias sociales reconstructivas *versus* ciencias sociales comprensivas”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa. Op. Cit.*, 31-51 [publicación original: “*Interpretive Social Science vs. Hermeneutics*”. En Haan, N. *et. al.* (ed.). *Social Science as Moral Inquiry*. New York, Columbia University Press, 1983, 251-269].

⁸⁸⁴ Kohlberg, L., “La formulación actual de la teoría”. *Op. Cit.*, 231.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

Tanto Habermas como Kohlberg llegan a la conclusión de que la confirmación de la teoría de los estadios evolutivos constituye una confirmación indirecta de la teoría normativa en que se basa –ya sea ésta la ética del discurso o la teoría rawlsiana de la justicia–, en la medida en que aquélla presupone la validez de ciertos supuestos normativos de ésta y ciertas premisas que, como el cognitivismo, el universalismo o el formalismo, poseen un carácter estrictamente filosófico⁸⁸⁶. Ciertamente, a juicio de Habermas es la ética discursiva la que da cuenta de forma más solvente de estas premisas filosóficas, de suerte que la idea básica de la teoría moral de Kohlberg se manifiesta en el propio principio del discurso: en el procedimiento discursivo de justificación crítica de normas «tienen lugar las operaciones que exige Kohlberg para los juicios morales en la esfera postconvencional», a saber, la reversibilidad de los puntos de vista de los participantes, la universalidad o inclusión de todos los afectados, y la reciprocidad de un igual reconocimiento de las pretensiones de cada participante.

De lo dicho anteriormente se desprende la tesis según la cual la idea de justicia se corresponde al mismo tiempo con el “punto de vista moral” kantiano, con el “discurso práctico” habermasiano, con el “nivel 6” en el desarrollo ontogenético descrito por Kohlberg, y con el “*T*” descubierto en la psicología social de Mead. Lo que caracteriza a los sujetos que juzgan “de modo postconvencional”, o, como diría Habermas siguiendo su conocida diferenciación de usos de la razón práctica, a los sujetos que no sólo hacen un uso “pragmático” y “ético” de la razón práctica, sino también un uso “moral”⁸⁸⁷, es que «toman una actitud hipotética frente a instituciones y máximas de acción y enjuician normas existentes, y por tanto reconocidas fácticamente, a la luz de normas abstractas»⁸⁸⁸. Igual que en la teoría rawlsiana de la justicia el punto de vista moral, que ya se da de hecho en el nivel 6 como objetivo cumplido del desarrollo ontogenético, queda reconstruido a partir de las ideas de “posición original” y “velo de la ignorancia”⁸⁸⁹, en la ética discursiva es la noción de “discurso práctico” la que da cuenta de este momento incondicional. Explicar el punto de vista moral no significa en este caso sino explicitar las condiciones «bajo las que los implicados mismos podrían encontrar en cada caso una respuesta racional»⁸⁹⁰. Aunque sólo en el mundo de la vida el sujeto adquiere el saber cultural de fondo, las habilidades y las competencias necesarias para poder siquiera formular un juicio moral, lo cierto es que bajo las condiciones discursivas, en las que ya se dan por cumplidos esos presupuestos de la socialización, todas las partes *transcenden* la forma de vida concreta de su comunidad y adoptan la perspectiva de *todos* los posibles afectados: «esta operación abstractiva hace *saltar por los aires* el horizonte del mundo de la vida específico de cada cultura dentro del cual se mueven los procesos éticos de autocomprensión».

⁸⁸⁶ Habermas, J. “Conciencia moral y acción comunicativa”. *Op. Cit.*, 122, 123.

⁸⁸⁷ Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. *Op. Cit.*, 109-126 [publicación original: “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen. Gebrauch der praktischen Vernunft”. En Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, *Op. Cit.*, 100-118].

⁸⁸⁸ Habermas, J. “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre el “nivel 6””. *Op. Cit.*, 56.

⁸⁸⁹ Véase Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979; y una reformulación posterior en Rawls, J. *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2003.

⁸⁹⁰ Habermas, J. “Aclaraciones a la ética del discurso”. *Op. Cit.*, 132.

Nuestra praxis argumentativa, el hecho mismo de que fácticamente elevemos pretensiones de validez y tratemos de justificarlas discursivamente, nos obliga a suponer una comunidad de interpretación libre de barreras; justamente la presuposición necesaria para quebrar el *provincianismo* de un mundo de la vida concreto.

Dada la evidente dificultad para cumplir fácticamente los presupuestos siempre anticipados de la situación ideal de habla —«los discursos racionales tienen un carácter improbable, y se elevan como islas en el mar de la praxis cotidiana»⁸⁹¹—, en las sociedades modernas se hace imperativo la institucionalización de normas jurídicas destinadas precisamente a «descargar a los participantes en la discusión del considerable esfuerzo motivacional y cognitivo que exige toda búsqueda cooperativa de la verdad». Con este gesto Habermas está transitando, como puede verse, desde la teoría moral hasta la teoría del derecho y la filosofía política, que será el tema de nuestro siguiente subcapítulo. Pero por el momento vamos a finalizar este subcapítulo con una sección dedicada a la difícil tensión mantenida entre Apel y Habermas en torno al problema de la fundamentación última del principio ético discursivo.

5.2.3. Apel y Habermas en torno al problema de la fundamentación última

Una vez tenemos ante la conciencia el programa habermasiano de ética del discurso, podemos concluir este capítulo analizando con algo más de detalle algunas discrepancias existentes entre sus dos máximos representantes. Vamos a prescindir de la difícil discusión en torno al estatuto epistemológico de la teoría ética, que gira en torno a las nociones de “ciencia reconstructiva” y “falibilismo”⁸⁹², para centrarnos en la diferente consideración que muestran Apel y Habermas de su propio gesto de fundamentación del principio ético discursivo. Como anticipábamos más arriba, mientras que Apel no tiene problemas en comprender su programa en los términos de una “fundamentación última” o “fundamentación trascendental”, Habermas se resiste a una aproximación tan “ortodoxa” a Kant, reservando para su modelo un estatuto más modesto. Expondremos en primer lugar de forma breve la versión de la ética discursiva apeliana, tal y como queda formulada en uno de los trabajos pertenecientes a su último periodo de pensamiento: “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”⁸⁹³. Nos servimos de este texto, y no de otros escritos canónicos anteriores como “El problema de la fundamentación filosófica última” o “El a priori de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética”, porque en ese momento Apel ya había complementado sus estudios sobre fundamentación con lo que en estos años bautizaba como una “Parte B” de la ética, relativa a la aplicación de la ética en la historia⁸⁹⁴. Tras

⁸⁹¹ *Ibidem*, 168.

⁸⁹² Para una brillante exposición de esta cuestión véase García-Marzá, D. *Ética de la justicia. Op. Cit.*, 114-128. Para las tesis de Apel al respecto véase el Epílogo a la obra de Adela Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*.

⁸⁹³ Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En Apel, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso. Op. Cit.*

⁸⁹⁴ Para la periodización del pensamiento de Apel véase Siurana, J. C. “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”. *Anthropos*, 1999, 183, 100-105.

esta breve exposición trataremos de hacer explícitas las diferencias con respecto al modelo de Habermas, siguiendo para ello las críticas que éste viene formulando desde los años ochenta contra las pretensiones de fundamentación última de aquél.

Apel parte de una sencilla definición de la ética del discurso: se trata de un programa de fundamentación de normas morales basado en la idea de “discurso argumentativo”. Apel diferencia la dimensión externa de la ética –la ética discursiva como forma de fundamentar normas– de su dimensión interna –el descubrimiento del principio de la ética discursiva en la propia estructura de la argumentación discursiva–. Sólo con el estudio de esta segunda dimensión Apel se adentra en la cuestión propiamente filosófica, es decir, en la cuestión de la fundamentación última del principio discursivo. A su modo de ver, la ética del discurso puede descubrir, en el propio discurso en que han de fundamentarse las normas, un «a priori irrebasable (*nicht hintergehbär*) de fundamentación para el principio de la ética»; es decir, puede descubrirse en la propia estructura de la argumentación el principio de universalización de que hace uso la ética discursiva para fundamentar normas morales.

Para dar cuenta de semejante fundamentación, Apel opera una transformación pragmático-intersubjetiva del modelo trascendental de Kant, encargado de hallar las condiciones garantes de la validez de las normas morales. A diferencia de Kant, que había partido del “yo pienso” como punto irrebasable de la reflexión trascendental, cayendo en este sentido en lo que Apel denomina “solipsismo metódico”⁸⁹⁵, en el programa ético discursivo ha de darse cabida, por así decir *desde el momento mismo de la fundamentación*, al paradigma intersubjetivo: «sólo queda mostrar si, o en qué medida, una transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental puede conseguir la fundamentación última de la ética que fracasó en Kant, sustituyendo el a priori irrebasable del “yo pienso” por el a priori del “yo argumento”»⁸⁹⁶. Con esta transformación del trascendentalismo kantiano Apel cree posible demostrar dos cosas: en primer lugar, que al argumentar públicamente debemos presuponer las condiciones de una comunidad ideal de comunicación; en segundo lugar, que al presuponer esta comunidad ideal ya hemos reconocido implícitamente el principio de la ética discursiva, según el cual sólo son válidas aquellas normas que puedan ser aceptadas por todos los afectados tras una discusión celebrada en un discurso exento de coacciones.

Con respecto al primer punto, Apel tiene que mostrar cuáles son los presupuestos trascendentales, éticamente relevantes, que hemos de dar por sentado al participar en una argumentación. Puesto que el sujeto participante en una argumentación reconoce ya siempre su inserción a la vez en una comunidad real de comunicación y en una comunidad ideal que anticipa contrafácticamente, ha de partir tanto de presupuestos reales –todos aquellos condicionantes sociohistóricos de los que no puede desprenderse en tanto inserto en una comunidad– como de presupuestos ideales –todos aquellos

⁸⁹⁵ Para esta idea véase también Kuhlmann, W. “Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik”. En Schönrich, G. y Kato, Y. (Eds.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M., 1996, 360-395.

⁸⁹⁶ Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”. *Op. Cit.*, 154.

condicionantes que se *darían* en el contexto de una comunidad ideal de comunicación libre de coacciones—. Dentro de estos presupuestos ideales, tal es la tesis de Apel, encontramos ya normas con validez universal, tales como la corresponsabilidad en la solución de los problemas o la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunicación. Igual que Habermas, Apel trata de justificar la existencia de estos presupuestos de la argumentación recurriendo al argumento de la contradicción performativa. Tras haber probado su existencia necesaria, Apel puede afirmar, como último paso de su argumentación en lo que toca a la fundamentación filosófica, que en dichos presupuestos «está ya implicado el principio de la ética discursiva».

En la arquitectónica conceptual diseñada por Apel la explicación anterior formaría parte de lo que él denomina “Parte A” de la ética o “fundamentación abstracta”. Dentro de esta parte se puede diferenciar, como acabamos de ver, entre la fundamentación última pragmático-trascendental del principio procedimental de fundamentación de normas moral-jurídicas —principio del discurso— y la fundamentación de normas concretas en discursos prácticos, puesto que evidentemente dicho principio exige la realización de discursos reales en los que sean los propios afectados los que fundamenten sus normas. Mientras que todas las normas moral-jurídicas de un mundo de la vida poseen siempre una validez hipotética, en tanto pueden ser continuamente revisadas a la luz de las nuevas exigencias y la ampliación del círculo de afectados, el principio de discurso fundamentado pragmático-trascendentalmente posee una validez incondicionada. Por otra parte, y frente a esta “Parte A”, Apel incluye en su programa una “Parte B” o “fundamentación referida a la historia”. Esta segunda parte está encargada de enlazar la exigencia de fundamentación consensual de las normas, auténtico núcleo de la ética discursiva, con las «relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia»⁸⁹⁷. Aunque con este gesto Apel consigue resolver, recogiendo ese espíritu de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana y las consideraciones wittgensteinianas sobre las “formas de vida” que tan familiares le fueron durante la primera etapa de su pensamiento, algunos de los atávicos problemas de aplicación derivados del formalismo ético-discursivo⁸⁹⁸, lo cierto es que ahora nosotros no podemos dedicarnos a explorar esta cuestión, a la que volveremos más adelante⁸⁹⁹. Por el momento hemos de estudiar los problemas que encuentra Habermas en la “Parte A” de la ética discursiva apeliana.

Ya en el artículo programático de la ética del discurso en su versión habermasiana, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”, Habermas defiende, en contra de la pretensión de Apel, que es posible justificar

⁸⁹⁷ *Ibidem*, 168.

⁸⁹⁸ Para el caso de Habermas, desde luego mucho menos preocupado por las cuestiones de aplicación de la norma, encontramos la estrategia de una diferenciación de discursos: mientras que en los discursos de fundamentación la razón práctica se expresa en el principio de universalización, en los discursos de aplicación, que tratan de averiguar cuál de las normas fundamentadas se ajusta mejor a una situación dada, se impone un principio de adecuación que debe describir todos los rasgos relevantes de esa situación. Muy esclarecedora resulta a este respecto la “tesis de los dos niveles” desarrollada por Domingo García-Marzá. En García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. *Op. Cit.*, 131-156.

⁸⁹⁹ Una interesante lectura de la Parte B de la ética discursiva se encuentra en Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema?* *Op. Cit.*, 113-127.

pragmáticamente el principio “U” sin acudir a una argumentación de tipo trascendental. El argumento de la contradicción performativa demuestra que no hay *forma posible* de argumentar si no es asumiendo ya implícitamente unas reglas del discurso que, efectivamente, equivalen al principio de universalización; esto no ofrece, sin embargo, una *fundamentación trascendental última*. Zambullido en el marco del pragmatismo lingüístico, y por lo tanto en la esfera de un pensamiento estrictamente postmetafísico, a Habermas le están vedadas las pretensiones de fundamentación trascendental. Para esta estrategia conceptual por así decir *más modesta*, Habermas se reserva el nombre de “pragmática universal”⁹⁰⁰. Por otra parte, y al contrario de lo que había querido Apel, a juicio de Habermas el argumento de la contradicción performativa, con el que salen a la luz los presupuestos de la argumentación o reglas formales del discurso, no puede transferirse directamente a las normas morales mismas⁹⁰¹. Las reglas inevitables del discurso, como el respeto mutuo de los participantes o la cooperación en la búsqueda del consenso, no pueden hacerse corresponder sin más con una regulación de las acciones fuera de ese mismo discurso. O dicho de otra forma: son las reglas de argumentación de contenido normativo, pero no las *propias normas éticas*, las que pueden demostrarse pragmático-trascendentalmente⁹⁰².

En un sentido similar, a juicio de Habermas el contenido normativo de los presupuestos trascendentales –o, como prefiere decir ahora, *universales*– de la argumentación no da cuenta de la pregunta, de tipo existencial, por el sentido de la obligación moral, sino tan sólo de la pregunta epistémica por la validez de las normas problematizadas. En la lectura crítica que ofrece Habermas, pareciera como si la fundamentación última pretendida por Apel terminara por equivaler a la justificación de una «supernorma con arreglo a la cual debe existir justicia en general»: «Apel pretende “fundamentar” filosóficamente algo que no se puede obtener con argumentos. Antes que mediante la argumentación, la buena voluntad es despertada y fomentada por la socialización en una forma de vida que favorezca al principio moral»⁹⁰³. Frente a la pretensión apeliana, Habermas apuesta por una demostración trascendental “en sentido débil”. En efecto, en su análisis de la “Parte B” de la ética, Apel había equiparado el kantiano “reino de los fines” con el a priori de una “comunidad ideal de comunicación” anticipada contrafácticamente. A su vez, la dependencia de la ontogénesis de la moralidad individual respecto de la filogénesis de la eticidad se mostraba en dos puntos:

⁹⁰⁰ Para una crítica a este poco convincente intento de escapar de las pretensiones de fundamentación última véase García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. *Op. Cit.*, 125 y ss.

⁹⁰¹ Esto mismo defiende Wellmer en su lectura del “problema de la fundamentación última”. Véase Wellmer, A. *Ética y diálogo*. *Op. Cit.*, 125-134. «Afirmo que la obligación de no soslayar ningún argumento, obligación que está fundada en la orientación validatoria del discurso, no tiene ninguna repercusión *directa* sobre la pregunta de cuándo, cómo y con quién tengo la obligación de argumentar. [...] Resulta dudoso, pues, que las normas argumentativas, que no podemos cuestionar sin incurrir en una contradicción performativa, representen obligaciones de tipo moral».

⁹⁰² Habermas ha desarrollado en un texto más reciente esta misma crítica. Véase Habermas, J. “Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. *Op. Cit.*, 83-104 [publicación original: “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung”. En Böhler, D. y Kettner, M. (eds.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt a.M., 2003, 44-64].

⁹⁰³ Habermas, J. “Aclaraciones a la ética del discurso”. *Op. Cit.*, 194-196.

en primer lugar, el grado de desarrollo ontogenético alcanzado por el individuo depende del grado de desarrollo filogenético alcanzado por la sociedad; en segundo lugar, las condiciones de aplicación de las normas dependen del nivel de eticidad alcanzado, es decir, del grado de desarrollo institucional. A la vista de estos aspectos, Apel pudo introducir la “ética de la responsabilidad” en el seno de su ética deontológica: «no se le puede exigir moralmente al individuo que, sin una ponderación responsable de las subconsecuencias previsibles de su acción, deba comportarse según un principio moral incondicionalmente válido»⁹⁰⁴. El conflicto entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, que Apel reformula en términos de una tensión entre ética de principios e historia, surge cuando aún no han sido construidas las condiciones sociales adecuadas para la aplicación de cierto grado de desarrollo ontogenético de la conciencia moral.

Puesto que las condiciones de aplicación de una ética universalista de principios, que se correspondería con la actuación de los miembros de una comunidad ideal de comunicación, no están todavía dadas en la comunidad real, al sujeto cuya conciencia moral ha accedido efectivamente a ese grado de desarrollo ontogenético no se le puede exigir un cumplimiento incondicionado de las normas con independencia de la consideración de sus consecuencias, al contrario de lo que había querido el rigorismo kantiano. En la “Parte B” de la ética el principio ético discursivo funcionaría, tal parece ser la intención de Apel, al modo de «baremo de un principio teleológico».

Con la comprensión de la diferencia entre la situación condicionada históricamente de la comunidad real de comunicación y la situación ideal, anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva, se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligado a colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de esa diferencia⁹⁰⁵.

Aunque Apel deja claro que este compromiso de realización de la comunidad ideal en la comunidad real no está unido a expectativa revolucionaria alguna, Habermas encuentra en su formulación un residuo no justificable de fundamentalismo en forma de filosofía de la historia. Pareciera como si Apel postulara un *deber ser* inserto en la historia misma, a saber, el deber de tender hacia la realización histórica del progreso moral: «tras el solitario político que Apel tiene *in mente* se esconde el rey filósofo que quiere poner orden en el mundo, o en todo caso no el ciudadano de una comunidad democrática»⁹⁰⁶. En el problema de la exigibilidad de las acciones moralmente obligadas, en el problema del hueco abierto entre la fundamentación ético-discursiva de normas morales y la motivación para el seguimiento de estas normas, encuentra Habermas el punto exacto en que ya no la filosofía moral, sino la filosofía política y la filosofía del derecho, hallan su ámbito objetual, pues –al margen de los procesos de socialización dirigidos a configurar sujetos dispuestos al cumplimiento de la norma– únicamente una correcta institucionalización jurídica, respaldada naturalmente por los instrumentos coactivos de un Estado que a su vez ha de procurarse legitimidad, «puede asegurar el cumplimiento universal de las normas moralmente válidas».

⁹⁰⁴ Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”. *Op. Cit.*, 172.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, 183.

⁹⁰⁶ Habermas, J. “Aclaraciones a la ética del discurso”. *Op. Cit.*, 203.

5.3. TERCER PRODUCTO DE LA TEORÍA DEL DISCURSO: LA POLÍTICA DELIBERATIVA

Hemos visto que la ética del discurso quedaba construida en analogía con la teoría consensual de la verdad. Ello era posible, naturalmente, sólo porque su ámbito objetual, el desempeño discursivo de pretensiones de corrección normativa, no era sino otra de las cuatro aristas de la pragmática formal –pretensiones de verdad, corrección, veracidad expresiva e inteligibilidad–. El lector no especializado quedará probablemente decepcionado al comprobar que no dedicamos este subcapítulo a las teorías encargadas de explorar los procesos de tematización de pretensiones de veracidad e inteligibilidad. Ello resultaría sin embargo imposible por la sencilla razón de que *no existen* tales teorías: en la arquitectónica habermasiana sólo las pretensiones de verdad y corrección normativa, pero *no* las pretensiones de veracidad e inteligibilidad, son susceptibles de desempeño discursivo. De existir dentro del marco habermasiano una teoría encargada de dar cuenta de las pretensiones de veracidad, ésta habría de adquirir sin duda la forma de una *teoría crítica estética*, no de una teoría consensual de la veracidad. Es Adorno, y no Habermas, quien ha puesto el ejercicio del concepto en esta dirección⁹⁰⁷.

Para regocijo del lector interesado en asuntos de filosofía política, el último producto que alumbra la pragmática formal es una teoría del derecho y del Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Aunque el ámbito objetual de esta teoría, en la que algunos analistas han querido ver un “giro jurídico” en la obra habermasiana, es también la tematización de pretensiones de corrección normativa, en este caso la teoría no se centra en las normas morales, sino en las normas jurídicas y su génesis democrática. Pero, ¿por qué necesita Habermas introducir este complemento a su teoría moral? En ciertos momentos del subcapítulo anterior han salido a relucir algunas limitaciones inherentes al propio concepto de “norma moral”. Evidentemente, existen dificultades a la hora de cumplir fácticamente con los presupuestos pragmáticos de la argumentación, por mucho que éstos operen ya siempre al modo de anticipos inevitables. La teoría moral ha de presuponer que los sujetos se guiarán movidos por la idea de una búsqueda de consenso, así como que las normas fundamentadas *motivarán* efectivamente una actuación consecuente. Estas dificultades no pueden ser resueltas, tal es la tesis de Habermas, desde dentro de la moral, sino únicamente recurriendo a ese instrumento esencial a la sociedad moderna que es el derecho positivo. El cumplimiento de una norma válida sólo se puede exigir de personas «que puedan esperar que *tal norma* va a ser seguida *también por todas las demás personas*». Como tal cosa no suele ser lo habitual, se hace precisa la introducción de normas jurídicas respaldadas por el poder del Estado, que urjan al cumplimiento de las normas consideradas válidas. La institucionalización de normas jurídicas no tiene otra misión que la de compensar los déficits cognitivos, organizacionales y motivacionales de la moral postconvencional. Ahora bien, las propias normas jurídicas son susceptibles de una justificación discursiva

⁹⁰⁷ Adorno, T. W. *Teoría Estética*. Madrid, Akal, 2004. También Habermas se ha ocupado en ciertas ocasiones de la estética, sobre todo en discusión con los grandes teóricos del arte de la primera Escuela de Frankfurt –Löwenthal, Marcuse, Adorno y Benjamin–. Véase Habermas, J. “Crítica concienciadora o crítica salvadora”. *Op. Cit.* Para un estudio sobre el papel de la estética en la obra de Habermas véase Jay, M. “Habermas y el modernismo”. En Giddens, A. *Habermas y la modernidad*. *Op. Cit.*, 195-220.

que se realiza a su vez, marchando por las vías opuestas a las del positivismo jurídico, en analogía con la ética discursiva. Tal cosa sólo puede defenderse desde la perspectiva de una teoría de la democracia, a la que Habermas ha llamado “política deliberativa”⁹⁰⁸.

He aquí pues el sentido de la filosofía jurídica y política habermasiana en el contexto más general de la teoría del discurso. Semejante programa ha quedado desarrollado de forma sistemática en la que constituye tal vez la *segunda* obra más importante de su producción después de *Teoría de la acción comunicativa*, a saber, *Facticidad y validez* [1992]. A partir de la publicación de este texto, el pensamiento de Habermas se ha orientado fundamentalmente hacia problemas actuales de la teoría política, relacionados sobre todo con la difícil tensión entre el Estado nacional y las estructuras posnacionales de la Unión Europea. Aunque nosotros no podremos analizar en detalle esta última deriva, que incluye también aportaciones al terreno de la bioética⁹⁰⁹, debates sobre el papel de la religión en la esfera pública⁹¹⁰ y discusiones sobre las autocomprensiones naturalistas del ser humano⁹¹¹, y con la que de alguna forma Habermas ha pretendido compensar –como dice Juan Carlos Velasco– la “anemia práctica” derivada de la excesiva abstracción de sus escritos⁹¹², una buena forma de articular todas las cuestiones vinculadas con la filosofía política pasaría por reconstruir el núcleo de la política deliberativa *a la luz* de los ensayos políticos elaborados antes y después de *Facticidad y validez*. La mayoría de estos ensayos, que van desde los años cincuenta hasta el presente, han sido recogidos en los nueve volúmenes que la editorial Suhrkamp ha publicado bajo el título de *Kleine Politische Schriften*.

Comentaremos por tanto en primer lugar aquellos ensayos políticos anteriores a 1992 que, de alguna forma, ponen a Habermas en la pista de una teoría normativa de la democracia. Tras ello reconstruiremos las ideas centrales de *Facticidad y validez*, recurriendo para ello, igual que hiciéramos con *Teoría de la acción comunicativa*, a un análisis muy próximo al texto. Terminaremos desarrollando la deriva que toma el pensamiento de Habermas a partir de la segunda mitad de la década de los noventa, cuando los ensayos políticos pasan a ocuparse de forma totalmente prioritaria de lo que él mismo bautiza como “la constelación posnacional”.

⁹⁰⁸ Para esto véase Habermas, J. “Entrevista con Barbara Freitag”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. *Op. Cit.*, 161 y 162. [publicación original: “Interview mit Barbara Freitag”. *Tempo Brasileiro*, 3, 7-9.1989].

⁹⁰⁹ Véase Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002 [publicación original: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001]. Para un comentario crítico de este planteamiento véase Cortina, A. “Ética de las biotecnologías”. *Isegoría*, 27, 2002, 73-89; Mendieta, E. “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”. *Isegoría*, 27, 2002, 91-114.

⁹¹⁰ Véase Habermas, J. “La religión en la esfera pública”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. *Op. Cit.*, 121-155 [publicación original: “Religion in der Öffentlichkeit”. En Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, 119-154].

⁹¹¹ Véase Habermas, J. “Libertad y determinismo”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. *Op. Cit.*, 159-188 [publicación original: “Freiheit und Determinismus”. En Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. *Op. Cit.*, 155-186]. Para un comentario crítico sobre esto véase Conill, J. “Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica”. *Pensamiento*, 71 (269), 2015, 1249-1260; Gracia, J. “Neurohermenéutica crítica”. *Anuario Filosófico*. (En prensa).

⁹¹² Velasco, J. C. “Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. *Op. Cit.*, 14.

5.3.1. Delimitación jurídico-política del ámbito de la teoría de la democracia

Son cuatro los volúmenes de los *Kleine Politischen Schriften* aparecidos antes de *Facticidad y validez*. El primero de estos volúmenes, publicado en 1981 como *Kleine Politischen Schriften I-IV*, recoge los textos de inspiración política producidos por Habermas desde los últimos años cincuenta hasta comienzos de los ochenta. Dada la evidente distancia cronológica, el análisis de estos primeros artículos apenas aporta una información significativa a nuestros propósitos de rastrear los anticipos de la política deliberativa. Arrancaremos por tanto con el estudio de algunos artículos contenidos en los *Kleine Politischen Schriften V: Die neue Unübersichtlichkeit* [1985]; para ocuparnos a continuación de los *Kleine Politische Schriften VI: Eine Art Schadensabwicklung* [1987] y de los *Kleine Politische Schriften VII: Die nachholende Revolution* [1990].

Si lo entendemos correctamente, dentro del conjunto de estos ensayos son tres los temas fundamentales que ponen a Habermas en la pista de una teoría normativa de la democracia en forma de política deliberativa. En primer lugar, las discusiones en torno a la idea de “desobediencia civil”, que ponen de manifiesto una comprensión antipositivista del Estado democrático de derecho. En segundo lugar, la propuesta de un modelo de socialismo que huye de las antiguas utopías del trabajo para reposar en las estructuras de una sociedad civil fortalecida comunicativamente lo mismo frente a la economía capitalista que frente a la administración burocrática. En tercer lugar, las discusiones estrictamente jurídicas, que ayudan a Habermas a aclararse a sí mismo sobre la posición que ha de ocupar el derecho en su comprensión dual de la sociedad.

El primero de estos temas, el vinculado con la idea de desobediencia civil, surge en el contexto de los movimientos sociales de protesta pacifista contra la instalación de misiles estadounidenses en la República Federal Alemana durante 1983. En la defensa de la desobediencia civil en contra de los representantes del positivismo jurídico alemán se encuentra uno de los primeros impulsos para la formulación de una teoría del Estado democrático de derecho en términos discursivos⁹¹³. En su texto de 1983 “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho”, Habermas define la desobediencia civil como una “protesta moralmente fundamentada” o “acto público” de violación de una norma jurídica concreta, que no tiene por objetivo el cuestionamiento del ordenamiento jurídico en su conjunto, sino la protesta contra la deficiencia de una norma particular sobre el trasfondo normativo de los principios constitucionales. Para que semejantes actos no sean meras conductas criminales se requiere la disposición de los autores a admitir las consecuencias penales que acarrea la violación de la norma, además del compromiso de que esta violación adoptará en todo caso un carácter simbólico y no violento, conducente a interpelar a la mayoría social sobre la deficiencia de la norma. La defensa de esta comprensión de la desobediencia civil sólo tiene sentido si se parte de la idea de que el Estado moderno precisa una justificación moral más allá del propio procedimentalismo jurídico: «parto de la

⁹¹³ Para su defensa de la desobediencia civil Habermas se nutre fundamentalmente de John Rawls y Ronald Dworkin. Véase Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit.; Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1995.

pretensión de legitimidad insólitamente elevada del Estado de derecho, quien requiere de sus ciudadanos la aceptación del ordenamiento jurídico no por temor a la pena, sino por libre voluntad»⁹¹⁴. Ello significa que la legitimidad de la Constitución descansa en principios cuya validez no depende de su coincidencia o no con el derecho positivo, pues precisamente a su luz ha de ser posible medir la legitimidad de una norma jurídica estatuida. En el marco de esta comprensión de los principios constitucionales, Habermas puede comprender la historia europea de realización de derechos como un proceso de progresiva institucionalización en el que los momentos de desobediencia han cumplido un papel clave, y cuyo desarrollo no tenemos ningún motivo para considerar concluido.

La suposición contraria, la idea de que las normas jurídicas existentes agotan la legitimidad del derecho en su conjunto, reposa en ese “legalismo autoritario”, remitido en última instancia al hobbesianismo alemán encarnado en Carl Schmitt, que resulta impotente para dar cuenta de los procesos de aprendizaje moral que hacen avanzar al propio marco jurídico. Sea como fuere, Habermas se cuida de advertir los propios límites de la desobediencia civil, que en modo alguno puede apelar a convicciones de conciencia individual, sino tan sólo a esa conciencia moral postconvencional presuntamente encarnada en el consenso constitucional de fondo: «Thoreau y Martin Luther King, al oponerse a la trata de esclavos y a las violaciones de derechos humanos, no estaban elevando sus convicciones a categorías absolutas, sino que recurrían a principios constitucionales válidos»⁹¹⁵.

La crítica contra el hobbesianismo alemán vuelve a aparecer en un texto de 1984 titulado “Derecho y violencia. Un trauma alemán”. En la tradición jurídica que se remonta hasta Hobbes, la legitimidad de cualquier forma de dominación política descansa en su capacidad para garantizar la paz interior del Estado, lo cual sólo puede ser posible sobre la premisa del monopolio estatal de la violencia. Aunque naturalmente Habermas no puede prescindir sin más de esta definición del Estado moderno, acuñada por Max Weber, a su juicio sus defensores prescinden erróneamente de un momento intermedio entre el ordenamiento jurídico y la pura rebelión contra la totalidad de ese ordenamiento, a saber, esa esfera de opinión política pública «donde se regeneran las creencias de los ciudadanos a base de convicciones morales»; una esfera que aparece, como veremos en *Facticidad y validez*, «por debajo del umbral de las normas jurídicas y como terreno en el que está enraizado moralmente el Estado de derecho»⁹¹⁶. Contrariamente a los defensores del hobbesianismo jurídico, Habermas entiende que al Estado democrático de derecho no sólo le es inherente la idea de una garantía coactiva de la paz interior y la seguridad jurídica, sino también la aspiración de que «el orden estatal sea reconocido como legítimo por los ciudadanos».

⁹¹⁴ Habermas, J. “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho”. En Habermas, J. *Ensayos políticos. Op. Cit.*, 57 [publicación original: “Ziviler Ungehorsam. Testfall für den demokratischen Rechtsstaat”. En Glotz, P. (ed.). *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, 29-53].

⁹¹⁵ *Ibidem*, 65.

⁹¹⁶ Habermas, J. “Derecho y violencia. Un trauma alemán”. En Habermas, J. *Ensayos políticos. Op. Cit.*, 81. [Publicación original: “Recht und Gewalt. Ein deutsches Trauma”. En Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit. Op. Cit.*, 100-117].

El segundo de los elementos aparecidos en estos primeros volúmenes de los *Kleine Politische Schriften* que conduce a la idea de una teoría normativa de la democracia tiene que ver con la definición de un nuevo concepto de “socialismo”. En un discurso pronunciado en el Congreso de los Diputados español en noviembre de 1984, publicado más tarde como “La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, puede verse de forma paradigmática esta interesante relación entre “socialismo” y “cultura política deliberativa”. Habermas parte de la conciencia de amenaza permanente que acompaña a fenómenos contemporáneos como la carrera armamentística, el empobrecimiento de los países subdesarrollados, las desigualdades crecientes de los países desarrollados o los problemas medioambientales, para explicar el éxito de aquellas teorías postmodernas que, viendo en las propias fuerzas técnicas potenciadas por el pensamiento moderno la fuente de la irracionalidad y la opresión, consideran agotadas todas las energías utópicas del pasado. Oponiéndose a esta comprensión pesimista de la Modernidad, Habermas defiende una interesante tesis según la cual lo que ha llegado a su fin no es la conciencia utópica en general, sino tan sólo esa «utopía de la producción», de la «emancipación del trabajo frente a la determinación ajena», a la que aún podía remitirse la tradición de filosofía social que va de Marx a Marcuse pasando por Weber. La tesis de Habermas es que el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía del trabajo, «ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor»⁹¹⁷.

Como es sabido, la clave del Estado social fue desde el comienzo el intento de pacificar los conflictos de clase a través de intervenciones estatales en la economía. Al margen de las dificultades estructurales del modelo, que nosotros analizamos en el primer capítulo, Habermas encuentra en la propia naturaleza del Estado social una tensión que conecta directamente con la tesis de la juridificación del mundo de la vida formulada en *Teoría de la acción comunicativa*. Aunque evidentemente Habermas, en su papel de ciudadano simpático a la socialdemocracia, reconoce que con las políticas intervencionistas se logró domesticar el mercado capitalista y proteger el mundo de la vida hasta un punto que ha de ser irreversible, a su juicio con ello apareció un nuevo problema no tematizado por los defensores del proyecto: la enorme cantidad de poder requerida por el Estado social para garantizar la viabilidad del modelo fue generando, como vimos en el capítulo anterior, «una red cada vez más tupida de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales que cubre la vida cotidiana de los clientes reales o potenciales»⁹¹⁸. He aquí la tesis sobre la juridificación y la burocratización como efectos colaterales de la política social del Estado: «los medios jurídico-administrativos de la ejecución de los programas del Estado social no suponen en modo alguno un medio pasivo neutral». Aunque las formas de vida emancipadas presuponen el mantenimiento del Estado social, parece que tal cosa no resulta suficiente. ¿De dónde ha de nutrirse entonces la sociedad para *posibilitar* el surgimiento de estas formas de vida?

⁹¹⁷ Habermas, J. “La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En Habermas, J. *Ensayos políticos. Op. Cit.*, 119 [publicación original: “Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”. En Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit. Op. Cit.*, 141-163].

⁹¹⁸ *Ibidem*, 123.

Habermas comparte en cierto modo la idea, que proviene de los llamados “críticos del crecimiento” situados a la izquierda de la socialdemocracia, según la cual el mundo de la vida se ve amenazado al mismo tiempo por la mercantilización y por la burocratización, de suerte que ni el medio “poder” ni el medio “dinero” resultan inocentes. Como puede verse, ahora no es sólo el capitalismo, sino también el Estado intervencionista el que debe ser domesticado socialmente, y ello bajo la forma de una resistencia a la colonización del mundo de la vida estructurado comunicativamente. Solamente en este último paso Habermas se sitúa en la senda de una radicalización de los procesos democráticos acontecidos en el seno mismo de la sociedad civil:

Es preciso buscar en alguna otra parte el potencial de reflexión y de dirección y, concretamente, en una relación completamente transformada entre unos ámbitos públicos autónomos, autoorganizados, de un lado, y los ámbitos de acción orientados por medio del dinero y del poder administrativo del otro. De aquí surge la difícil tarea de posibilitar la generalización democrática de intereses y la justificación universalista de normas *por debajo* del umbral de los aparatos de partido, objetivados bajo la forma de grandes organizaciones y convertidos al mismo tiempo en sistema político⁹¹⁹.

La propuesta de Habermas no tiene nada que ver con ese recetario neoconservador para el desmantelamiento del Estado social en favor de amortiguadores tradicionalistas como las asociaciones caritativas, sino más bien con la prosecución de ese mismo proyecto en un nivel reflexivo superior, capaz de poner freno no sólo al mercado, sino también a las propias tendencias colonizadoras del Estado. Sobre esta base se entiende a la perfección esa tripartición canónica de recursos a través de los cuales se orientan las sociedades modernas, y que Habermas había introducido ya en *Teoría de la acción comunicativa* bajo las categorías de “dinero”, “poder” y “solidaridad”. La solidaridad, que en *Teoría de la acción comunicativa* aparecía bajo la forma de un “entendimiento” encargado de la reproducción del saber cultural, la integración social y la socialización, ha de ser entonces la fuente de la que debe nutrirse también una voluntad política con poder de influencia tanto sobre el mercado como sobre la política institucionalizada. Aquí ya se puede atisbar, sin ninguna duda, la tesis central de *Facticidad y validez*: «los ámbitos públicos autónomos tendrían que alcanzar una combinación de poder y de autolimitación inteligente que hicieran suficientemente sensibles a los mecanismos de autodirección del Estado y la economía frente a los resultados de la formación de una voluntad democráticoradical»⁹²⁰. En esta “democracia radical” los procesos de formación de la voluntad política jurídicamente institucionalizados han de quedar «retroalimentativamente conectados con, y permanecer porosos a, la formación de una opinión pública no formalmente articulada, lo más argumentativa posible»⁹²¹.

Sólo con esta autorreflexión, el Estado social abandona la utopía del trabajo en favor de una utopía de la comunicación que, en la línea del deontologismo minimalista típico de Habermas, no tiene que ver nada más, aunque tampoco nada menos, que con aquellos aspectos formales de una intersubjetividad no violentada. El socialismo

⁹¹⁹ *Ibidem*, 129.

⁹²⁰ *Ibidem*, 132.

⁹²¹ Habermas, J. “Entrevista con Hans Peter Krüger”. *Op. Cit.*, 136.

aparece redefinido dentro del paradigma de la comunicación como un intento por reducir aquellas formas de sufrimiento objetivamente evitables, intento que ahora adopta la forma de una resistencia contra la destrucción de formas de vida solidariamente constituidas y de una instauración de aquellas condiciones necesarias, tanto en el plano material como en el plano de las interacciones intersubjetivas, para la creación de formas de vida realizadas, *sean éstas las que sean*. Con este gesto Habermas trata de recuperar para el movimiento socialista los elementos de una tradición olvidada durante demasiado tiempo: la tradición republicana de la democracia radical con que surgieron los movimientos burgueses de emancipación.

A fin de seguir indagando todavía un poco más en esta versión revisada del socialismo y su conexión con la democracia radical, vamos a reconstruir brevemente las tesis del que constituye quizás el texto más interesante de los *Kleine Politische Schriften VII*, y que lleva por título “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?” [1990]. Habermas trata de escudriñar qué significado ha de tener el derrumbe de la URSS para el movimiento socialista. Alejándose de las diferentes tendencias de interpretación imperantes en el momento, a saber, la estalinista, la leninista, la del comunismo reformista, la postmodernista, la anticomunista y la liberal, Habermas se esfuerza por defender todavía el programa socialista, condensado en esa poderosa idea de una “convivencia sin violencia” que posibilitaría la autorrealización y la autonomía individuales en conjunción con los principios de solidaridad y justicia, desde la óptica de la izquierda no comunista. Para semejante defensa, lo primero que tiene que hacer es desprenderse de todos aquellos supuestos del primer industrialismo de los que quedó preso el pensamiento de Marx, a saber, la idea de una sociedad del trabajo que reduce la praxis subversiva al marco del despliegue técnico de las fuerzas productivas; la comprensión holista de la sociedad, que se vuelve ciega frente a la «específica lógica sistémica de una economía de mercado diferenciada»; una comprensión “concretista” de los conflictos y sujetos del cambio social; una comprensión funcionalista del Estado democrático de derecho; y unos hoy día insostenibles supuestos de filosofía de la historia⁹²².

Aunque el reformismo socialdemócrata ya se había desligado de estos presupuestos marxistas, sólo tras la constatación de los riesgos en que incurre a su vez el modelo del Estado social Habermas puede formular su versión del socialismo. En efecto, los procesos de juridificación y burocratización del mundo de la vida muestran hasta qué punto la expectativa de «poder poner en marcha con medios administrativos formas emancipadas de vida», es decir, el proyecto del Estado social, tenía que fracasar. Frente a este modelo, cuyos evidentes logros es preciso conservar, Habermas ve la clave del nuevo socialismo en atender a las condiciones para una justificación democrático-radical de todas las instituciones de la sociedad: «todos habrían de poder esperar de los procedimientos institucionalizados de una formación inclusiva de la opinión pública y de la voluntad democrática que esos procesos de comunicación pública tengan a su

⁹²² Una excelente revisión de los presupuestos del socialismo temprano se encuentra en Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.*

favor la fundada presunción de racionalidad y eficacia»⁹²³. Con esta versión abstracta del socialismo, que puede ser entendida como una “revolución recuperadora” (*nachholende Revolution*) en la medida en que vuelve a hacer de la solidaridad la piedra de toque de la sociación, las relaciones solidarias se desligan de aquellas relaciones de reconocimiento recíproco presupuestas cuasinaturalmente en las eticidades concretas, generalizándose «en la forma reflexiva que es el entendimiento intersubjetivo». La soberanía popular, la auténtica piedra de toque de la Modernidad, encuentra su lugar «en las interacciones que se dan entre la formación de la voluntad común y los espacios de opinión pública culturalmente movilizados».

El tercer y último de los elementos aparecidos en estos primeros volúmenes de los *Kleine Politische Schriften* en que quisiéramos localizar el germen de la política deliberativa tiene que ver con las discusiones jurídicas en torno al papel del derecho en el marco de una teoría dual de la sociedad. En un texto de 1989 titulado “El filósofo como verdadero maestro del derecho”, Habermas parece dar respuesta a esta cuestión a través de una interesante discusión con el teórico del derecho Rudolf Wiethölter. Wiethölter había defendido, con Savigny, un doble concepto de derecho: el derecho como “subsistema funcionalmente especificado” (derecho técnico) y el derecho como medio de integración de toda la sociedad (derecho político). A juicio de Habermas, en ambos niveles el derecho mantiene una relación inherente con la democracia, al contrario de lo que pretende la tradición del positivismo jurídico. En su sentido técnico, el sistema jurídico no sólo consiste en la aplicación de normas, sino también en la generación, desarrollo e implementación de esas normas. La comprensión del derecho como subsistema específico no ha de ser abordada únicamente desde la perspectiva del jurista, sino además y preferentemente desde la perspectiva del legislador democrático. Esta relación entre derecho y democracia se vuelve sin embargo totalmente clara sólo cuando se considera el derecho como medio de integración social. En este punto Habermas parece dilucidar aquel interrogante que nosotros habíamos planteado al comienzo de este capítulo: ¿pertenece el derecho a lo que hemos llamado “sistema” o al “mundo de la vida”? Si se defiende que el derecho no es sólo una forma de saber cultural, sino que forma parte también del sistema, entonces una teoría sobre el desempeño discursivo de pretensiones de validez de normas jurídicas lograría expandir el potencial crítico de la acción comunicativa más allá del terreno del mundo de la vida.

El derecho sigue ocupando un papel central, a saber, como depositario de la pretensión de que tampoco a nuestros complejos sistemas sociales, regidos a través de los medios que representan el dinero y el poder administrativo, les es posible disociarse por entero del tipo de integración que vengo llamando “integración social”, de una integración mediada por la conciencia de la sociedad global⁹²⁴.

⁹²³ Habermas, J. “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda. Op. Cit.*, 276 [publicación original: “Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?”. En Habermas, J. *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII. Op. Cit.*, 179-204].

⁹²⁴ Habermas, J. “El filósofo como verdadero maestro del derecho”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda. Op. Cit.*, 91 [publicación original: “Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer”. *Kritische Justiz*, 2, 1989, 138-156].

En tanto instrumento a través del cual los medios de regulación sistémica “dinero” y “poder” quedan institucionalizados en el mundo de la vida, el derecho *no es sólo* un fragmento del sistema. Sólo con esta mediación jurídica la integración sistémica de las sociedades permanece conectada con su integración social. Tal cosa es posible porque el propio derecho exige para sí una justificación de tipo comunicativa: su validez depende, como la validez de las normas morales, de un reconocimiento no coactivo de los afectados por él, es decir, de los ciudadanos de una determinada comunidad política.

Mientras al derecho postmetafísico le quede aunque sólo sea una sombra de normatividad, las formas jurídicas de organización habrán de quedar reflejadas en el brillo y lustre de la promesa de una autoorganización de la sociedad: los participantes han de poder considerar la organización jurídica de su vida en común como si ésta brotase del hontanar de una organización racional de los procesos intersubjetivos de formación de la opinión y voluntad colectivas⁹²⁵.

En la última frase de la cita anterior la vinculación con un proyecto de política deliberativa centrado en la sociedad civil se torna muy evidente, pues efectivamente en ella se está presuponiendo una división del trabajo entre, por una parte, los órganos legislativos, y por otra la formación democrática de la opinión en espacios informales de discusión pública. Como no es difícil de ver, este intento de ofrecer una teoría normativa de la democracia sobre la base de una teoría discursiva del derecho cuestiona aquella irritante inmunización ante la crítica discursiva que todavía poseía el “sistema” en la categorización de *Teoría de la acción comunicativa*. La política deliberativa constituye el reverso de la tesis de la colonización interna, pues ahora se pretende que el poder generado comunicativamente en el mundo de la vida *penetre* en el subsistema político con fines emancipadores⁹²⁶. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con el poder generado comunicativamente, la producción de mercancías no se conecta con los procesos discursivos, de suerte que no parece posible, desde el marco habermasiano, aplicar nuestra tesis sobre la expansión de la acción comunicativa *también* al subsistema económico. Sea como fuere, es preciso tener en cuenta que el sistema administrativo no puede ser sin más reducido a categorías del mundo de la vida. El orden jurídico no posee una naturaleza exclusivamente moral, pues las decisiones del legislador se nutren también de razones pragmáticas y éticas. Ello explica por qué los procesos jurídicamente institucionalizados de formación de la opinión quedan programados, a diferencia de lo que ocurre con el discurso moral, para que acaben en una resolución concreta y limitada en el tiempo, normalmente bajo la forma de la regla de la mayoría.

Sólo sobre la base de estos tres elementos adquiere sentido el proyecto, sistematizado en la obra de 1992 *Facticidad y validez*, de una teoría discursiva del derecho y del Estado democrático de derecho que apunta en la dirección de una teoría normativa de la democracia.

⁹²⁵ *Ibidem*, 91 y 92.

⁹²⁶ También en el texto “Límites del normativismo iusnaturalista” Habermas aprovecha una discusión con un teórico del derecho, en este caso Otfried Höffe, para dar los primeros pasos en la dirección de una teoría normativa de la democracia. Véase Habermas, J. “Límites del normativismo iusnaturalista”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. *Op. Cit.*, 115 [publicación original: “Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus”. *Politische Viertel-jahresschrift*, 30 (2), 1989, 320-327].

5.3.2. La política deliberativa como clave de una teoría discursiva del derecho

«El Estado de derecho no puede mantenerse sin democracia radical». En esta lapidaria sentencia, que aparece en el prefacio a *Facticidad y validez*, queda resumido el núcleo de la filosofía jurídica y política de Jürgen Habermas. El disfrute de iguales libertades subjetivas por parte de todos los sujetos jurídicos privados, que constituyó la clave de la comprensión liberal del Estado, sólo puede garantizarse si esos sujetos son tomados a su vez como ciudadanos que en el ejercicio de su autonomía política configuran, como autores, aquellas normas jurídicas asumidas posteriormente como depositarios. Es decir, cuando cada uno, en unión con todos los demás, «solamente se obedece a sí mismo» (Rousseau). En esta difícil relación entre autonomía privada y autonomía pública, que a veces queda descrita también como «el vínculo interno entre Estado de derecho y democracia»⁹²⁷, se expresa lo que Habermas llama «tensión interna entre facticidad y validez». Esta tensión, que resulta intrínseca al concepto mismo de norma jurídica, había sido localizada ya por el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa* en la propia racionalidad comunicativa: los presupuestos contrafácticos inevitables de todo acto de entendimiento operaban, bajo el inexorable peso de una crítica inmanente capaz de trascenderse constantemente a sí misma, contra los resultados mismos de ese proceso. Era esa tensión entre idealidad y realidad la que servía como instrumento para el rebasamiento crítico de la propia realidad social, pues efectivamente sólo a la luz de esa “transcendencia intramundana” podía captarse la idea de un *progreso normativo*.

Sobre la base de esta fundamental intuición, en *Facticidad y validez* Habermas ha desarrollado una monumental sistemática que cabe estructurar en cuatro pasos fundamentales: en primer lugar justifica la elección de una teoría discursiva del derecho que, allende las teorías sociológicas de tipo objetivista, pero aquende las teorías filosóficas de la justicia sobrecargadas normativamente, encuentra el “rastreo normativo” del sistema jurídico en la tensión entre facticidad y validez inmanente a la propia norma jurídica; tras ello reconstruye desde esta óptica el contenido normativo del sistema de los derechos y de los principios del Estado de derecho; para en tercer lugar analizar en términos de teoría jurídica los problemas de la racionalidad de las decisiones judiciales y la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. El último paso argumentativo trata de acreditar empíricamente los análisis sobre el contenido normativo del Estado de derecho mediante la reconstrucción de un modelo normativo de democracia –política deliberativa– centrado en la creación de poder comunicativo en la sociedad civil.

Antes de comenzar con la reconstrucción de estos cuatro pasos argumentativos conviene aclarar todavía la diferenciación entre derecho y moral que subyace a la totalidad de la obra, y que nosotros habíamos anticipado ya en la sección anterior: a diferencia de la moral, el derecho no sólo es una forma de saber cultural, sino también un componente del sistema de instituciones sociales. El derecho pertenece a la componente social del mundo de la vida en tanto sistema de acción, mientras que en

⁹²⁷ Véase sobre esto Habermas, J. “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”. En Habermas, J. *La inclusión del otro. Op. Cit.*, 247-258 [publicación original: “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”. En Preuss, U. (ed). *Zum Begriff der Verfassung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1994, 83-94].

tanto sistema de saber y sistema de competencias adquiridas pertenece respectivamente a las componentes cultural y de personalidad del mundo de la vida. Al mismo tiempo, y a diferencia de lo que ocurre con la moral, el código “derecho” no sólo atañe al mundo de la vida, sino también al sistema, pues a juicio de Habermas consigue dar a los mensajes procedentes del mundo de la vida una forma en la que resultan inteligibles para los subsistemas administrativo y económico: «el lenguaje del derecho, a diferencia de la comunicación moral, reducida a la esfera del mundo de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de la vida»⁹²⁸.

Para llevar a cabo el primer paso argumentativo, Habermas tiene que mostrar, en primer lugar, en qué sentido la norma jurídica alberga una tensión inmanente entre facticidad y validez. Como sabemos, con su apropiación del giro lingüístico y pragmático, Habermas había tratado de conservar los elementos normativos de la tradición idealista en el marco de una comprensión filosófica postmetafísica: la idealidad de la racionalidad comunicativa, y por tanto el sustento mismo para la Teoría Crítica, había de buscarse en la inevitable anticipación de una comunidad de interpretación potencialmente ilimitada para el desempeño discursivo de pretensiones de validez. Con la proyección de una situación ideal de habla, la tensión entre facticidad y validez quedaba inserta en aquellos presupuestos de la comunicación que, «aun cuando tengan un contenido *ideal* [...], han de hacerlos *de hecho* todos los implicados cada vez que afirman o discuten la verdad de un enunciado»⁹²⁹. Dada la constante problematización no sólo de enunciados sobre hechos naturales, sino también de juicios apoyados en normas sociales, los órdenes sociales sólo pueden permanecer estables si sus participantes reconocen las pretensiones de validez en ellos incrustadas: la tensión entre facticidad y validez, tal es la tesis, «retorna en el modo y manera de integración de los individuos socializados», es decir, en el problema de la integración social.

Como sabemos, en el modelo explicativo de Habermas el mundo de la vida constituye una especie de “contrapeso conservador” contra el excesivo riesgo de disenso entrañado en un proceso potencialmente inacabable de problematización de pretensiones de validez. Pero en las sociedades modernas, a diferencia de lo que ocurría tanto en las sociedades arcaicas como en las tradicionales inmediatamente premodernas, la validez no puede agotarse en la fuerza de un consenso masivo de fondo, por mucho que este consenso cumpla un papel fundamental. Únicamente con el derrumbe de las cosmovisiones religioso-filosóficas, que podían garantizar todavía en la Baja Edad Media la integración social mediante recursos metafísicos, la estabilización del orden social pasa a depender de forma totalmente prioritaria de los procesos de entendimiento intersubjetivo. Ahora bien, dado que en los mundos de la vida modernos los momentos de facticidad y validez ya no pueden quedar fusionados bajo el poder de sanción de una autoridad metasocial, de suerte que en los procesos de entendimiento quedan separadas «la fuerza vinculante de convicciones racionalmente motivadas y la coerción ejercida por sanciones externas», el entendimiento revela su impotencia a la

⁹²⁸ Habermas, J. “Límites del normativismo iusnaturalista”. *Op. Cit.*, 146.

⁹²⁹ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 77.

hora de garantizar la estabilización del orden social. Justo en este contexto aparece la solución de una «regulación normativa de interacciones estratégicas sobre la que los propios actores pueden ponerse de acuerdo o entenderse»⁹³⁰, o lo que es lo mismo, justo ahora aparece ese fascinante instrumento social que llamamos “derecho positivo”.

Las reglas del derecho positivo representan al mismo tiempo restricciones fácticas a la libertad de acción de *pacientes jurídicos* y promesas de legitimidad verificables por los *agentes jurídicos*. Por eso las reglas jurídicas causan en los destinatarios una disponibilidad a la obediencia fundamentada *simultáneamente* en la coerción fáctica, sancionada por el Estado como órgano que ostenta el monopolio de la violencia legítima, y en la validez legítima, garantizada por un procedimiento legislativo de producción de derecho que encuentra en la idea de la desempeñabilidad discursiva de pretensiones de validez su contenido racional. A diferencia de los derechos subjetivos privados, que los sujetos disfrutaban en calidad de depositarios, los derechos de participación política otorgan a los ciudadanos el papel de participantes que se autodeterminan intersubjetivamente. Una vez destruido su respaldo religioso-metafísico, la integración social aneja al sistema de los derechos sólo puede conservarse si los *destinatarios* de las normas jurídicas «pueden a la vez entenderse en su totalidad como *autores* racionales de esas normas»⁹³¹. Como no es difícil de ver, semejante comprensión normativa del sistema jurídico ha de reposar en una comprensión también normativa del poder político, pues en el Estado de derecho, ésta es la tesis de Habermas, la legitimidad del derecho positivo depende de unos procesos de conformación de la voluntad política que han de quedar a su vez institucionalizados jurídicamente.

Si en la categorización ofrecida en *Teoría de la acción comunicativa* todavía permanecía oscura la forma en que los medios sistémicos “poder” y “dinero” quedaban a su vez radicados en el mundo de la vida, ahora podemos atisbar por vez primera una propuesta de solución: ambos medios, que coordinan las acciones de los participantes en los subsistemas político y económico de forma no intencional, permanecen anclados al mundo de la vida por medio de su institucionalización jurídica en forma de derecho privado y derecho público: «las instituciones del derecho público y privado posibilitan el establecimiento de mercados y la organización del poder estatal; pues las operaciones del sistema económico y del sistema administrativo, diferenciadas de los componentes sociales del mundo de la vida, se efectúan en las formas que les presta el derecho»⁹³².

La tensión entre facticidad y validez inscrita en la norma jurídica se reproduce a juicio de Habermas, desde el punto de vista de las aproximaciones metodológicas al orden jurídico, en la tensión entre una teoría sociológica del derecho vacía de sustancia normativa y una teoría filosófica de la justicia sobrepujada normativamente. Habermas encuentra en la teoría funcionalista del derecho de Niklas Luhmann el último eslabón de un proceso de desnormativización de los procesos de sociación jurídicamente mediados que había arrancado con la crítica marxista al paradigma del derecho privado burgués.

⁹³⁰ *Ibidem*, 89.

⁹³¹ *Ibidem*, 96.

⁹³² *Ibidem*, 102.

La teoría de sistemas, que parte de la progresiva diferenciación de subsistemas funcionalmente especializados, considera el derecho como un sistema autosuficiente, autopoietico e independiente del resto de sistemas de la sociedad. Dado que bajo esta comprensión el derecho cumple su función, es decir, la estabilización de expectativas de comportamiento, con independencia de las fuentes de legitimidad, la vinculación reivindicada por Habermas entre orden jurídico y poder político queda cortocircuitada. Naturalmente que tal gesto define al positivismo jurídico: «el derecho ha de efectuar todas sus operaciones a partir de los recursos que él mismo fabrica. Su validez, el derecho sólo puede hacerla derivar positivísticamente del derecho vigente». Por su parte, en la teoría de la justicia de John Rawls, destinada como es sabido a la construcción de dos principios imparciales de justicia sobre los que diseñar una “sociedad bien ordenada”⁹³³, encuentra Habermas un intento excesivamente idealista de retornar los contenidos normativos a la filosofía política, pues efectivamente Rawls no tematiza de forma suficiente la dimensión institucional, externa, del derecho.

Oponiéndose a ambos enfoques metodológicos, Habermas reivindica, como única forma de apresar la tensión entre facticidad y validez interna al derecho, una «reconstrucción normativamente inspirada de la evolución histórica del Estado de derecho y de su base social»⁹³⁴, reconstrucción que ha de hacer reposar en la idea de una ciudadanía políticamente activa en los procesos de conformación de la voluntad y opinión política la promesa de legitimidad del orden jurídico en su conjunto.

Efectivamente, en el segundo paso de su argumentación Habermas tiene que reconstruir el contenido normativo del concepto de ciudadanía, explorando para ello, desde el punto de vista de la teoría del discurso, tanto el sistema de los derechos como los principios del Estado de derecho. Para la reconstrucción del sistema de los derechos Habermas comienza aclarando la conexión entre libertades privadas y autonomía ciudadana. El derecho subjetivo o derecho privado, paradigmáticamente representado en los *property rights*⁹³⁵, trata de garantizar la libre actividad de los sujetos jurídicos dentro de un determinado marco, que ha de estar protegido tanto de las interferencias de otros sujetos como muy especialmente del entorpecimiento estatal. Si todavía en la tradición del derecho natural racional estos derechos encarnaban un contenido normativo, en tanto apelaban a la protección de la autonomía moral, con la irrupción del positivismo jurídico abanderado por Hans Kelsen y Niklas Luhmann el derecho subjetivo obtiene su legitimidad de la legalidad de una decisión procedimentalmente correcta y conforme a derecho. Habermas salta más allá de esta tradición para retornar, de la mano de Kant y Rousseau, a una fundamentación del sistema de los derechos no ya en términos de derecho natural racional, sino en términos de autodeterminación democrática: tanto en Kant como en Rousseau se da una relación, desde luego necesitada de revisiones, entre los derechos del hombre moralmente fundados y el principio de soberanía popular⁹³⁶:

⁹³³ Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Op. Cit.

⁹³⁴ Habermas, J. *Facticidad y validez*. Op. Cit., 130.

⁹³⁵ Véase Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Alianza, 2000.

⁹³⁶ Para la idea de derechos del ciudadano véase Rousseau, J. J. *El contrato social*. Madrid, Tecnos, 1988.

El contrato social no puede imponer y hacer valer el “principio de derecho” sino ligando la formación de la voluntad política del legislador a condiciones de un procedimiento democrático, bajo las que los resultados producidos conforme al procedimiento expresen *per se* la voluntad concordante o el consenso racional de todos los implicados. De esta forma se anudan en el contrato social el derecho moralmente fundado del hombre a iguales libertades subjetivas y el principio de soberanía popular⁹³⁷.

Lo que en el ámbito individual Habermas había llamado, con Kohlberg, nivel postconvencional del desarrollo de la conciencia moral aparece desde el punto de vista social como una autolegislación democrática basada en las ideas de autonomía pública y derechos del hombre. Ambos elementos se revelan, una vez destruidos los respaldos cosmovisivos de tipo metafísico, como las únicas fuentes de justificación del derecho. Puesto que han sido las tradiciones liberal y republicana las que han defendido, respectivamente, los derechos del hombre y el principio de soberanía popular, el intento habermasiano de encontrar una relación de complementariedad entre autonomía privada y pública debe adoptar la forma de una síntesis entre liberalismo y republicanism. Si, por una parte, los liberales habían postulado el primado de los derechos negativos del hombre, haciendo valer así el carácter universalista del uso *moral* de la razón práctica, mientras que los republicanos primaban el momento de la autoorganización ciudadana, que se basaba en la voluntad *ético-política* de una comunidad concreta, en Rousseau y Kant encuentra Habermas un intento, no del todo logrado, por unificar ambos aspectos. En el caso de Kant, *más bien liberal*, los principios del derecho privado tienen ya en el estado natural el estatus de derechos morales, y por tanto anteceden a la voluntad del legislador. En el caso de Rousseau, *más bien republicano*, la voluntad soberana está ligada a un procedimiento de legislación democrática destinada a regulaciones garantes de iguales libertades subjetivas. A juicio de Habermas el modelo de Rousseau, al igual que ocurre con los republicanos comunitaristas de la actualidad, no se desprende suficientemente de los rastros de particularismo ético, de suerte que la autolegislación pierde su contenido *moral* –no *ético*–, que sólo Kant había hecho valer correctamente.

Nutriéndose de ambas lecturas, Habermas considera que la legitimidad de la norma, que efectivamente se apoya en la reivindicación liberal de que sea en interés de todos por igual, sólo puede depender de una aceptabilidad racional *de todos los afectados*: «todos los posibles afectados tendrían que poder asentir a ella por buenas razones. Y esto sólo puede averiguarse introduciéndose en las condiciones pragmáticas de procesos de argumentación en los que sobre la base de las informaciones pertinentes no se imponga otra cosa que la coerción del mejor argumento». La conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre consiste, en la explicación en términos de teoría discursiva, en que en el sistema de los derechos «se recogen exactamente las condiciones [libertades] bajo las cuales pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma»; o dicho de otra forma, el sistema de los derechos garantiza que sus contenidos aparezcan a la vez como *objetos* impuestos a las personas privadas en tanto sujetos jurídicos, y como *productos* de las personas en tanto ciudadanos.

⁹³⁷ Habermas, J. *Facticidad y validez*. Op. Cit. 159.

La clave de este modelo tiene que ser un principio para la fundamentación de normas jurídicas, que ha de actuar de forma análoga al principio ético-discursivo. Semejante principio, al que Habermas llama “principio democrático”, no ha de confundirse sin embargo con el principio moral: aunque Habermas comparte con Kant la idea según la cual un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice los principios morales, niega rotundamente que entre derecho y moral exista una relación jerárquica a favor de la moral. Tanto las normas morales como las jurídicas refieren al mismo ámbito objetual, a saber, a la regulación legítima de relaciones interpersonales potencialmente conflictivas. Asimismo, en las condiciones de la sociedad moderna ambas resultan cooriginarias, en tanto ambas conectan con la idea normativa, expresada en el principio del discurso, de una imparcialidad del juicio: «válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales». Mientras que el principio moral resulta de una concretización de este principio para aquellas normas sólo justificables desde el punto de vista de *todos los seres humanos*, el principio democrático resulta de una especificación para aquellas normas de acción que, por quedar circunscritas a una determinada comunidad jurídica, no pueden justificarse atendiendo sólo a razones morales, sino que precisan también la introducción de razones pragmáticas y éticas⁹³⁸. El principio democrático, cuya finalidad es «fijar un procedimiento de producción legítima de normas jurídicas», expresa que «sólo pueden pretender validez legítima las normas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica»⁹³⁹. Sólo las normas jurídicas dejan de pertenecer en exclusiva al ámbito del saber cultural para devenir al mismo tiempo parte integrante del sistema, pues del subsistema administrativo reciben su autoridad en forma de coacción estatal. Precisamente porque tras el derrumbe de los órdenes tradicionales la vinculación entre validez y vigencia social no puede quedar sin más garantizada, de suerte que se abre un hiato entre la fundamentación de las normas y la motivación para su seguimiento, es por lo que surge la institucionalización de un sistema jurídico que complementa los déficits motivacionales, cognitivos y organizativos de la moral.

Sobre la base de esta definición del principio democrático, Habermas puede fundamentar el sistema de los derechos haciendo ver en qué sentido autonomía privada y autonomía pública, es decir, derechos del hombre y principio de soberanía popular, «se presuponen mutuamente». El sistema de los derechos debe contener, como hemos visto, justamente aquellos derechos que garantizan una correcta autodeterminación de los ciudadanos mediada jurídicamente, autodeterminación a través de la cual se constituye el propio sistema de los derechos. Dentro de este sistema Habermas diferencia entre aquellos derechos fundamentales «que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción»; aquellos derechos fundamentales «que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del status de miembros de la

⁹³⁸ Habermas, J., “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, *Op. Cit.*

⁹³⁹ Habermas, J. *Facticidad y validez. Op. Cit.*, 175.

asociación voluntaria que es la comunidad jurídica»; y aquellos derechos fundamentales «que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento»⁹⁴⁰. Ahora bien, estos tres tipos de derechos garantizan únicamente la autonomía privada de sujetos jurídicos que aparecen como *destinatarios* de las leyes. Sólo con el cuarto tipo de derechos fundamentales, aquellos destinados a garantizar la participación «con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes», los sujetos adquieren además el rango de *autores* del orden jurídico. Semejantes derechos políticos están encaminados a garantizar la participación de todos los ciudadanos en procesos de deliberación sobre cuestiones políticamente relevantes, procesos en los que aquellos han de poder elevar, criticar o asentir ante las diversas pretensiones de validez. Dado que esta participación no sería más que una *ficción burguesa* en las condiciones de una sociedad capitalista dominada por la asimetría, es preciso introducir un quinto tipo de derechos, destinados a garantizar «condiciones de vida que vengán social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles citados».

Sólo a través de este intento de mediar soberanía popular y derechos humanos en términos de una teoría discursiva del derecho puede resolverse a juicio de Habermas el “paradójico” nacimiento de la legitimidad a partir de la legalidad. La tensión entre facticidad y validez, entre la positividad del derecho y su legitimidad, se reconcilia en la compenetración de la forma jurídica y el principio de discurso. Ahora bien, hasta ahora Habermas ha reconstruido el sistema de los derechos, mostrando que la legitimidad de la norma jurídica descansa en los procesos discursivos de producción de derecho, pero no ha aclarado en qué sentido un orden de dominación política puede pretender en sí mismo legitimidad. Naturalmente, aquella institucionalización jurídica de la soberanía popular sólo puede quedar asegurada sobre la base de un poder estatal con capacidad coactiva, necesitado asimismo de legitimación. Semejante exigencia de legitimación sólo puede garantizarse si el Estado y sus instituciones quedan a su vez transidos por el código que representa el derecho, al que a su vez tiene que prestar respaldo coactivo. O, dicho de otra forma, el poder estatal de sanción, que el derecho necesita para hacerse efectivo, ha de quedar articulado a su vez en términos jurídicos. Naturalmente que este proceso autorreferencial define el núcleo del Estado de derecho.

Las anteriores categorías de derechos fundamentales pueden ser puestas en relación con los tres poderes del Estado de derecho: mientras que los derechos fundamentales a iguales libertades de acción presuponen la capacidad de sanción «por parte de una organización de medios para el empleo legítimo de la violencia», los derechos fundamentales que los sujetos poseen en tanto miembros de una comunidad jurídica concreta presuponen «una instancia central que esté facultada para actuar en nombre del todo»; el derecho fundamental a la protección de los derechos anteriores presupone en tercer lugar el establecimiento de «una administración de justicia estatalmente organizada que haga uso del poder de sanción del Estado», mientras que,

⁹⁴⁰ *Ibidem*, 188.

en cuarto lugar, los derechos fundamentales a la igual participación política dependen de la existencia tanto de un poder legislativo institucionalizado, como de un poder ejecutivo para la implementación de los acuerdos adoptados⁹⁴¹.

En el marco de una teoría discursiva del Estado de derecho, la fuente de legitimidad de la dominación política no reside en la forma jurídica con que dicha dominación se ejerce, sino más bien en la vinculación con un derecho que previamente ha sido estatuido de forma legítima, es decir, democráticamente. Naturalmente que también aquí surge aquella tensión entre facticidad y validez, que Habermas había localizado primero en la propia norma jurídica –positividad y legitimidad de la norma– y luego en el sistema de los derechos –autonomía privada y autonomía pública–, y que ahora toma la forma de una tensión entre la dominación estatalmente organizada y el derecho legítimo que vehicula esa dominación. En semejante marco, la producción de derecho legítimo, que cumple el poder político legislativo, ha de diferenciarse del poder administrativo, ejercido por el ejecutivo. El poder político, como forma de producción de derecho legítimo, no refiere a ese tipo de poder (*Macht*) que Weber había definido como capacidad de imponer mediante violencia (*Gewalt*) la propia voluntad, sino más bien al poder comunicativo que Arendt había definido como el «potencial de una voluntad común formada en una comunicación exenta de coacción»⁹⁴². Bajo este punto de vista es fácil apresar la conexión entre poder comunicativo y generación de derecho legítimo, derecho que legitima a su vez el ejercicio del poder administrativo como dominación política. En esta explicación el derecho se encarga de transformar el poder comunicativo, dependiente de una red de comunicación intersubjetiva que como aún veremos se organiza tanto dentro como fuera del Parlamento, en poder administrativo.

Habermas se esfuerza por investigar las formas de comunicación que «garantizan el carácter discursivo de la práctica de la autodeterminación», es decir, la racionalidad de la praxis legislativa. Puesto que en las normas jurídicas no sólo entran en consideración cuestiones morales, sino también éticas y pragmáticas, los discursos de fundamentación se diferencian en tres tipos, que coinciden con los tres usos de la razón práctica: mientras que en los discursos pragmáticos son esenciales los argumentos «que ponen en relación el saber empírico con preferencias dadas y fines apetecidos y valoran y enjuician las consecuencias de las decisiones alternativas»; en los discursos ético-políticos, que problematizan los valores y preferencias mismas que sirven de orientación a una comunidad, resultan esenciales los argumentos apoyados «en una explicitación de la autocomprensión de nuestra forma de vida históricamente transmitida». En los discursos morales, que hacen referencia a cuestiones de justicia universalmente válidas, son esenciales los argumentos que «prueban que los intereses encarnados en las normas son susceptibles de universalización». En último lugar Habermas introduce la idea de discursos de aplicación, en los que no se recurre al principio de universalización, sino al principio de adecuación en función de las circunstancias contingentes⁹⁴³.

⁹⁴¹ *Ibidem*, 200 y 201.

⁹⁴² *Ibidem*, 215.

⁹⁴³ *Ibidem*, 230.

En los procesos de formación discursiva de la opinión y la voluntad política que constituyen el ejercicio legislativo se entrelazan los diversos tipos de discurso, de suerte que según se trate de una cuestión u otra –por ejemplo, de cuestiones moralmente relevantes vinculadas con el derecho penal, o de cuestiones pragmáticas vinculadas con el derecho administrativo– priman unos u otros tipos de discurso, o incluso el recurso a una negociación entre intereses que ya no queda en absoluto estructurada discursivamente, pero que cumple una función capital en la praxis legislativa. Mediante todos estos procesos comunicativos, la formación de la voluntad política concluye en «resoluciones acerca de políticas y leyes que han de venir formuladas en el lenguaje del derecho», y que han de ser naturalmente también coherentes con el orden jurídico existente. Sólo así el poder comunicativo puede dar lugar a un poder administrativo con capacidad de tomar decisiones vinculantes, y de sancionar su incumplimiento.

Desde la perspectiva de esta retroalimentación entre los códigos “derecho” y “poder”, que ha mostrado cómo el derecho es al mismo tiempo el medio por el que discurre el poder administrativo y el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo, Habermas puede desarrollar los cuatro principios fundamentales del Estado de derecho en términos de teoría del discurso: el principio de soberanía popular, el principio de protección judicial de los derechos individuales, el principio de legalidad del poder ejecutivo y el principio de separación entre Estado y sociedad. El principio de soberanía popular significa «que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos», de suerte que la dominación política se legitima por las leyes que los ciudadanos se dan a sí mismos «en una formación discursivamente estructurada de la opinión y la voluntad». Aunque la imposibilidad fáctica de una participación efectiva de todos los ciudadanos en la deliberación exige la introducción del sistema parlamentario representativo, de la lógica de la teoría discursiva se sigue que esa actividad parlamentaria debe quedar complementada, como veremos al exponer la teoría de la democracia, con una formación informal de la opinión en el marco de una sociedad civil vigorizada comunicativamente. En segundo lugar, el principio de protección judicial garantiza la defensa de los derechos fundamentales, sin los cuales no es posible desarrollar la formación de la opinión pública; para semejante defensa la administración de justicia debe poder recurrir a los medios de represión del Estado. En tercer lugar, el principio de legalidad obliga a que el poder ejecutivo quede sujeto a la “reserva de la ley”, de suerte que «todas las órdenes, estatutos, disposiciones y medidas que se opongan a una ley, son considerados nulos»; ello implica, naturalmente, que al poder ejecutivo le está prohibida la participación en los discursos de fundamentación de normas jurídicas y de administración de justicia. En último lugar, el principio de separación entre Estado y sociedad exige preservar intacta una sociedad civil que no sólo ha de disfrutar de derechos subjetivos liberales, sino también de aquellos derechos sociales que limitan las contradicciones que sobre esa sociedad civil inflige el mercado.

Naturalmente, una teoría discursiva del Estado de derecho ha de conceder cierta prioridad a los procesos de legislación democrática y a la vinculación del poder administrativo con el poder comunicativo. Si, como decimos, el derecho no es sólo un medio para organizar la dominación política, sino a la vez la fuente de legitimación de

esa dominación, entonces «el poder administrativo ha de quedar retroalimentativamente conectado con el poder generado comunicativamente»⁹⁴⁴. Cómo ocurra *de hecho* esta conexión en la vida democrática de las sociedades es algo que no compete analizar a la filosofía jurídica, sino a la teoría de la democracia⁹⁴⁵. No obstante, antes de proceder a dicho análisis, que constituye el paso cuarto en la argumentación de Habermas, hemos de detenernos en algunos problemas vinculados a la teoría del derecho.

En efecto, en su tercer paso argumentativo Habermas analiza los problemas de la racionalidad de la administración de justicia y de la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. Estos análisis no son sino el resultado de una exigencia de concreción empírica, pues el sistema de los derechos introducido en términos de teoría del discurso sólo toma cuerpo en constituciones y órdenes jurídicos concretos.

Los problemas de la racionalidad en la administración de justicia son la consecuencia de esa tensión inmanente al derecho entre facticidad y validez, que Habermas ha rastreado en distintos niveles, y que ahora se manifiesta una vez más en la tensión entre el principio de seguridad jurídica –que exige decisiones consistentes con un orden jurídico vigente– y la pretensión de que las decisiones judiciales sean correctas –es decir, no sólo coherentes con la jurisprudencia anterior, sino ellas mismas fundamentadas racionalmente–. Para este problema crucial de la teoría del derecho Habermas localiza tres posibles salidas: la de la hermenéutica jurídica, la del realismo jurídico y la del positivismo jurídico. La hermenéutica jurídica resuelve el problema de la racionalidad de las sentencias a través de una «inserción contextualista de la razón en el contexto histórico de las tradiciones de que se trate», de suerte que la racionalidad de una decisión se mide por los estándares de usos y costumbres aún no condensados en normas, por una sabiduría jurisprudencial de la que parte el propio juez en el seno de su tradición. La escuela realista del derecho tiene en cuenta, para explicar el resultado de un proceso judicial, aquellos intereses, proveniencia y actitud política del propio juez. En tercer lugar, el positivismo jurídico representado por autores como Hans Kelsen o H. L. A. Hart defiende la «completud y cierre de un sistema jurídico que sería impermeable a principios extrajurídicos», de suerte que el problema de la racionalidad queda decidido acudiendo a un único criterio, a saber, a la observancia o no de los procedimientos jurídicamente establecidos para la producción de normas.

Naturalmente, la clave de una aproximación a este problema en términos de teoría del discurso ha de ser la fundamentación de aquellos principios procedimentales que aseguran la validez de los resultados de una praxis de toma de decisiones. Para ello no basta con el recurso a regulaciones positivadas en términos de derecho procesal, sino que es preciso recurrir a una teoría de la argumentación jurídica capaz de fundamentar los principios del procedimiento mismo. Semejante teoría de la argumentación, que Habermas recoge de Robert Alexy⁹⁴⁶, debe investigar las reglas pragmáticas que rigen los tránsitos argumentativos y las tomas de posición judicial. Siguiendo el núcleo de la

⁹⁴⁴ *Ibidem*, 257.

⁹⁴⁵ Para esto véase también García-Marzá, D. *Teoría de la democracia*. Valencia, Nau Llibres, 1993.

⁹⁴⁶ Alexy, R. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2014.

teoría de la argumentación discursiva general, la teoría de la argumentación jurídica reposa en la idea de que quien participa en serio en una argumentación tiene que presuponer determinados supuestos contrafácticos que lo obligan a una asunción ideal de rol: «la intuición fundamental que vinculamos con esta práctica argumentativa viene caracterizada por la intención de obtener, sobre la base de las mejores informaciones y razones, un asentimiento universal para una manifestación controvertida»⁹⁴⁷.

Por otro lado, y en segundo lugar, aparecen los problemas vinculados a la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. En este problema se manifiesta esa atávica tensión, radicada en las entrañas del Tribunal Constitucional, entre la administración de justicia y el proceso legislativo. Para Habermas el Tribunal Constitucional, cuyas tareas son básicamente la regulación de conflictos entre diferentes órganos estatales, el control de constitucionalidad de las normas y los recursos de amparo, constituye la «cúspide reflexiva que se encarga de las tareas de autocontrol»⁹⁴⁸. La tensión entre el Tribunal Constitucional y el poder legislativo proviene sobre todo de la función de control de constitucionalidad de las normas jurídicas, que otorga al Tribunal Constitucional la potestad para revisar si una ley aprobada en el Parlamento es o no conforme a la Constitución. En una concisa pero muy sugerente discusión con las dos posturas enfrentadas sobre esta problemática, a saber, las tesis de Carl Schmitt en favor de convertir en “protector de la Constitución” al presidente del Ejecutivo –dicho claramente: al *Führer* del *Reich*–, y la propuesta de Hans Kelsen de hacer del Tribunal Constitucional el garante de la Constitución⁹⁴⁹, Habermas entiende, naturalmente con Kelsen y contra Schmitt, que el poder ejecutivo debe estar sujeto tanto a control judicial como parlamentario, de suerte que esta relación no puede a su vez quedar invertida. Pero, a diferencia de Kelsen Habermas parece defender, de forma sólo muy tentativa, la posibilidad de remitir el control de constitucionalidad al propio poder legislativo, al modo de un «autocontrol del legislador, organizado como tribunal, e institucionalizado en una comisión parlamentaria compuesta también por profesionales del derecho».

Habermas se esfuerza por analizar las diversas críticas contra la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. La primera de estas críticas proviene de los sectores liberales, que cuestionan el desplazamiento del centro de gravedad de poderes desde el Parlamento hasta el Tribunal Constitucional. Tales críticos achacan este giro al cambio en el paradigma del derecho, desde el derecho formal burgués al derecho material del Estado social. Conforme al modelo liberal, para el que la Constitución ha de tener la finalidad de «establecer una separación entre la esfera de una sociedad centrada en la economía, en la que los individuos buscan su felicidad y persiguen sus intereses en términos de economía privada, y la esfera estatal de la persecución del bien común»⁹⁵⁰, el paradigma del derecho materializado en términos de Estado social aparece nada menos que como una «corrupción de la arquitectónica constitucional», pues de alguna

⁹⁴⁷ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 299 y 300.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, 313.

⁹⁴⁹ Schmitt, C. *La defensa de la Constitución*. Madrid, Tecnos, 1998; Kelsen, H. *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid, Tecnos, 1995.

⁹⁵⁰ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 318.

forma el poder judicial habría invadido ámbitos de competencia legislativa. Dado que, bajo la comprensión del paradigma jurídico del Estado social, la sociedad no aparece como un conjunto de individuos libres para la firma de contratos, sino como ámbito donde reina el conflicto y la desigualdad, los derechos constitucionales ya no refieren tan sólo a la protección de los ciudadanos frente al Estado –derecho subjetivo–, sino también y sobre todo a la protección, en términos de derecho objetivo, frente al poder social anónimo de la economía. Aunque Habermas comparte la crítica contra el paradigma liberal del derecho, que había sido originalmente formulada por Marx en su crítica del derecho formal burgués –sin duda siguiendo las reservas que ya Hegel había mostrado contra el “sistema de las necesidades”⁹⁵¹–, y en tal medida comparte la ampliación de contenidos de derecho reivindicada por el paradigma material, considera, como vimos en la sección anterior, que este nuevo paradigma se ve envuelto a su vez en una problemática tendencia a la burocratización de relaciones sociales.

La segunda crítica contra la legitimidad de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional pone su foco en una especie de “teoría de los valores” que habría desarrollado el propio tribunal, confundiendo conceptualmente el significado de la Constitución como «sistema de reglas estructurado por principios» con un «orden concreto de valores». Como sabemos, a juicio de Habermas los principios o normas supremas a cuya luz se justifican otras normas tienen, a diferencia de lo que ocurre con los valores, un sentido estrictamente deontológico y universalista: mientras que las normas válidas obligan sin excepción a los destinatarios a cumplir expectativas generalizadas de comportamiento, los valores son preferencias intersubjetivamente compartidas. Los derechos fundamentales contenidos en la Constitución han de ser, naturalmente, interpretados en el sentido de principios jurídicos deontológicos. Sólo bajo este modelo pueden evitarse los peligros de irracionalidad asociados a una comprensión particularista y axiológica de los principios constitucionales.

Como puede verse, a juicio de Habermas la Constitución no es ni tan poco como un “marco” para la regulación de la relación entre el ciudadano y el Estado, ni tanto como un orden axiológico particular. Frente a ambas visiones, Habermas entiende que la Constitución «fija los procedimientos políticos conforme a los que los ciudadanos, ejercitando su derecho de autodeterminación, pueden perseguir cooperativamente y con perspectivas de éxito el proyecto de establecer formas justas de vida»⁹⁵². El Tribunal Constitucional habría de proteger en este sentido ese sistema de los derechos «que posibilita la autonomía privada y pública de los ciudadanos». Su función habría de ser, asimismo, la de someter a examen los contenidos de las normas controvertidas, para lo cual sólo puede servirse de aquellos presupuestos comunicativos y condiciones procedimentales del proceso democrático de producción de normas.

Para justificar esta última tesis Habermas tiene que apropiarse de una determinada comprensión republicana de la política. Habermas parte, como era habitual entre los teóricos de la sociedad republicanos de finales del siglo XX, de una

⁹⁵¹ Véase Hegel, G. W. F. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Op. Cit. Parágrafo 243.

⁹⁵² Habermas, J. *Facticidad y validez*. Op. Cit, 336.

comprensión profundamente politizada de la sociedad civil, que aparece como espacio de la solidaridad y la discusión pública independiente tanto del mercado como del Estado⁹⁵³. En la tradición republicana, todos los grandes conceptos de la filosofía política liberal son reinterpretados en clave intersubjetiva: la noción de ciudadano ya no queda definida conforme al patrón de las libertades negativas, sino más bien conforme a la idea de derechos de participación que toman la forma de libertades positivas; la primacía absoluta que los derechos subjetivos había ostentado en la tradición liberal es sustituida por la primacía de un orden jurídico objetivo, resultado del proceso de autolegislación; el proceso político deja de ser entendido como una “lucha” por posiciones de poder administrativo, para apuntar a la idea de un proceso de formación de opinión y voluntad políticas. De esta comprensión republicana de la política se sigue a juicio de Habermas una explicitación de aquellas condiciones procedimentales que garantizan la racionalidad de la voluntad: «bajo condiciones de discurso que obligan a cada uno a asumir también las perspectivas de otros e incluso de todos los otros participantes, es posible un cambio racionalmente motivado de posturas iniciales»⁹⁵⁴.

Con tan espectacular equipaje conceptual, que vuelve a conectar el sistema de los derechos con la autonomía política de los ciudadanos, Habermas puede retornar al problema de la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. Desde esta perspectiva, el Tribunal Constitucional ha de limitarse a recibir y administrar aquellas normas legitimadas democráticamente, y a proteger tal proceso de legitimación, bajo el modelo de lo que Habermas llama aquí ya explícitamente “política deliberativa”: «esta política deliberativa está ligada a los exigentes presupuestos comunicativos que han de caracterizar a espacios de discusión política que no tienen por qué coincidir con el espectro de la formación de la voluntad política, institucionalizada en los órganos parlamentarios», sino que abarcan también los espacios informales de conformación de la opinión pública política. En la relación de retroalimentación entre ambos espacios de conformación de la opinión y voluntad política se halla, como aún veremos, el verdadero núcleo de la teoría habermasiana de la democracia. Sea como fuere, es importante entender el “correctivo universalista” que Habermas aplica al modelo republicano: frente a este modelo, que –recogiendo la herencia de Aristóteles– liga la práctica política a una autocomprensión ético-política particularista y exige un comportamiento virtuoso de los ciudadanos para participar en la vida pública, la teoría del discurso insiste en que la formación democrática de la voluntad extrae su fuerza legitimadora únicamente de aquellas «presuposiciones comunicativas y procedimientos que en el proceso de deliberación permiten imponerse a los mejores argumentos».

⁹⁵³ Para una interesante aproximación a diversas comprensiones de la noción de “sociedad civil” véase Honneth, A. *Desintegration. Op. Cit.*, cap. 8. Honneth muestra cómo hacia finales de los años ochenta resurge la idea de sociedad civil entendida no como esfera de mercado, sino como ámbito de la formación de la opinión pública desde el que luchar por una democratización de la sociedad. Véase también Taylor, Ch. “Invoking Civil Society”. En Taylor, Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995, 204-224; Rödel, G. y Dubiel, H. *La cuestión democrática*. Madrid, Huerga y Fierro, 1997; Cortina, A. y Conill, J. “La responsabilidad ética de la sociedad civil”. *Mediterráneo económico*, 26, 2014, 13-26; García-Marzá, D. “Sociedad civil: una concepción radical”. *Recerca*, 8, 2008, 27-46.

⁹⁵⁴ Habermas, J. *Facticidad y validez. Op. Cit.*, 348.

Aunque en este modelo se mantiene aquella inserción de los individuos en una intersubjetividad y acuerdos previos, que ahora recibe el nombre de “mundo de la vida”, la referencia a una comunidad ideal de comunicación garantiza la capacidad de trascender aquellas formas de vida «en las que hemos sido socializados en términos meramente convencionales, es decir, de espaldas a la crítica»⁹⁵⁵. Ahora bien, con esta comprensión procedimentalista de la problemática de la jurisprudencia constitucional Habermas se pone sobre la pista de una política deliberativa que ya no la teoría del derecho, sino sólo la teoría de la democracia puede aclarar de forma competente⁹⁵⁶. Semejante teoría constituye el cuarto y último paso de la argumentación habermasiana.

En este último eslabón Habermas tiene que explicar, por última vez, la relación existente entre facticidad y validez: en este caso tal tensión queda encarnada en la relación entre una concepción procedimental de la producción de normas jurídicas legítimas y la «facticidad de la política», que habitualmente se comprende en los términos realistas de una lucha por el poder. Antes de abordar esta explicación, es preciso apuntar que Habermas seguirá una estrategia conceptual que perfectamente podemos llamar, siguiendo la tradición marxista, “crítica inmanente”: a su juicio la relación entre la facticidad de la política y la teoría normativa no responde a la relación entre un *es* fáctico y un *deber ser* puramente normativo, sino que más bien el contenido normativo hasta ahora reconstruido «viene inscrito en la facticidad social de los propios procesos políticos observables». La teoría normativa de la democracia habermasiana persigue en este sentido «identificar en las prácticas políticas, por distorsionadamente que ello sea, partículas y fragmentos ya encarnados de una “razón existente”»⁹⁵⁷, razón que es preciso buscar en la propia génesis democrática de las leyes.

Tras descartar los programas empiristas de la democracia, que prescinden del elemento normativo del poder político descubierto en la producción democrática del derecho⁹⁵⁸, Habermas practica una conocida estrategia argumentativa para definir su modelo: expone primero dos versiones normativas de la democracia radicalmente contrapuestas, a saber, la liberal y la republicana, y hace surgir tras ello su modelo al modo de una síntesis superadora de ambas. Mientras que en el modelo liberal el Estado aparece como un “guardián” de la sociedad económica, el proceso democrático adquiere la función de un compromiso entre intereses opuestos y se apela a los derechos civiles fundamentales para garantizar la igualdad y libertad de todos los sujetos privados, en el modelo republicano el Estado aparece como la institucionalización de una “comunidad ética” y el proceso de conformación democrática de la voluntad es apresado al modo de un autoentendimiento ético-político apoyado en el trasfondo de una cultura particular. La teoría del discurso se nutre de ambos modelos, intentando superarlos a través de un

⁹⁵⁵ *Ibidem*, 360.

⁹⁵⁶ Para una aproximación a diversos modelos de democracia deliberativa véase Bohman J. y Rehg W., (eds.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge (MA), MIT Press, 1997. Para un análisis crítico del proyecto particular habermasiano véase Cortina, A. “La política deliberativa de Jürgen Habermas: límites y virtualidades”. *Revista de estudios políticos*, 144, 2009, 169-193.

⁹⁵⁷ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 363.

⁹⁵⁸ Para esto véase, por ejemplo, Schumpeter, J. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Orbis, 1988.

modelo procedimental de democracia basado en la deliberación ideal, que garantiza la racionalidad de los resultados obtenidos en el proceso democrático. Semejante modelo hace suyas tanto las consideraciones pragmáticas y los compromisos no normativos, como los discursos relativos al autoentendimiento ético-político y la justicia. Aquende los derechos humanos universales en los que insiste el liberalismo, pero allende la eticidad de una comunidad concreta en la que insiste el republicanismo, la racionalidad práctica es hallada «en las reglas de discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento»⁹⁵⁹.

Por otra parte, frente a la inflacionaria comprensión republicana de la sociedad, entendida como un todo políticamente articulado mediante una voluntad común, que no tiene más remedio que presuponer la existencia de una ciudadanía altamente movilizadora y virtuosa; pero también frente a la deflacionaria comprensión liberal, que sólo permite el instrumento de la democracia representativa para reconectar la reivindicada separación entre el aparato estatal y la sociedad de sujetos privados considerados apolíticamente, Habermas hace valer una comprensión de la sociedad y el proceso democrático que presenta connotaciones normativas «más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el republicano». En consonancia con el republicanismo, ubica su núcleo en el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas; en consonancia con el liberalismo, entiende como central la Constitución articulada en términos de Estado de derecho, cuyos principios cumplen la función de institucionalizar aquellas formas de comunicación en que deben reposar la opinión y voluntad políticas.

El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente⁹⁶⁰.

En el párrafo anterior encontramos el núcleo de la política deliberativa entendida como “democracia de doble vía”. El acento del proceso de conformación de la voluntad y la opinión pública no recae sólo en los procesos deliberativos parlamentarios, sino también en aquellos espacios políticos públicos informales de la sociedad civil. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública y las decisiones legislativas colectivamente vinculantes garantiza la correcta transformación, mediada por el código “derecho”, del poder comunicativo en poder administrativo. La sociedad civil, en tanto base social de la opinión pública, aparece separada lo mismo del subsistema económico que del subsistema político, de suerte que su recurso de integración ya no es ni el dinero ni el poder, sino la solidaridad. Pero aunque el poder político se retroalimenta de la formación democrática de la opinión y la voluntad política, que tiene la misión de traer a la agenda pública los problemas tematizados por la ciudadanía, Habermas se cuida de aclarar que sólo el sistema político tiene autoridad para “actuar”. El sistema político es una “fortaleza” que la sociedad civil debe “asediar”, pero sin ánimo de “conquista”.

⁹⁵⁹ Habermas, J. *Facticidad y validez*. Op. Cit., 373.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, 374.

[El subsistema político] es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas de la opinión pública constituyen una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones problemáticas que afectan a la sociedad global, y estimulan opiniones influyentes. La opinión pública así elaborada y transformada (conforme a procedimientos democráticos) en poder comunicativo no puede ella misma “mandar”, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección⁹⁶¹.

Habermas recurre en este punto a la conocida teoría de la democracia de John Dewey: «la regla de la mayoría, justo como regla de la mayoría, es tan tonta como sus críticos dicen que es. Pero nunca es *simplemente* la regla de la mayoría. [...] Los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría es aquí lo importante»⁹⁶². La política deliberativa pone su foco en aquellos debates previos, estructurados discursivamente, mediante los cuales los propios puntos de vista pueden ser transformados en función de los argumentos aportados por los compañeros de interacción. Mientras que en los procedimientos parlamentarios se estructuran procesos de formación de la voluntad «con miras a la solución cooperativa de cuestiones prácticas, incluyendo la negociación de compromisos»⁹⁶³, en los procesos comunicativos acontecidos informalmente, es decir, en la sociedad civil, se trata de descubrir y tematizar aquellos problemas que preocupan al conjunto de los ciudadanos. Semejantes procesos, dice Habermas, se dan en un marco espontáneo de deliberación, que sin embargo queda protegido jurídicamente contra las distorsiones de la comunicación –garantizando las libertades subjetivas de los ciudadanos y eliminando las desigualdades que frenan estos procesos–.

Al igual que el modelo de la ética discursiva, esta teoría normativa de la democracia debe ser también defendida frente a las críticas provenientes tanto de autores liberales como comunitaristas. Semejantes críticas tienen que ver con el postulado de la neutralidad valorativa contenido en el modelo de Habermas. En efecto, la política deliberativa descansa en una concepción liberal-política de la sociedad⁹⁶⁴, según la cual el ocupante de posiciones de poder ha de mostrarse neutral con respecto a las diversas concepciones de vida buena de los ciudadanos. Ahora bien, si de esta neutralidad se derivara la exigencia de excluir del discurso político todas las cuestiones éticas, entonces las cuestiones controvertidas, que a menudo residen en las autocomprensiones ético-políticas de la comunidad, sencillamente no serían nunca tematizadas. Los comunitaristas han objetado a este postulado de neutralidad que no pueden existir criterios para enjuiciar imparcialmente, es decir, allende las propias autocomprensiones heredadas de la tradición, las cuestiones de justicia. A juicio de Habermas tal neutralidad ha de ser el resultado de un *esfuerzo de los participantes* por resolver situaciones problemáticas, esfuerzo que pasa por transitar desde la constatación

⁹⁶¹ *Ibidem*, 376.

⁹⁶² Dewey, J. *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Morata, 2004. De especial interés para comprender el fenómeno de la transformación de las preferencias mediante discusiones públicas resultan también los estudios de Jon Elster en clave de teoría de la elección colectiva. Véase Elster, J. (ed.). *La democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 2000; *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge University Press, 1983, cap. I.

⁹⁶³ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 384.

⁹⁶⁴ En el sentido que da Rawls al “liberalismo político”. Véase Rawls, J. *El liberalismo político*. *Op. Cit.*

de un disenso ético hasta «el nivel de abstracción superior que representa un discurso relativo a justicia». Por su parte, los liberales han objetado contra el carácter poco restrictivo del postulado de neutralidad, pues como hemos visto Habermas abre la puerta a una tematización *política* de cuestiones a priori relativas a la *vida ética*. Sin duda Habermas tiene en mente la lucha feminista cuando defiende su versión no restrictiva del principio de neutralidad⁹⁶⁵, pues en efecto ha sido el movimiento feminista el que ha sacado a la luz el carácter ideológico de la exigencia liberal de neutralidad: una versión rígida del principio de neutralidad podría alejar del discurso público precisamente aquellas cuestiones tradicionalmente consideradas privadas que, sin embargo, operan como fuentes de opresión. A este contexto pertenece la conocida afirmación del feminismo radical según la cual *lo personal es político*.

Sea como fuere, la exposición del modelo deliberativo de democracia ha de dirigir de forma especialmente profunda el ejercicio del concepto al que constituye su auténtico núcleo, a saber, el papel de la sociedad civil y la opinión pública política⁹⁶⁶. En efecto, a diferencia de las sociologías realistas de la democracia, que entienden la política y el derecho como subsistemas “autopoiéticamente cerrados” y extraños a fuentes de legitimación externas a sí mismos, en el modelo deliberativo el poder administrativo está abierto a los flujos de poder comunicativo que tienen lugar en la sociedad civil. A través de espacios públicos «autónomos y capaces de resonancia suficiente», la sociedad civil adquiere el vigor necesario «para que conflictos que se producen en la periferia se los logre transferir al sistema político»⁹⁶⁷. De forma extraordinariamente visual, Habermas define el espacio público político como un “sistema de sensores” para la percepción de aquellos problemas que han de ser trasladados, como exigencias normativas, al poder legislativo. El espacio público-político puede cumplir esta función en tanto en su seno esté garantizada la participación de los potencialmente afectados. Este espacio queda sustanciado en diferentes ámbitos de la sociedad civil, entendida naturalmente ya no como *bürgerliche Gesellschaft*, sino como *civil society*, como una «trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida que es la sociedad»⁹⁶⁸. Entre tales ámbitos se cuenta la vida familiar, los grupos de trabajo o las discusiones académicas.

En este contexto ha de otorgarse un papel especialmente destacado a los medios de comunicación de masas. En una especie de reactualización de la teoría de la industria cultural desarrollada por Adorno y Horkheimer durante los años cuarenta, Habermas

⁹⁶⁵ Véase Benhabib, S. “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas”. En Calhoun, C. (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA), The MIT Press, 73-98; Fraser, N. “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. En *Ibidem*, 109-142.

⁹⁶⁶ Para lo que sigue véase Habermas, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. México, Gustavo Gili, 2002 [publicación original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1962].

⁹⁶⁷ Habermas, J. *Facticidad y validez*. Op. Cit., 409.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, 447. Para este concepto de sociedad civil Habermas se basa fundamentalmente en John Keane, Jean Cohen y Andrew Arato. Véase Keane, J. *Democracia y sociedad civil*. Madrid, Alianza, 1992; Cohen, J. y Arato, A. *Sociedad civil y teoría política*. México, FCE, 2000. Para la concepción “radical” de la sociedad civil, véase García-Marzá, D. “Sociedad civil: una concepción radical”. Op. Cit.

muestra cómo cuanto más el público queda diferenciado en dos grupos asimétricos, el grupo de los actores «que aparecen en escena» y el grupo de los espectadores «que miran desde la galería», más difícil se hace comprobar hasta qué punto la opinión pública política se ha configurado de forma autónoma. Dentro de ese grupo de actores influyentes existen grupúsculos con poder organizativo y recursos, tales como los partidos políticos y los *lobbys* económicos, que pueden «usufructuar los espacios públicos» mediante estudios de opinión y publicidades masivas: «la personalización de las cuestiones de contenido, la mezcla de información y diversión y la fragmentación de lo que objetivamente forma conjunto y bloque, llegan a fundirse en un síndrome que fomenta la despolitización de la comunicación pública. Éste es el verdadero núcleo de la teoría de la industria cultural»⁹⁶⁹. Bajo su comprensión normativa, los medios de comunicación han de aparecer como «mandatarios de un público ilustrado, cuya disponibilidad al aprendizaje y capacidad de crítica presuponen, invocan y refuerzan».

En un gesto ciertamente inteligente, Habermas demuestra cómo la influencia de la sociedad civil sobre el complejo parlamentario, influencia efectivamente posibilitada por el altavoz que representan los *mass media*, surge sobre todo en los momentos de crisis. Sólo en los instantes en que la sociedad civil se moviliza ante cuestiones que considera injustas, cristalizando así sus protestas en movimientos sociales, cambia la correlación de fuerzas entre sociedad civil y sistema administrativo, pues sólo entonces la iniciativa para poner sobre la mesa el orden del día «no la toman aquellos que ocupan cargos de poder dentro del sistema, sino la presión de una opinión pública movilizada».

Y cuando entonces actores de la sociedad civil se encuentran y asocian, formulan el tema correspondiente y lo propagan en el espacio público, sus iniciativas pueden tener buen suceso porque con la movilización endógena del espacio público cobra eficacia una ley inscrita en la propia estructura interna de todo espacio público, que de otro modo permanecería latente [...], a saber, que quienes actúan en el escenario deben la influencia que ejercen desde él al asentimiento del público que ocupa la galería⁹⁷⁰.

Hasta el momento Habermas ha tratado de fundamentar normativamente su modelo de política deliberativa. Aunque la estrategia de la crítica inmanente significa ciertamente que semejante fundamentación no consiste en la construcción de un ideal que hubiera de ser aplicado posteriormente a la vida social, sino que más bien sus contenidos se encuentran ya operando, aunque distorsionadamente, en la propia vida democrática, lo cierto es que Habermas no puede prescindir sin más del “problema de la aplicación”. Esta cuestión ha planteado un interesante debate acerca de las posibles vías de

⁹⁶⁹ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 458. Habermas menciona, sin desarrollarla, una interpretación diferente, en la que el espectador ya no es meramente un sujeto pasivo, sino que es capaz de reaccionar críticamente a lo que recibe. Para la discusión en torno a las diversas comprensiones del sujeto mediático véase: Conill, J., y Gozávez, V., (coord.), *Ética de los medios, una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. *Op. Cit.*; Gozávez, V., *Ciudadanía Mediática. Una mirada educativa*. *Op. Cit.*; Cortina, “Medios de comunicación para una democracia sostenible”. *Iglesia Viva*, 1998, 196, 37-52; Sartori, G. *Homo videns: la sociedad teledirigida*. *Op. Cit.* Para una novedosa comprensión del sujeto mediático como sujeto crítico véase la propuesta de una “democracia monitorizada” desarrolla en la actualidad por John Keane y Ramón Feenstra: Feenstra, R. *Democracia monitorizada en la era de la nueva galaxia mediática. La propuesta de John Keane*. Barcelona, Icaria, 2012.

⁹⁷⁰ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 463.

realización de las exigencias deliberativas. Aunque nosotros no podemos detenernos en este aspecto, que desborda en mucho el tema de nuestro estudio, conviene al menos destacar la existencia de dos caminos diferentes: los enfoques microdeliberativos, que se centran en la resolución de problemas concretos entre un conjunto reducido de participantes, y los enfoques macrodeliberativos, que aspiran a la constitución de opiniones públicas globales, y entre los que se encontraría naturalmente el modelo de Habermas. Domingo García-Marzá ha mostrado la insuficiencia de ambos modelos –el “riesgo de elitismo”, en el caso del enfoque micro, y el “riesgo de difuminación”, en el caso macro–. Empleando una estrategia metodológica de tres niveles –fundamentación normativa, articulación institucional y condiciones empíricas de aplicación– García-Marzá propone un enfoque “mesodeliberativo” centrado fundamentalmente en los mecanismos institucionales destinados a incorporar la deliberación en los diversos ámbitos de la sociedad civil, incluido el ámbito empresarial⁹⁷¹.

Sea como fuere, una vez reconstruida la teoría normativa de la democracia que se corresponde con la teoría del derecho fundamentada en términos de teoría del discurso, Habermas puede retomar un antiguo problema que ya nos había aparecido en la sección anterior. Se trata del problema de hasta qué punto el paradigma del derecho material correspondiente con el Estado social no tiene a su vez consecuencias adversas, una vez superadas las ficciones ideológicas del paradigma burgués. Si ello fuera así, el paradigma del derecho procedimental que subyace a la filosofía jurídica desarrollada hasta aquí tal vez podría actuar, tal es la esperanza de Habermas, como una síntesis superadora de ambos modelos. Como sabemos, el paradigma del derecho ligado al Estado social surgió tan pronto como se hizo evidente la ceguera liberal ante aquellas circunstancias sociales que, como dice Gustavo Pereira, «inciden en forma determinante en los parámetros de justicia»⁹⁷². O, dicho de otra forma, tan pronto como la realidad social contradujo la antigua esperanza liberal según la cual sólo con la protección de los derechos privados la sociedad lograría realizar por sí misma la justicia social⁹⁷³. Pero con su crítica reformista, que bebía de la crítica marxista a los supuestos sociológicos de la economía clásica –armonización de intereses mediante el mercado, dispersión natural de los patrimonios y distribución igual del poder social garante de la igualdad de oportunidades–, los defensores del Estado social en modo alguno querían derribar las premisas normativas del modelo anterior, sino únicamente reivindicar el carácter material de los derechos subjetivos privados. Con esta reivindicación, que introducía por vez primera la categoría de “derechos sociales” destinados a garantizar no sólo la libertad jurídica, sino también la libertad fáctica, el paradigma del derecho no dejó de estar centrado en la idea de una protección de la *autonomía privada* de sujetos aislados.

⁹⁷¹ García-Marzá, D. “Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas”. *Isegoría*, 54, 2016, 147-170. García-Marzá prosigue así su línea de “diseño institucional” en términos de ética aplicada. Véase también Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*. *Op. Cit.*

⁹⁷² Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema?* *Op. Cit.*, 109.

⁹⁷³ Esta “promesa liberal” queda monumentalmente ejemplificada en la obra de Adam Smith. Véase Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza, 1996. En la medida en que el pensamiento neoliberal quiera ser algo más que una cínica descripción funcionalista del mercado global, es decir, en la medida en que aspire a ofrecer todavía –como hizo en su día Smith– una teoría normativa de la sociedad, tiene que dar respuesta a este viejo problema sobre la relación entre eficiencia económica y justicia social.

Ahora bien, aunque este cambio de paradigma consiguió bloquear los déficits del derecho formal, a juicio de Habermas con su triunfo surgió un nuevo tipo de problemas, a saber, «la inestabilidad de las crecientes burocracias frente a las restricciones que sus actuaciones suponían para la autodeterminación individual de sus clientes, una debilidad del paradigma jurídico ligado al Estado social que resultaba simétrica a la “ceguera social” del derecho formal burgués»⁹⁷⁴. La multiplicación de tareas del Estado social parece ir en detrimento de la autonomía privada de los individuos, justamente de aquello a cuya protección estaba encomendado el nuevo paradigma material del derecho.

Aunque, en vistas de los impresionantes logros del nuevo paradigma, Habermas no puede sino descartar la posibilidad de un retorno al paradigma formal burgués, encuentra la causa de los problemas del nuevo modelo en la permanencia en un marco de análisis centrado en la protección de la autonomía privada. Ambos paradigmas, tal es la tesis, quedan atenidos a las «implicaciones normativas del modo de funcionamiento de un status negativo protegido jurídicamente». Sobre la base de la teoría discursiva del derecho desarrollada hasta aquí, ahora ya podemos decir que en ambos casos el error consiste en perder de vista la «conexión interna entre autonomía privada y autonomía ciudadana». Sólo en el marco de una comprensión procedimental del derecho y del Estado de derecho, los ciudadanos dejan de ser meros depositarios del orden jurídico, para devenir autores de ese orden. En semejante modelo, el aseguramiento de la autonomía privada, que reivindican con razón liberales –en términos de derecho formal negativo– y “socialistas” –en términos de prestaciones sociales positivas–, sirve para garantizar el ejercicio de la autonomía pública, de la misma forma que la práctica de la autonomía pública tiene por fin asegurar la privada. Solamente en tanto que ciudadanos autónomos pueden ser los propios afectados por las normas los que determinen hasta dónde ha de llegar, sin menoscabar la autonomía privada, la intervención del Estado.

Ahora bien, en el capítulo primero vimos que los problemas del paradigma jurídico material vinculado al Estado social no se explicaban atendiendo sólo a límites de tipo estructural, tales como la tendencia a la juridificación de la vida privada, sino que tenían que ver también con factores externos. Ante la globalización de la producción industrial y de los mercados financieros, cuya destrucción de la economía nacional hace inviable los programas estatales de empleo en términos de política keynesiana –como suele decirse, en una sociedad globalizada no funciona el “keynesianismo en un solo país”⁹⁷⁵–; ante los procesos de deslocalización del trabajo, que perpetúan tasas estructuralmente altas de desempleo y amenazan con quebrar ese Estado fiscal que puede sostener aún el Estado del bienestar; ante los riesgos ecológicos a nivel planetario, que constituyen tal vez el auténtico desafío de una especie humana devenida “sociedad del riesgo”⁹⁷⁶; es evidente la impotencia del Estado nacional para garantizar el cumplimiento de las exigencias normativas nacidas tras 1945. Tal vez ello explique por qué el Habermas posterior a *Facticidad y validez* venga ocupándose, hoy de forma casi exclusiva, de lo que él mismo ha llamado “la constelación posnacional”.

⁹⁷⁴ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*, 471.

⁹⁷⁵ Para estas consideraciones véase Habermas, J. “¿Aprender de las catástrofes?”. *Op. Cit.*, cap. 3.

⁹⁷⁶ Beck, U. *La sociedad del riesgo mundial*. Barcelona, Paidós, 2008.

5.3.3. Excurso sobre algunas posiciones políticas del último Habermas

Si recordamos lo que veíamos al comienzo de este subcapítulo, los análisis filosófico-políticos anteriores y posteriores a *Facticidad y validez* habían de ser buscados en los llamados *Kleine Politische Schriften*. Para abordar la problemática que, a muy grandes rasgos, podemos denominar “constelación posnacional”, hemos de recurrir por tanto, en primer lugar, a los *Kleine Politische Schriften VIII: Die Normalität einer Berliner Republik* [1995]. Tras anticipar algunas ideas del tema que nos interesa recurriendo a estos ensayos, abandonaremos el estudio de los *Kleine Politische Schriften* para centrarnos brevemente, en último lugar, en las dos obras de estos años en que mejor se apresa este tema: *La inclusión del otro* [1996] y *La constelación posnacional* [1998].

Al igual que ya los *Kleine Politische Schriften VII*, los *Kleine Politische Schriften VIII* adquieren significado sobre el trasfondo de una controvertida discusión que tuvo lugar en la RFA bajo el nombre de “disputa de los historiadores” (*Historikerstreit*). La discusión, protagonizada entre otros por Ernst Nolte y el propio Habermas, y en la que naturalmente ahora no podemos entrar en detalle, versaba sobre la forma adecuada de asumir el significado del nacionalsocialismo en la historia de Alemania. Contrariando los pertinaces intentos de la historiografía conservadora por hacer del periodo nazi nada más que una interrupción, a olvidar lo antes posible, de una Historia Alemana surgida en 1871 y vigorizada otra vez tras la *Wiedervereinigung* de 1990, Habermas se esfuerza por reivindicar el papel *curativo* de una apropiación sistemática y pública de un periodo histórico que entiende como “quiebre civilizatorio”. Pero Habermas no cree que sea posible “aprender de la historia”⁹⁷⁷ más que negativamente, es decir, haciendo de los acontecimientos traumáticos ejemplos de lo que *no debemos* repetir. A su modo de ver, una autointerpretación veraz de la comunidad política alemana sólo podía hacerse si se hacía frente (*aufarbeiten*) al pasado de forma crítica y responsable, denunciado los propios autoengaños y las represiones del recuerdo de un “pasado criminal”; o dicho en términos religiosos: sólo si se hacía pasar la propia historia «por el filtro de la conciencia de pecado». Habermas ha llamado a esta autoimputación del pasado «uso público de la historia»⁹⁷⁸.

Desde semejante óptica se opone Habermas al clima político surgido en la RFA tras 1989, pues los intentos de ciertos historiadores por comparar “las dos dictaduras” parecían encaminados a relativizar la significación extrema del pasado nazi. Fue justamente este clima el que alimentó una vez más las fantasías de esa derecha alemana que había participado en la “disputa de los historiadores”, pues en la fecha “1989” creyeron encontrar el inicio de una normalidad recuperada de la nación alemana:

⁹⁷⁷ Para esto véase Habermas, J. “¿Aprender de la historia?”. En Habermas, J. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 2008, 41-48 [publicación original: “Aus der Geschichte lernen?”. En Habermas, J. *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, 9-18]; “¿Qué significa hoy hacer frente al pasado aclarándolo?”. En *Ibidem*, 51-70 [publicación original: “Was bedeutet, ‘Aufarbeitung der Vergangenheit’ heute?”. En *Ibidem*, 21-45].

⁹⁷⁸ Habermas, J. “Sobre el uso público de la historia”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. *Op. Cit.*, cap. 2 [publicación original: “Vom öffentlichen Gebrauch der Historie”. En Habermas, J. *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, 137-148].

«en el clima de un nuevo alejamiento de Europa y de una defensa casi histórica de nuestro símbolo nacional, [...] la llamada a la comunidad de destino de los alemanes sugiere la desoladora consecuencia de que deberíamos retornar a aquellas continuidades espirituales contra las que ya nos habíamos puesto a la defensiva aquí en la RFA»⁹⁷⁹.

Con su idea de un “patriotismo de la Constitución”, un patriotismo que encuentra sus límites en los contenidos universalistas del orden constitucional: los derechos del hombre y los principios del Estado democrático de derecho⁹⁸⁰, Habermas ha reaccionado admirablemente a los intentos de retornar a las antiguas y ambivalentes seguridades identitarias de la nación. Naturalmente que la idea de un “patriotismo constitucional” ha de verse enfrentada con el problema de cómo construir una identidad de tipo formalista. Habermas viene esforzándose en demostrar que su idea, por cierto prestada de Dolf Sternberger, no implica el abandono de los contenidos particularistas de la propia historia nacional, pues es evidente que una identidad colectiva nunca puede consistir únicamente en orientaciones universalistas, sino más bien en la encarnación de estas orientaciones sobre sustratos culturales y acontecimientos histórico concretos. En los logros conseguidos por la RFA tras el “quiebre civilizatorio” localiza impulsos motivacionales de un patriotismo depurado de riesgos nacionalistas: «para nosotros, ciudadanos de la RFA, el patriotismo de la Constitución significa el orgullo de haber logrado superar duraderamente el fascismo, establecer un Estado de derecho y anclar éste en una cultura política que, pese a todo, es más o menos liberal»⁹⁸¹.

Conectando la idea del “patriotismo de la Constitución” con las tesis de la “disputa de los historiadores”, podemos decir que a juicio de Habermas la RFA sólo transitó hacia la forma más madura de un patriotismo constitucional alejado del nacionalismo en tanto consiguió hacer frente de forma consciente y crítica al propio pasado criminal: «el que en una sociedad altamente civilizada culturalmente como era la alemana, sólo tras Auschwitz pudiera formarse una cultura política liberal, es una de esas verdades que resultan difíciles de digerir»⁹⁸². En la consecución de ese patriotismo postconvencional se deja notar la feliz consecuencia de un proceso de agotamiento del antiguo paradigma del Estado nacional, que no sólo en Alemania, sino en realidad en todos los países europeos, comenzó a gestarse después de 1945. A partir de este punto la autocomprensión del Estado democrático de derecho se separó de aquellos «patrones de autoafirmación nacional y de una política de poder de tipo colonialista y expansivo», es decir, de ese particularismo anejo a la idea de un origen y destino común cuasinaturales.

Para entender el sentido profundo de esta tesis es preciso detenerse todavía en las conexiones halladas por Habermas entre las ideas de “Estado”, “nación” y “democracia”. En un texto de 1996 titulado “El Estado nacional europeo. Sobre el

⁹⁷⁹ *Ibidem*, 69.

⁹⁸⁰ Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos, 1994.

⁹⁸¹ Habermas, J. “Límites del neohistoricismo. Entrevista con Jean-Marc Ferry”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Op. Cit., 216 [publicación original: “L’Allemagne, la mémoire et l’histoire, interview by J.-M. Ferry”. *Globe*, 30, 7.8.1988].

⁹⁸² Habermas, J. “1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa”. En Habermas, J. *Más allá del Estado nacional*. Op. Cit., 171 [publicación original: “1989 im Schatten von 1945”, En Habermas, J. *Die Normalität einer Berliner Republik*. Op. Cit., 167-188].

pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, Habermas trata de encontrar una analogía entre el reto al que se enfrenta hoy el Estado nacional y el reto al que se enfrentó el temprano Estado moderno ante la disolución de las formas tradicionales de integración social. Habermas localiza cuatro formas diferentes de conformación de los Estados modernos, sobre los que luego se asentó el modelo del Estado nacional: en primer lugar, la creación, a partir de la Paz de Westfalia de 1648, de los tempranos Estados territoriales del norte y oeste de Europa; en segundo lugar, el surgimiento de los Estados de Europa central y del este sobre la base de una “conciencia nacional” ya existente; en tercer lugar, el surgimiento de Estados tras los procesos de descolonización de África y Asia; en cuarto lugar, los Estados surgidos con el derrumbe de la URSS.

Ahora bien, la aparición del Estado moderno no coincide con la aparición del Estado nacional, que sólo triunfó sobre otras formas de organización política –como las ciudades-Estado o los imperios– tras la Revolución Francesa. Mientras que el término “Estado” hace referencia a un poder monopolizador de la violencia e impuesto por vía de derecho positivo sobre los súbditos de un determinado territorio, la “nación” tiene el sentido de una comunidad constituida sobre la base de un origen, cultura y lengua común. Sólo desde finales del siglo XVIII el “pueblo” como conjunto de súbditos (*Staatsvolk*) pasó a comprenderse a sí mismo como “pueblo nacional” (*Nationsvolk*). La tesis de Habermas es que esta “conciencia nacional” jugó un papel decisivo en la transformación del Estado territorial conformado por príncipes y súbditos en un Estado democrático de ciudadanos: «sólo la pertenencia a la “nación” fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las unas para las otras». Con este gesto la nación consiguió resolver los dos problemas a que se veía confrontado el Estado moderno tras la disolución de los órdenes cosmovisivos: los problemas de la integración social y de la legitimación del dominio político⁹⁸³. El nuevo modelo de legitimación fue naturalmente la participación democrática en los procesos de autodeterminación. A diferencia de lo que ocurriera en el Estado territorial teorizado por Hobbes, el sentido de pertenencia al Estado ya no descansaba en el aseguramiento de la paz por parte de un poder soberano, sino en la participación efectiva en el ejercicio del poder político. Sólo la conciencia nacional, donde quedó cristalizado el sentimiento de una pertenencia y origen comunes, de un “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*), «suministró un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada».

Naturalmente que la sola expresión “*Volksgeist*” trae ya a la conciencia la *parte maldita*, como diría George Bataille, de este aparentemente feliz matrimonio entre Estado moderno y nación. Semejante parte maldita refiere a los riesgos de una comprensión naturalista de la nación, cuya integridad sólo puede ser protegida mediante la autoafirmación bélica. Habermas muestra las “dos caras” de la nación: la nación “querida”, en tanto los ciudadanos constituyen la fuente de la legitimidad democrática

⁹⁸³ Habermas, J. “El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”. En Habermas, J. *La inclusión del otro. Op. Cit.*, 88 [publicación original: “Der europäische Nationalstaat. Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, 128-153].

del poder estatal; y la nación “nacida”, compuesta por aquellos que comparten un origen étnico común. Esta ambivalencia entre universalismo y particularismo sólo pudo ser contenida en la medida en que el Estado nacional puso el acento, siguiendo la tradición del republicanismo, en la primera de estas caras. Justamente en este contexto aparece la tesis con la que deseamos retomar el análisis de la constelación posnacional: la lección aprendida tras el triunfo de los nacionalismos del siglo XX, que constituyeron la inversión de ese acento republicano, ha de resultar de especial relevancia para nuestro presente, cuando el Estado nacional muestra sus límites tanto internos –con el “hecho del multiculturalismo”, que niega la presunta homogeneidad cultural del pueblo– como externos –con la globalización–. De igual forma que la nación correctamente entendida proporcionó el instrumento adecuado para garantizar la integración social y la legitimidad del Estado nacional, hoy se hace preciso hallar un “equivalente funcional” para proteger ambos elementos en un nivel posnacional. Como ya sabemos, Habermas encuentra este equivalente funcional en el “patriotismo constitucional”, pues en los principios de la Constitución, sobre todo en la idea de una participación fácticamente igual en la vida pública, cristaliza esa cultura política común que las diferentes culturas pueden asumir como propia desde sus experiencias concretas. La progresiva inclusión del conjunto de ciudadanos en los procesos de autodeterminación genera las fuentes de legitimación e integración social necesarias, contradiciendo la vieja idea según la cual la homogeneidad nacional constituye una condición necesaria para la praxis democrática, como praxis de decisión del pueblo unido frente a los enemigos de la nación⁹⁸⁴.

Esta participación en la vida pública, no menos que la igualdad de oportunidades garantizada por los derechos civiles, políticos y sociales, es justamente lo que está en peligro con los procesos de globalización económica, a los que no ha acompañado ni una globalización de la esfera de la opinión pública política, ni una universalización de las políticas sociales. Como habíamos visto en el capítulo primero, a finales de la década de 1970 el Estado intervencionista perdió poco a poco la capacidad de introducir en la economía medidas destinadas a estimular el crecimiento y compensar, en términos de política social, los desgarros ocasionados por el mercado. Con el triunfo mundial de esa política económica –por cierto autoliquidada en tanto política– que llamamos “neoliberalismo”, caracterizada por la reducción de las prestaciones sociales y la desregulación de los mercados financieros, los gobiernos nacionales sólo pueden cumplir con los imperativos del mercado mundial y mantener condiciones favorables para la revalorización del capital a costa de poner en riesgo la propia integración social.

Frente a las dos respuestas habituales ante la constatación de este hecho, a saber, la respuesta proteccionista y antiglobalización en que se tocan hoy los extremos del eje derecha-izquierda⁹⁸⁵ y la complaciente respuesta neoliberal, que sencillamente cierra los

⁹⁸⁴ Para una crítica a esta comprensión existencialista de la política véase Marcuse, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. *Op. Cit.*; Habermas, J. “La idea kantiana de la paz perpetua”. En Habermas, J. *La inclusión del otro. Op. Cit.* [publicación original: “Kants Idee des ewigen Friedens. Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”. *Kritische Justiz*, 25 (3), 3, 1995, 293-319].

⁹⁸⁵ Hoy se confirma esta perversa fusión de los extremos no sólo en la victoria de Donald Trump en las elecciones de Estados Unidos y la entrada masiva de fuerzas políticas euroescépticas en los parlamentos de los países de la Unión Europea –la “Alternativa para Alemania” de Gouland, la “Unión Cívica

ojos ante los costes sociales anejos a esta brutal desarticulación del Estado social, Habermas cree encontrar una alternativa viable en la consolidación de la acción política democráticamente legitimada en un nivel posnacional⁹⁸⁶. Para semejante consolidación no sólo el “poder político” como poder administrativo burocratizado –que hoy ya, si bien de forma deficiente, anida en las instituciones de la Unión Europea y en menor grado en las Naciones Unidas–, sino también el “poder comunicativo” como avanzadilla de la transformación social, ha de adquirir dimensiones posnacionales. Pues sólo en una esfera pública desarrollada sobre una sociedad civil posnacional «pueden alcanzar relevancia los mismos temas al mismo tiempo para un mismo público numeroso».

El vaciamiento de la soberanía del Estado nacional sólo puede ser visto como una “feliz consecuencia” del camino iniciado en 1945 a condición de que los procesos de formación democrática de la voluntad emigren a un nivel supranacional, poniéndose a la par con los exitosos procesos de globalización económica. A tal escenario no sólo empuja el “hecho de la globalización”, sino también, como ha mostrado Habermas sobre todo en *La inclusión del otro*, el “hecho del multiculturalismo”. Aunque Habermas ha emprendido el intento de fundamentar normativamente un “derecho cosmopolita” que habría de dotar de mayor fuerza vinculante a las resoluciones de la ONU, en tanto órgano institucional más elevado en que han de verse representados los “ciudadanos del mundo”⁹⁸⁷, su comprensión normativa del “escenario posnacional” tal vez pueda entenderse mejor en la aproximación a un proyecto ciertamente más modesto. Nos referimos, naturalmente, a las consideraciones en torno a la Unión Europea.

En su texto “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, Habermas defiende una comprensión de la Unión Europea que marcha en dirección opuesta a la autocomprensión neoliberal. Habermas entiende que la Unión Europea sólo puede constituir ese escenario *político* posnacional, integrado solidariamente, si garantiza la existencia de una formación democrática de la voluntad política desde el punto de vista de *ciudadanos europeos*. Tal cosa sólo es posible, sin embargo, en la medida en que se satisfagan las exigencias de justicia social alcanzadas a nivel nacional a partir de 1945⁹⁸⁸. Si queremos expresarlo en los conceptos de la teoría de la acción comunicativa, podemos decir que en la Unión Europea el “dinero” no puede sustituir al “poder” como mecanismo de regulación de la acción, pues sólo el “poder” puede ser democratizado comunicativamente. A fin de analizar las condiciones necesarias para

Húngara” de Viktor Orbán o la “Ley y Justicia” de Kaczynski–, sino sobre todo en ese desconcertante pacto que ha puesto en el gobierno italiano al Movimiento 5 Estrellas en coalición con la Liga Norte.

⁹⁸⁶ Para un análisis del derecho internacional en el marco posnacional, aplicado al caso de “derecho de gentes”, véase Herrera, A. “El *derecho de gentes* frente a la globalización”. *Isegoría*, 46, 2012, 265-277.

⁹⁸⁷ Para este intento, que cae bajo lo que desde finales de los años 90 viene llamándose “gobernanza global”, véase Held, D. *La democracia y el orden global*. Barcelona, Paidós, 2002. Véase también Habermas, J. “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”. *Op. Cit.*; “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. *Op. Cit.* [publicación original: “Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?”. *Kritische Justiz*, 38, 2005, 222-247]; Cortina, A. *Ciudadanos del mundo*. *Op. Cit.*

⁹⁸⁸ Habermas, J. “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. *Op. Cit.*, 104 [publicación original: “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation*. *Op. Cit.*, 91-169].

una política democrática emigrada desde el Estado nacional hasta la Unión Europea, desde los años noventa Habermas viene defendiendo un modelo federalista que aspira a «la transformación de los tratados internacionales en una constitución política para dotar a las decisiones supranacionales de la Comisión, del Consejo de Ministros, del Tribunal Superior de Justicia Europeo y del Parlamento de su propia base de legitimidad»⁹⁸⁹. Las instituciones políticas de la Unión Europea han de cobrar fuerza suficiente para imponer medidas correctoras al mercado, con las que han de asegurarse las condiciones de vida que garanticen la capacidad de participación política de todos los ciudadanos. Semejante política económica sólo puede quedar a su vez legitimada sobre la base de una sociedad civil a nivel europeo, que naturalmente no precisa autocomprenderse en términos de “gran nación”, si bien debe contar con vínculos que garanticen la solidaridad común.

Sólo sobre la base de una cultura política común, de una sociedad civil deliberativa integradora de todos los pueblos europeos y de un sistema de instituciones democratizado, puede la Unión Europea rescatar, esta vez en un nivel posnacional, la antigua autocomprensión normativa de la Modernidad, es decir, la idea de una sociedad capaz de actuar sobre sí misma. La fuerza motivadora de esta autocomprensión europea debe ser buscada a juicio de Habermas en la propia experiencia histórica común, de la que por vía negativa cabe todavía aprender algo: «los europeos han aprendido en las catástrofes de dos guerras mundiales que tienen que superar aquellas mentalidades en las que enraízan los mecanismos nacionalistas de exclusión. ¿Por qué razón no debería crecer de ahí la conciencia de una pertenencia político-cultural común?»⁹⁹⁰.

Los problemas de este proyecto no residen sin embargo únicamente en la “fuerza motivadora” que puede ofertar la Unión Europea en términos de un patriotismo constitucional, sino también en la propia institucionalización de su fuerza política⁹⁹¹. Por una parte, la Unión Europea no es un “Estado” que pueda monopolizar la violencia hacia el interior y hacia el exterior; por la otra, la Comisión Europea, nutrida por el Consejo Europeo y el Parlamento Europeo, tiene capacidad para producir derecho vinculante para los Estados miembros. El déficit legitimatorio de estas resoluciones proviene a juicio de Habermas de que los órganos ejecutivos de la Unión no extraen su fuerza legitimatoria de un Parlamento a su vez nutrido de partidos políticos europeos y procesos informales de deliberación acontecidos en una sociedad civil europea, sino directamente de los Estados que lo componen: «no son órganos de un Estado que haya sido constituido mediante un acto de voluntad de todos los ciudadanos europeos». En la ambiciosa propuesta europeísta de Habermas, este déficit sólo puede ser resuelto mediante la conversión de la Unión Europea en un Estado federal legitimado democráticamente tanto desde el interior del Parlamento como desde los espacios de la opinión pública política informales.

⁹⁸⁹ *Ibidem*, 115 y ss.

⁹⁹⁰ Habermas, J. “Inclusión: ¿incorporación o integración?”. En Habermas, J. “*La inclusión del otro*”. *Op. Cit.*, 133 [publicación original: “Inklusion. Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen. Op. Cit.*, 154-184].

⁹⁹¹ Habermas, J. *La constitución de Europa*. Madrid, Trotta, 2012 [publicación original: *Zur Verfassung Europas*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011]

CONCLUSIONES

Después de haber sistematizado los contornos de la teoría de la acción comunicativa – esa solución que Habermas daba a los déficits normativos de la antigua Teoría Crítica–, se nos hizo claro que la “crítica” operaba en dos planos reflexivos diferentes: la tesis de la colonización interna, que nosotros ubicamos en el nivel de la “crítica como diagnóstico” del observador, sólo tenía sentido si lograba demostrarse que lo socavado por la colonización sistémica era un proceso de coordinación de la acción realizado en términos de una “crítica como desempeño discursivo”. Visto desde esta óptica, la teoría consensual de la verdad, la ética del discurso y la política deliberativa podían apresarse como productos específicos de la teoría del discurso, pues cada una de ellas constituía el desarrollo teórico de un proceso de desempeño discursivo de pretensiones de validez.

El primer subcapítulo, dedicado a la teoría consensual de la verdad, nos permitió ofrecer en primer lugar el modelo en analogía con el cual se desarrollarían más tarde los otros dos productos teóricos. Habermas sólo había podido llegar a esta teoría tras el descubrimiento de ciertos fallos argumentativos en su *Conocimiento e interés*. De forma inadvertida, la pregunta por las condiciones a priori del conocimiento posible, que Habermas respondía con su teoría de los intereses rectores del conocimiento, se había transformado en la pregunta por la validez de los enunciados dentro de determinados tipos de saber. Solamente en el Epílogo añadido en 1973 Habermas solventó esta confusión, poniéndose sobre la pista de una teoría destinada no ya a dar cuenta de la objetividad de la experiencia, sino de las pretensiones de validez de los enunciados científicos. En semejante teoría, que Habermas hereda sin duda de la autorreflexión científica de Peirce, la idea de “verdad” remitía al potencial asentimiento de todos los miembros de una comunidad de investigación. Para eludir los evidentes riesgos de contextualismo, que Richard Rorty había asumido sin más en el algo cínico espíritu de la posmodernidad, la teoría debía aclarar en qué sentido el acuerdo obtenido por los participantes en una comunidad de investigación no era tan sólo un acuerdo contingente, sino un consenso racional. Sólo la idealización de las condiciones formales del discurso, como lugar en que tiene lugar el desempeño de pretensiones de validez potencialmente infinitas, lograba proteger el sentido incondicionado del predicado “verdadero”.

Este sentido incondicionado, asegurado mediante la tesis de una “situación ideal de habla” siempre anticipada contrafácticamente por los participantes de una argumentación, prestaba su carácter universalista a la ética del discurso, que quedaba construida en analogía con la teoría consensual de la verdad. El segundo subcapítulo estuvo pues dedicado a reconstruir este segundo producto de la teoría del discurso, en el que las pretensiones de validez discursivamente desempeñadas no tenían ya que ver con juicios constatativos sobre hechos, sino con juicios valorativos basados en normas. A fin de reconstruir las ideas centrales del proyecto, comenzamos aclarando en primer lugar, sobre la base de esta analogía entre desempeño de pretensiones de verdad y corrección normativa, la forma en que Habermas explicaba el proceso de desarrollo filo y ontogenético de esa conciencia moral postconvencional que tenía que presuponer en su proyecto. En su monumental intento de compaginar la psicología cognitiva con el

materialismo histórico, Habermas había descubierto un paralelismo entre el desarrollo ontogenético de la conciencia moral y el desarrollo filogenético de las identidades colectivas operantes en las diversas configuraciones histórico-sociales: la conciencia moral postconvencional presentaba exactamente los rasgos del discurso práctico, esos rasgos que también Mead había apresado con su idea de una “asunción ideal de roles”.

Dentro del marco general del deontologismo, y sobre la base de esta explicitación del punto de vista moral, pudimos comprender la ética del discurso como el proyecto encargado de reconstruir un principio procedimental para la universalización de normas morales. El gesto decisivo de Apel y Habermas consistía en derivar este principio, de acuerdo con el cual la validez de la norma moral reside en el potencial asentimiento universal de todos los afectados, de lo que la pragmática formal había llamado “presupuestos universales de la argumentación”. La viabilidad de esta fundamentación pragmático trascendental del principio ético discursivo dependía de que Habermas y Apel fueran capaces de mostrar que el postulado de la universalidad constituye un a priori de las propias estructuras de la argumentación. Para semejante reto teórico los autores recurrían al llamado “argumento de la contradicción performativa”, según el cual la negación del carácter universalista del principio del discurso tiene que presuponer, en tanto *argumento*, ciertas condiciones pragmáticas de la argumentación, de las que se deriva precisamente lo que quiere negar.

Ahora bien, Apel y Habermas presentaban una autocomprensión diferente de este programa. Mientras que Apel entendía que con él se había logrado una fundamentación trascendental última del principio ético discursivo, Habermas consideraba que el argumento de la contradicción performativa demostraba sólo la imposibilidad de argumentar allende unas reglas del discurso que, efectivamente, equivalían al principio de universalización. Por otra parte, Habermas negaba la tesis según la cual las reglas inevitables del discurso se correspondían inmediatamente con normas éticas fundamentales. En tercer lugar, las tensiones entre Apel y Habermas se observaban también en la cuestión de las fuentes de la obligación moral. A diferencia de Apel, Habermas consideraba que el contenido normativo de los presupuestos universales de la argumentación no podía dar respuesta a la pregunta por el sentido de la obligación moral. El problema de la exigibilidad de las acciones moralmente obligadas, que no es otro que el problema del hiato abierto entre fundamentación y aplicación de la norma, sólo podía ser resuelto a juicio de Habermas mediante una complementación de la moral con las normas jurídicas coactivamente respaldadas por el poder del Estado.

En este sentido, el tercer producto de la teoría del discurso había de ser una teoría del derecho y del Estado democrático de derecho. Aunque el ámbito objetual de esta teoría es naturalmente el mismo que en el caso anterior, por cuanto también aquí se trata de pretensiones de corrección normativa, en este caso la teoría se centra en la génesis democrática de las *normas jurídicas*. Aunque la institucionalización de normas jurídicas cumple la función de compensar los déficits cognitivos, organizacionales y motivacionales de la moral, en el paradigma procedimental del derecho que presenta Habermas ellas mismas han de ser susceptibles de una justificación discursiva. Para dar

cuenta de este programa, que conduce consecuentemente a una teoría normativa de la democracia, habíamos comenzado rastreando aquellos ensayos políticos anteriores a *Facticidad y validez* que anticipaban este “giro jurídico” en la filosofía de Habermas. En los primeros tomos de los *Kleine politische Schriften* habíamos localizado tres temas fundamentales que ponían a Habermas en la pista de una teoría normativa de la democracia en forma de política deliberativa; a saber, las discusiones en torno a la idea de “desobediencia civil”, que revelaban una comprensión antipositivista del Estado democrático de derecho; la propuesta de un modelo de socialismo que ponía su acento en las estructuras de una sociedad civil fortalecida comunicativamente; y las discusiones en términos de teoría del derecho, que aclaraban algunas cuestiones relacionadas con el papel que había de ocupar el derecho en la comprensión habermasiana de la sociedad.

Tras ello pudimos reconstruir la argumentación fundamental de *Facticidad y validez*, separando analíticamente cuatro pasos argumentativos diferentes. En primer lugar, Habermas trataba de localizar el contenido normativo del sistema jurídico en la tensión entre facticidad y validez inmanente a las normas jurídicas. A través de una reconstrucción en términos de teoría de la evolución social, Habermas mostraba cómo sólo tras el derrumbe de las cosmovisiones religioso-filosóficas la estabilización del orden social quedó radicalmente condicionada a los procesos de entendimiento intersubjetivo, procesos que por su parte carecían de la coerción ejercida por sanciones externas. El derecho positivo aparecía precisamente como el instrumento adecuado para la regulación normativa de las interacciones sociales. Las reglas jurídicas, tal era la tesis de Habermas, causan en los destinatarios una disponibilidad a la obediencia fundamentada *al mismo tiempo* en la sanción externa reservada al Estado y en la validez legítima, garantizada por un procedimiento legislativo de producción de derecho.

Para apresar la tensión entre facticidad y validez interna al derecho, Habermas practicaba en segundo lugar una reconstrucción normativa del sistema de los derechos y de los principios del Estado de derecho. Para la reconstrucción del sistema de los derechos Habermas defendía la tesis de una relación de complementariedad entre libertades subjetivo-privadas y autonomía ciudadana. Los contenidos del sistema de los derechos debían aparecer al mismo tiempo como *objetos* impuestos a las personas privadas y como *productos* de las personas en tanto ciudadanos, pues efectivamente en ellos quedaba institucionalizadas las condiciones para una correcta participación de los afectados en el proceso de autodeterminación legislativa. Como en el caso de la ética del discurso, la clave de este modelo tenía que ser un principio para la fundamentación de normas jurídicas –el “principio democrático”–, según el cual validez legítima sólo pueden reclamarla aquellas normas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas puedan ser aceptadas por todos los miembros de una comunidad jurídica. Ahora bien, esta institucionalización jurídica de la soberanía popular sólo puede quedar asegurada sobre la base de un poder estatal con capacidad coactiva, que necesita asimismo de legitimación: el poder estatal de sanción, que el derecho necesita para hacerse efectivo, ha de quedar articulado a su vez en términos jurídicos. La fuente de legitimidad de la dominación política residía en la vinculación de las decisiones colectivamente vinculantes del poder político con un derecho que previamente había

sido estatuido de forma legítima. En semejante marco la producción de derecho, que realizaba el poder político comunicativo, había de ser diferenciada del poder administrativo, ejercido por el ejecutivo. El derecho aparecía como el instrumento encargado de transformar el poder comunicativo, que como vimos acontecía tanto dentro como fuera del Parlamento, en poder administrativo colectivamente vinculante.

Movido por una exigencia de concreción empírica, en su tercer paso argumentativo Habermas trataba de resolver, en términos de teoría discursiva del derecho, los problemas de la racionalidad de las decisiones judiciales y la legitimidad de la jurisprudencia constitucional. La clave para resolver el primero de los problemas era el intento de fundamentar, en términos de teoría de la argumentación jurídica, aquellos principios procedimentales que aseguraran la validez de los resultados de la praxis judicial. El problema de la legitimidad de la jurisprudencia constitucional tenía que ver por su parte con la tensión entre el Tribunal Constitucional y el poder legislativo, surgida sobre todo de la función de control de constitucionalidad de las normas jurídicas. A juicio de Habermas, el Tribunal Constitucional había de cumplir la función de proteger aquel sistema de los derechos que posibilita precisamente la praxis de autodeterminación. Para justificar esta última tesis Habermas tuvo que apropiarse de una determinada comprensión republicana de la política, que apunta a la idea de un proceso de formación de opinión y voluntad políticas. Con esta tesis Habermas se pone finalmente sobre la pista de una política deliberativa que sólo podía ser analizada en términos de una teoría normativa de la democracia.

En este último paso argumentativo Habermas tenía que explicar una vez más la tensión entre facticidad y validez, si bien esta vez tal tensión se daba entre una concepción procedimental e idealizante de la producción de derecho y la “facticidad de la política”. Como vimos, la teoría normativa de la democracia trataba de resolver este conflicto identificando en las propias prácticas políticas fragmentos de una razón existente. Tras exponer primero las dos versiones clásicas de la democracia, la liberal y la republicana, Habermas hacía surgir su modelo como una especie de síntesis superadora de ambas. Mientras que del republicanismo tomaba la primacía del proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas, del liberalismo tomaba el papel central de la Constitución articulada en términos de Estado de derecho. Ahora bien, en la “democracia de doble vía” habermasiana el proceso de conformación de la voluntad y la opinión pública no se agotaba en las deliberaciones acaecidas en el Parlamento, sino que exigía una retroalimentación continua del poder comunicativo generado en espacios políticos públicos informales radicados en la sociedad civil. Solamente en este segundo contexto se tematizaban aquellos problemas que preocupan a los ciudadanos, y cuya solución, eso sí, debía acontecer mediante decisiones colectivamente vinculantes tomadas por el Parlamento. Una vez reconstruida la teoría normativa de la democracia, Habermas podía ofrecer en último lugar un paradigma procedimental del derecho capaz de solventar los fallos de los dos paradigmas anteriores, es decir, el paradigma del derecho formal burgués y el paradigma del derecho material. En este modelo, el aseguramiento de la autonomía privada había de servir para garantizar el ejercicio de la autonomía pública, que constituía a su vez la fuente de los derechos subjetivos.

Ahora bien, habíamos visto que semejante aseguramiento de las condiciones necesarias para el ejercicio de la autonomía pública, entre las que se encontraba también la igualdad material, se veía amenazada con el proceso de globalización económica, que había reducido la capacidad de acción de los Estados nacionales. Por ello en el último subcapítulo estudiamos aquellos problemas que Habermas viene tratando desde los años noventa bajo el rótulo de “constelación posnacional”. Habíamos visto que estos trabajos adquirirían su sentido sobre el trasfondo de la llamada “disputa de los historiadores”, que versaba sobre la forma adecuada de asumir el significado del nacionalsocialismo en la historia alemana. Con su idea de “patriotismo constitucional” Habermas ofrecía un instrumento para combatir las tentativas de retorno a las identidades nacionales. De igual forma que la nación, entendida correctamente como ese sustrato cultural que a finales del siglo XVIII había logrado convertir el Estado territorial de súbditos en un Estado nacional de ciudadanos que participaban en la vida política, el “patriotismo de la Constitución” podía servir para garantizar en un nivel posnacional los elementos de la integración social y la legitimación del dominio político. Puesto que esta participación en la vida pública, sólo posible sobre la base de una igualdad material de oportunidades, es lo que está en peligro con la globalización, Habermas apuesta, enfrentándose a posturas proteccionistas y neoliberales, por la consolidación de la acción política legitimada en un nivel posnacional. Por eso nuestra reconstrucción finalizaba exponiendo la defensa habermasiana de la Unión Europea como lugar en que puede hoy tener lugar semejante ampliación. Sobre la base de una cultura política común y de un sistema de instituciones conectadas con las aportaciones comunicativas de una sociedad civil europeizada, la Unión puede rescatar, tal es hoy la esperanza de Habermas, aquella antigua antocomprensión normativa de la Modernidad que Marx había apresado en la fórmula de una sociedad «capaz de actuar sobre sí misma con voluntad y conciencia».

Como veremos en las conclusiones generales de nuestro trabajo, no es casualidad que el último de los estadios de la Teoría Crítica, que había arrancado con la apropiación de la filosofía materialista de la historia y la crítica de la economía política, tenga que ver con una teoría normativa de la democracia que aspira a trascender los límites del viejo Estado nación. No sólo Habermas, sino en realidad todos aquellos representantes actuales de la Teoría Crítica y la ética del discurso que se han tomado en serio el *carácter irreversible del giro lingüístico*, han dirigido el ejercicio del concepto hacia este mismo marco. En sus últimos trabajos, también autores como Helmut Dubiel, Axel Honneth o Adela Cortina han ensayado propuestas de una teoría de la democracia y una reapropiación del viejo concepto kantiano de “cosmopolitismo”, cuya importancia resulta hoy horriblemente evidente a contraluz de los refugiados políticos y los cientos de muertos del Mediterráneo. Ahora bien, estos autores no sólo han proseguido fecundamente las incursiones habermasianas en el terreno de la teoría política, sino que también han formulado importantes críticas a los supuestos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa. Si es que hemos de respetar el auténtico núcleo de la Teoría Crítica, es decir, de una teoría que por saberse inserta en su contexto de partida no puede dejar de volverse autocrítica con el devenir de los acontecimientos, nuestro trabajo tiene que concluir con una exploración detallada de estas *críticas inmanentes*.

**CAPÍTULO VI: PENSAR CON HABERMAS MÁS ALLÁ DE HABERMAS.
NUEVOS PLANTEAMIENTOS EN TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y FILOSOFÍA
MORAL**

INTRODUCCIÓN

Si echamos la vista atrás, resultará de lo más interesante observar cómo los diversos autores de la tradición de la Teoría Crítica han operado de forma metodológicamente idéntica a la hora de construir su modelo teórico. A través de una suerte de apropiación crítica de los autores anteriores, todos ellos trataron de solventar los problemas aparecidos en las fases previas de la Teoría Crítica recurriendo para ello a alguna idea central que, de haber sido empleada correctamente, habría evitado la aparición de esos problemas. Si Marx arrancaba su teoría materialista de la sociedad sobre la base de una crítica a la filosofía del derecho de Hegel, que habiendo localizado en la *bürgerliche Gesellschaft* una realización de la libertad social terminaba por dejar intactas las contradicciones materiales en ella contenidas, la Teoría Crítica de Max Horkheimer comenzaba poniendo a prueba la validez del marco marxista para dar cuenta de la nueva situación. Aunque durante los años treinta la permanencia de Horkheimer y Marcuse –y, hasta cierto punto, también de Adorno– en el marco de la filosofía marxista de la historia era todavía muy clara, los nuevos fenómenos sociales habían obligado a la Teoría Crítica a emprender el estudio de la crítica de las ideologías desde unos parámetros que desde luego ya poco tenían que ver con la crítica del derecho burgués. La quiebra con respecto a Marx se volvió sin embargo totalmente evidente sólo después de 1940, cuando Horkheimer y Adorno subvirtieron la dialéctica marxista haciendo de la progresiva apropiación técnica de la naturaleza el origen mismo de la dominación social.

Como sabemos, Jürgen Habermas partió justamente del momento en que había quedado enquistada la Teoría Crítica de la primera generación, es decir, de las aporías de *Dialéctica de la Ilustración*, para desde la crítica a esas aporías formular un nuevo modelo de teoría de la sociedad fundamentado normativamente en términos comunicativos. Este proyecto quedaba concluido en la obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, si bien su encarnación particular en forma de filosofía moral y filosofía política aparecería en las dos décadas siguientes en los conocidos modelos de una ética discursiva y una política deliberativa. Comprender cómo se había llegado hasta estos modelos partiendo de todas las *negaciones de la negación* arriba mencionadas ha sido el objetivo de nuestro trabajo durante los capítulos segundo, tercero, cuarto y quinto.

Ahora bien, justamente esta misma metodología, que naturalmente hace honor al gesto hegeliano de la *negación determinada*, es la que siguen también algunos de los revitalizadores actuales de la Teoría Crítica y la ética discursiva. También ellos, como la primera Escuela de Frankfurt respecto a Marx y éste respecto a Hegel, parten del modelo anterior, en este caso la teoría del discurso, para desde las insuficiencias allí detectadas poner las primeras piedras de un nuevo modelo teórico. Hemos decidido incluir en este punto dos propuestas específicas que pueden arrojar una renovada luz sobre la cuestión particular que nos ocupa, es decir, la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica, en dos ámbitos teóricos diferentes: la teoría de la sociedad y la ética filosófica. Con respecto a lo primero, analizaremos la renovación de los fundamentos normativos de la Teoría Crítica emprendida por Axel Honneth en términos

de una teoría de la lucha por el reconocimiento. Con respecto a lo segundo, abordaremos la revisión de la ética del discurso emprendida por Adela Cortina en términos de una ética de la razón cordial. Si lo entendemos correctamente, tanto la teoría de la acción comunicativa como la ética discursiva albergan una deficiencia estructural que sirve conjuntamente con la deficiencia del otro modelo como acicate para la construcción de las teorías de Honneth y Cortina, por mucho que el primero se oriente más bien hacia el ámbito de la filosofía social, y la segunda hacia el terreno de la ética filosófica. Denominaremos “problema de la hipóstasis de esferas sociales” a la deficiencia contenida en la teoría de la acción comunicativa, y “déficit motivacional” al problema de la ética discursiva.

La primera de estas deficiencias refiere a la dicotomización habermasiana de la sociedad. Con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, que la teoría de la acción comunicativa parece presentar como esferas sociales efectivamente reales en las que sólo operaría una determinada forma de racionalidad, Habermas incurre en dos ficciones complementarias⁹⁹². En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones es imposible por principio. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera, incólume, ajena a toda forma de manipulación y estrategia. Quisiéramos defender que la primera de estas ficciones es corregida con la reivindicación de las éticas aplicadas en el pensamiento de Cortina, así como con el intento actual de Honneth por reconstruir una encarnación de la libertad social *también* en el marco del mercado. Por su parte, la segunda ficción es resuelta mediante la teoría de la lucha por el reconocimiento, que hace reposar la Teoría Crítica en conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida.

La segunda deficiencia refiere a las dificultades con que se encuentra la ética discursiva a la hora de localizar las “fuentes motivacionales” para la actitud crítica y el seguimiento de normas morales fundamentadas. Tanto el modelo de Honneth como el de Cortina contribuyen a clausurar este idiosincrásico hueco de la ética discursiva, por mucho que en Cortina ello se haga mediante una complementación del procedimentalismo con elementos provenientes de la teoría de los valores, la teoría del sentimiento y la doctrina de la virtud, y en Honneth mediante una exposición de aquellas formas de menosprecio que actúan como eslabón intermedio desde el sufrimiento hasta la acción de resistencia.

Como veremos a continuación, ambas reactualizaciones de la Teoría Crítica y la ética discursiva consiguen solventar un antiguo problema que, desde el fecundo humus habermasiano, resultaba difícilmente resoluble. La pregunta realmente decisiva para nosotros, la pregunta sobre si semejantes reformulaciones persiguen o no sustituir la fundamentación normativa de la Teoría Crítica ofrecida en la teoría de la acción comunicativa, es algo que sólo podremos decidir tras una reconstrucción sistemática de ambos modelos *a partir* de las deficiencias habermasianas.

⁹⁹² Para esta crítica véase Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 437-443.

6.1. LA TEORÍA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE AXEL HONNETH

Tal y como hemos tratado de mostrar en la introducción a este capítulo, el modelo de teoría de la sociedad de Axel Honneth, comúnmente considerado como el gran representante de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt después de Habermas y desde 2001 director del *Institut für Sozialforschung*, arranca con una crítica a los modelos de Teoría Crítica que le precedieron. Al margen del temprano libro publicado junto con Hans Joas en 1980 bajo el título de *Acción social y naturaleza humana*⁹⁹³, la primera gran obra del autor donde se puede apreciar este gesto de forma cristalina es el libro de 1986 *Crítica del poder*. Este trabajo ejemplifica a la perfección esa metodología típicamente frankfurtiana a que hacíamos referencia más arriba, pues efectivamente en él el autor se esfuerza por localizar el hueco exacto que las anteriores teorías críticas de la sociedad no lograron cubrir satisfactoriamente –lo que él llama «el ámbito específico de lo social»–, a fin de procurarse un espacio propio para hacer avanzar a la Teoría Crítica. Aunque en esta temprana obra Honneth no incorpora más que un par de propuestas que acaso empiezan ya a hacer intuir el gran concepto que articulará todo su pensamiento posterior –el concepto de “reconocimiento”–, su estudio constituye un momento ineludible para comprender el sentido de su Teoría Crítica.

Dedicaremos por tanto la primera sección de este subcapítulo a reconstruir este contexto, recurriendo no sólo a esta obra, sino también a algunos otros artículos publicados también durante los años ochenta. Sólo tras esta reconstrucción podremos dedicarnos, en segundo lugar, a exponer la primera gran obra sistemática del autor, publicada en 1992 bajo el título de *La lucha por el reconocimiento*. Es aquí donde Honneth desarrolla por primera vez en forma sistemática el modelo de teoría de la sociedad que habrá de constituir el marco de todo su pensamiento. Además de exponer con cierto detalle este marco, que podemos entender como una suerte de relectura postmetafísica de la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento, en esta segunda sección trataremos de estudiar los diversos ámbitos fenoménicos en que Honneth pudo rentabilizar su modelo durante los años noventa y dos mil. En tercer lugar, analizaremos la obra que para muchos constituye una suerte de fin de ciclo del proyecto comenzado a finales de los años ochenta, es decir, *El derecho de la libertad* [2011], en donde la teoría del reconocimiento da paso a una reconstrucción normativa de las formas institucionalizadas de libertad social. Dado que la pretensión de este capítulo no es en modo alguno ofrecer una explicación exhaustiva de la totalidad del pensamiento de Honneth, sino más bien comprender en qué sentido este pensamiento puede significar una renovación de la fundamentación normativa de la Teoría Crítica que Habermas había ofrecido en su teoría de la acción comunicativa, terminaremos la exposición, en cuarto lugar, con un breve estudio crítico sobre este particular⁹⁹⁴.

⁹⁹³ Honneth, A. y Joas, H. *Soziale Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft*. Frankfurt a. M., Campus, 1980.

⁹⁹⁴ Para la relación entre los pensamientos de Honneth y Habermas véase Fascioli, A. *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la teoría crítica* (Tesis Doctoral). Valencia, Universidad de Valencia, 2013.

6.1.1. En busca del ámbito propio: críticas de Honneth a la Teoría Crítica anterior

En su obra *Crítica del poder*, cuyos primeros capítulos fueron presentados como disertación doctoral en el año 1983, Honneth realiza un soberbio repaso por los que a su juicio constituyen los cuatro modelos más importantes de Teoría Crítica en el siglo XX: la Teoría Crítica original de Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración* y su culminación en forma de teoría de la dominación de Adorno, la teoría del poder de Foucault y la teoría de la comunicación de Habermas. A través de una incisiva lectura crítica de todos estos modelos, Honneth trata de descubrir un hueco aún no explorado suficientemente por la Teoría Crítica, y que más tarde él mismo intentará llenar con una teoría sobre la gramática moral de los conflictos sociales. La relación más inmediata entre los modelos de Teoría Crítica en aquel momento contemporáneos suyos, es decir, los de Habermas y Foucault, y los modelos de la Teoría Crítica original, puede resumirse como sigue: Habermas y Foucault constituyen «dos intentos en competencia que tienen como meta interpretar bajo nuevas coordenadas los procesos que, derivados de la *Dialéctica de la Ilustración*, fueron investigados por Horkheimer y Adorno»⁹⁹⁵.

Honneth se esfuerza por mostrar en primer lugar lo que él denomina el “déficit sociológico” de la primera Teoría Crítica de Horkheimer. Tras reconstruir las tesis fundamentales del artículo programático de 1937, Honneth destaca la existencia de una aporía en la explicación horkheimeriana del *impulso crítico* de una teoría que, para ser consecuente con su propio diagnóstico, había de surgir del mismo contexto del que surge también la teoría tradicional. Si recordamos lo visto en el capítulo segundo, para tratar de escapar a este problema Horkheimer había descartado que la Teoría Crítica fuera un mero componente inmanente al proceso evolutivo de la sociedad guiado por el trabajo, reivindicando para ella el estatuto de «expresión teórica de una actitud precientífica» que ya no tenía por objeto la apropiación técnica de la naturaleza, sino la transformación práctica de «la sociedad misma». Pero a juicio de Honneth esta nueva dimensión ya no puede tener lugar en el marco conceptual de una filosofía de la historia que, como la marxista, reduce la marcha socio-evolutiva a los procesos de apropiación técnica de la naturaleza. Como puede verse, en este punto Honneth está poniendo sobre la mesa exactamente la misma crítica que Habermas había formulado contra Marx, es decir, la crítica contra la contradicción existente entre la reivindicación de la crítica en términos de “lucha” y “transformación social” de tipo práctico, y la autocomprensión del proceso evolutivo en términos de acción instrumental: «en las condiciones constitutivas de la Teoría Crítica, Horkheimer hace uso de un concepto de praxis social más amplio que el que le permitiría su propia concepción filosófica de la historia»⁹⁹⁶.

Tanto Marx como el primer Horkheimer tienen que atribuir la praxis crítica de la lucha a un determinado grupo social, a saber, a aquel que ha sido excluido de los beneficios de un producto social que, sin embargo, es el resultado de la actividad laboral de la especie en su conjunto. Esta restricción pone ya de manifiesto que la lucha social está inserta en un contexto que poco tiene que ver con la apropiación instrumental del

⁹⁹⁵ Honneth, A. *Crítica del poder*. Op. Cit., 22.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, 42.

medio natural, a saber, el contexto de un conjunto de «interpretaciones particulares de la realidad, que luchan entre sí por el sentido de la justicia de las relaciones sociales de producción». En esta última formulación podemos empezar a atisbar cuál es el ámbito social olvidado por el “déficit sociológico” de la primera Teoría Crítica. No es otro que el espacio, ya reivindicado por Habermas, de la vida social cotidiana en que se dan interpretaciones conflictivas «motivadas por el interés en la superación de las situaciones sufridas de injusticia». La excesiva atención que Horkheimer puso en el ámbito del trabajo hizo que los estudios de crítica de la economía política terminaran por descartar una aproximación específicamente sociológica a la lucha social.

Por otro lado, sabemos también que el programa originario de la Teoría Crítica tenía que explicar por qué las contradicciones del sistema capitalista podían ser mantenidas en estado de latencia durante su fase monopólica-totalitaria. El *Institut* había abordado esta problemática complementando los estudios de economía política con estudios psicoanalíticos destinados a descubrir las nuevas formas de control pulsional e ideología. En este contexto, el concepto de “cultura”, que Horkheimer podría haber comprendido, como hizo luego Habermas, al modo de una esfera de acción social en la que los grupos en oposición crean valores comunes e interpretan sus propias necesidades, quedaba reducido a un mero conjunto de «dispositivos que sirven como mediación entre las exigencias de comportamiento de la producción social y los sujetos a través de procesos institucionalizados orientados a la educación y la formación»⁹⁹⁷.

Si consideramos conjuntamente las dos críticas arriba formuladas, no es difícil ver que la protesta de Honneth va dirigida al intento horkheimeriano, específicamente marxista, de «derivar toda posible acción humana del trabajo». Justamente en este momento aparece por vez primera la reivindicación de un modelo propio de teoría de la sociedad. Honneth propone leer la lucha social, la actitud crítica, como la contrapartida conflictiva de la acción cultural entendida en sentido amplio:

La actitud crítica es aquí el proceso cooperativo dirigido al examen y problematización de presuntas evidencias reproducidas habitualmente dentro de un grupo; este proceso es impulsado por experiencias, aún no puestas de manifiesto hermenéuticamente, que arrojan nueva luz sobre cierta cantidad de cargas y renuncias libidinales que hasta este momento no habían sido objeto de desvelamiento. [...] De ahí que la actitud crítica no sea sino la continuación reflexiva de una situación de comunicación cotidiana sacudida en su autocomprensión⁹⁹⁸.

Con esta interpretación de la crítica, evidentemente formulada en un lenguaje todavía muy cercano a Habermas, Honneth defiende un concepto amplio de cultura. Semejante concepto no podía captarlo todavía Horkheimer, cuya aproximación a Marx no era en realidad lo suficientemente inortodoxa. Tampoco Adorno, que procedería a una segunda reducción del concepto al limitarlo, por medio de la sociología materialista de la música, al terreno de lo estético, podía apresar estas nuevas connotaciones.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, 61.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, 64.

Con sus estudios sobre la desaparición de la personalidad y la objetivación de la naturaleza en materia de dominio, Adorno y Horkheimer habían transitado en los años cuarenta hacia la autocrítica de la razón. Como sabemos, los autores diagnosticaban un proceso de autonegación de la humanidad que era consecuencia necesaria de la dominación social de la naturaleza. Dado que esta autonegación humana no era idéntica en todos los sujetos de la sociedad de clases, Adorno y Horkheimer tuvieron que incluir además una teoría de la dominación social, que como vimos se basaba en la poco convincente explicación de la división social del trabajo en términos de “apropiamiento originario” de privilegios. Honneth se esfuerza por mostrar los problemas de este segundo modelo para dar cuenta de la dominación específicamente social: «Adorno y Horkheimer se centran con tanta obstinación en el proceso del control instrumental de la naturaleza que también pretenden concebir el funcionamiento de la dominación dentro de la sociedad de acuerdo con este modelo»⁹⁹⁹. El sujeto social privilegiado aparece como sujeto de acción instrumental que subsume a la clase oprimida bajo la perspectiva del control técnico. Y en esta explicación, que reduce las formas de dominio o bien a la fuerza física directa o bien a la ideología indirecta, Honneth cree encontrar otro ejemplo del “déficit sociológico” de la Teoría Crítica:

Toda forma de dominio social que no se retrotraiga al modelo de sometimiento activo de los miembros de la sociedad bajo un propósito general del control, sino que se conciba, antes bien, como el resultado de un acuerdo entre los miembros de la sociedad, queda excluida, sin embargo, de este marco teórico. En este otro caso no es la obediencia producida directa o indirectamente, sino el horizonte de las orientaciones normativas de los grupos sometidos el que asienta las bases que sostienen la dominación social por grupos privilegiados¹⁰⁰⁰.

Con este nuevo enfoque Adorno y Horkheimer habrían podido explicar las formas de dominio social recurriendo al modelo, más tarde utilizado por Habermas, de un bloqueo de los procesos comunicativos destinados a la formación de consensos. Dado que *Dialéctica de la Ilustración* postulaba la existencia de una dominación sistémica total, la figura de una resistencia de los grupos oprimidos en forma de lucha social por el reconocimiento resultaba sencillamente imposible. Con el viraje de la Teoría Crítica se mantiene esa dicotomía de ámbitos de acción social –dominación de la naturaleza y control ideológico de las pulsiones– ciega a esa otra esfera específicamente social reivindicada por Honneth, por mucho que en esta segunda versión la filosofía materialista de la historia marche directamente en el sentido opuesto al que todavía marchaba la versión del primer Horkheimer¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, 99.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, 101.

¹⁰⁰¹ Honneth parece conceder una valoración más amable al significado de *Dialéctica de la Ilustración* en un artículo algo posterior titulado “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante”. El autor se esfuerza por reivindicar el valor de la “crítica trascendente” contenida en *Dialéctica de la Ilustración* frente a los ataques de algunos defensores de la crítica immanente como Richard Rorty o Michael Walzer. A su modo de ver, *Dialéctica de la Ilustración* sigue siendo útil cuando el objeto de la crítica social no es la contravención de un estándar de justicia, sino la existencia de una patología social que se encuentra por debajo del umbral de los propios criterios de justicia. Conceptos metafóricos como “industria cultural” o “historia natural” tendrían en este sentido la misión de desplazar los significados habituales, haciendo

Honneth extrapola también esta crítica a la que constituye, a su juicio, la versión extremada de este segundo modelo de Teoría Crítica, a saber, la teoría social del último Adorno. Con Adorno las tesis sobre la dominación de la naturaleza como origen prehistórico de la represión civilizatoria culminada en el nacionalsocialismo continuaron incluso después de la derrota del fascismo. El foco de atención se desplazaba ahora, como sabemos, desde la coacción estatal directa a las estrategias institucionales de coacción indirecta en forma de industria cultural, y los impulsos emancipatorios no podían encontrar otro lugar de residencia que esa aproximación mimética a la naturaleza que Adorno había localizado en la obra de arte de vanguardia. En este modelo extremado de la autocrítica de la razón, la Teoría Crítica ya no pudo dejar espacio alguno al proyecto de una investigación científico-social de tipo empírico que reconociera las particularidades del nuevo modo de organización capitalista.

Con la explicación de los procesos de integración social en términos de manipulación centralizada y canalizada por los *mass media*, la teoría de la industria cultural separaba tan dicotómicamente las esferas del modo productivo y de los sujetos individuales, que terminaba por perderse esa «esfera independiente de acción cultural en la que los miembros de un grupo social tienen la posibilidad de que sus expectativas cotidianas y sus intereses recíprocos puedan llegar a ser objeto de acuerdo dentro de una visión común»¹⁰⁰². Honneth se esfuerza por equiparar esta teoría de la dominación total con el modelo de teoría del poder del Foucault posterior a *Arqueología del saber*, es decir, el de las investigaciones históricas de *El nacimiento de la prisión* e *Historia de la sexualidad*. En un artículo publicado en la obra de 1990 *El mundo desgarrado de lo social* bajo el título de “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad”, Honneth muestra cómo esta teoría del poder comparte con la teoría social de Adorno a partir de *Dialéctica de la Ilustración* esa crítica de la racionalidad instrumental como racionalidad que atenta contra el propio cuerpo humano. En ambos casos la crítica se guía por «la atención compasiva a los sufrimientos del cuerpo humano»¹⁰⁰³, y en ambos casos la Ilustración es entendida como un proceso de acumulación de saber que asegura la dominación técnica sobre el hombre. Aunque Adorno recurre para sus análisis a las categorías psicoanalíticas de la manipulación psíquica ejercida por los *mass media*, mientras que Foucault analiza los procedimientos de disciplinamiento corporal realizados por instituciones escolares y penitenciarias, en ambos casos, ésta es la tesis de Honneth, aparece la imagen poco convincente de una sociedad totalmente integrada en forma totalitaria. No obstante, y tal y como vimos en el capítulo tercero, Honneth reivindica en este punto, igual que Habermas, la grandeza de Adorno frente a los posicionamientos de tipo posmoderno. Esta grandeza reside en la resistencia a abandonar todo fundamento normativo para la crítica, por mucho que en Adorno ese criterio resultara extraordinariamente problemático: «mientras que Adorno critica la era

emerger ante la conciencia hechos no percibidos hasta el momento. Véase Honneth, A. “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Op. Cit., 147-163 [publicación original: “Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik”. Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Op. Cit., 70-87].

¹⁰⁰² Honneth, A. *Crítica del poder*. Op. Cit., 137.

¹⁰⁰³ Honneth, A. “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la Modernidad”. Op. Cit., 136.

moderna bajo el criterio de una posible reconciliación del sujeto con las partes de pulsión e imaginación separadas por la civilización, Foucault ataca de la era moderna la idea de una subjetividad humana en general». Bajo su filosofía de la historia, aunque devenida negativa, Adorno presupone cierta «formación acertada del yo» como criterio normativo, a saber, ese yo libre de coacciones que «deja que las impresiones sensibles externas y su dispositivo de sensaciones se comuniquen con libertad»¹⁰⁰⁴.

Sea como fuere, frente a ambos modelos de una dominación sistémica total Honneth reivindica, moviéndose en el contexto de fundamentación normativa abierto por Habermas, la necesidad de un «análisis de las reglas de entendimiento» que subyacen a la esfera normativa, es decir, un análisis de las relaciones internas de la acción social a través de las cuales los individuos mismos pueden aceptar consensualmente formas de dominación social, pero en las que pueden también rechazar esas formas bajo el modelo de la lucha social de resistencia. Sólo desde este paradigma podría contrarrestarse la apresurada tesis adorniana del “fin de la mediación” y el “ocaso del Yo”. Honneth finaliza sus análisis de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en *Crítica del poder* con un párrafo extraordinariamente significativo para nuestros propósitos:

Podría ser que, como en una imagen distorsionada, en esta despedida de la sociología se reflejara precisamente el error del análisis marxista de la sociedad de este siglo: haber elegido y desarrollado unas categorías, basculando entre la hipóstasis de un sistema de reproducción económica y otra esfera, complementaria a la primera, de la socialización individual, hasta tal punto de ser ya incapaz de reconocer el estrato fundamental de la acción social, es decir, la genuina dimensión de lo social¹⁰⁰⁵.

Aunque con estas protestas Honneth parece situarse en el mismo marco categorial que Habermas, los últimos capítulos de *Crítica del poder* reconstruyen la teoría de la sociedad habermasiana desde un espíritu crítico en el que se deja ver ya claramente el espacio *específico* en que se moverá todo su modelo posterior. Honneth muestra cómo la temprana crítica habermasiana al positivismo sólo pudo dar lugar a una teoría de la sociedad cuando Habermas consiguió conectar las diversas formas de acción social, ligadas a las diversas formas de saber y a los diversos intereses cognoscitivos, con lo que él llama «elementos constituyentes universales de las sociedades». En los artículos de *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas había operado este tránsito vinculando las dimensiones de la acción instrumental y la acción comunicativa con el sistema económico-administrativo y el marco institucional, respectivamente. Con estos conceptos, Habermas pudo ofrecer una teoría de la sociedad en la que la autoconstitución de la especie no dependía tan sólo de los procesos de reproducción material, sino también de un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas. Es justamente este gesto, que se aleja de la tradición marxista para recuperar la dimensión de la integración normativa, el que permite a Habermas disolver los antiguos problemas a que se vieron conducidos Horkheimer y Adorno –y también, por cierto,

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, 145.

¹⁰⁰⁵ Honneth, A. *Crítica del poder. Op. Cit.*, 158.

Foucault–, pues efectivamente sólo desde el marco de este «consentimiento regulado normativamente» pueden comprenderse el poder y la dominación como fenómenos específicamente sociales. Habermas consigue, a diferencia de sus predecesores en la Escuela de Frankfurt, hacerse cargo del ámbito específico de la teoría de la sociedad.

Como también vimos, durante los años sesenta y setenta Habermas había ofrecido dos versiones diferentes de la teoría de la evolución social: una solamente esbozada, y pronto abandonada, en términos de relectura marxista de la dialéctica hegeliana de la eticidad –*Conocimiento e interés*– y otra, finalmente triunfante en la teoría posterior, basada en una separación dicotómica de la sociedad en términos de teoría de sistemas –“Ciencia y técnica como ideología”, “Discusión con Niklas Luhmann”, *La reconstrucción del materialismo histórico* y, por fin, *Teoría de la acción comunicativa*–. En lo que sigue vamos a tratar de mostrar cómo a juicio de Honneth sólo la primera de estas versiones, pero no la segunda, habría permitido a Habermas una aproximación adecuada al fenómeno específico de la lucha social.

Honneth explica cómo la traducción directa que opera Habermas desde las categorías de la teoría de la acción hasta el marco de la teoría de la sociedad erige un concepto ficticio de realidad social, a saber, aquel en el que la sociedad aparece como efectivamente dividida en un dominio gobernado por la acción comunicativa y otro dominio gobernado por la acción racional con arreglo a fines. Con semejante división categorial, que quedará sistematizada en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas parece comprender el surgimiento del capitalismo como una suerte de «irrupción de principios instrumentales» en un mundo de la vida que hasta ese momento habría quedado sólo comunicativamente integrado. Tal y como argumenta Honneth, semejante comprensión no podía sino convertir en secundarios los procesos de dominación de los grupos socialmente privilegiados, pues el conflicto se pensaba en términos de una presión de los subsistemas racionales con arreglo a fines sobre el marco institucional o mundo de la vida. La evidente existencia de conflictos intrasociales –lucha de clases, pretensiones de reconocimiento de grupos oprimidos, etc– quedaba olvidada en una comprensión del conflicto en términos de oposición sistema-marco institucional.

Al cosificar la diferencia existente entre las dos esferas de acción social y al depender inconscientemente, en el ámbito del diagnóstico de la época, de la tesis tecnocrática, [Habermas] se ve impedido a introducir en un nivel conceptual básico una concepción distinta orientada a la interdependencia de las dos formas de acción; a esta concepción alternativa habría podido acceder, en cambio, si hubiera seguido, de forma más consecuente, una de las posibilidades interpretativas que él mismo había barajado, y hubiera entendido la interacción social también como una *lucha* de grupos sociales por la *forma de organización* de la acción racional conforme a fines¹⁰⁰⁶.

Naturalmente, esa concepción alternativa no es otra que la dibujada por el propio Habermas en *Conocimiento e interés*. En la relectura de la dialéctica hegeliana de la eticidad en términos marxistas Habermas parece intentar reconstruir la lógica del desarrollo histórico de la especie «desde el punto de vista de la dinámica moral que

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, 388.

subyace a la lucha de clases sociales», es decir, justo desde el punto de vista que Honneth reivindicará más tarde en *La lucha por el reconocimiento*. Bajo las condiciones estructurales del capitalismo, la interacción social, que en un marco exento de contradicciones materiales habría de realizarse como entendimiento comunicativo, toma la consecuente forma de una “lucha social”. Esta lucha puede ser apresada en los términos de una «forma distorsionada de entendimiento intersubjetivo», lo cual hace depender el proceso de autoconstitución de la especie no ya de un doble proceso de racionalización que opera por vías independientes, sino de una racionalización comunicativa del marco institucional como movimiento de lucha de clases. Lo que en *La reconstrucción del materialismo histórico* aparecería como proceso de aprendizaje doble atribuido directamente a dos sistemas sociales que operan de forma independiente –lo cual, por cierto, tenía que dar por supuesta la existencia de un sujeto unificado de la especie–, es captado aquí como un combate entre grupos sociales concretos que luchan por la legitimidad de las normas: «de ahí que en este contexto no sea ya el saber universal de las condiciones de una comunicación libre de dominio, sino el conocimiento concreto del dominio padecido y la injusticia experimentada los factores que ahora van a servir para despertar la comprensión de las limitaciones de una determinada interacción social»¹⁰⁰⁷. Como Adorno, Habermas termina por no otorgar la importancia debida a los grupos sociales, por mucho que aquél contrapusiera el sistema institucional de dominio a un individuo totalmente alienado, y éste operara sobre la base de una oposición entre subsistemas sociales e individuos libres de toda coacción.

En la lectura que hace Honneth de esta segunda versión, la lucha social concluye tan pronto como la clase dominante reconoce en la clase dominada al “interlocutor dialógico”, de suerte que se procede a una nueva institucionalización de la sociedad en la que se reconocen las pretensiones de validez –referidas *también* a la forma de organización económica– de la clase oprimida. Ahora bien, en este modelo los antiguos actores individuales de la acción comunicativa tienen que ser pensados necesariamente como dos sujetos colectivos enfrentados entre sí, y es justamente esta hipóstasis, que conduce a Habermas de nuevo a los errores de la filosofía marxista de la historia, la que Honneth encuentra conflictiva. En la crítica a esta indeseable consecuencia del segundo modelo de teoría de la sociedad Honneth introduce por vez primera la decisiva noción de “lucha por el reconocimiento”: «si Habermas en realidad hubiera abandonado este marco filosófico-histórico, la cuestión de la “lucha por el reconocimiento” no habría aparecido ya como un hecho reflexivo entre dos clases representadas como sujetos, sino como un conflicto entre actores colectivos por la forma de organización social»¹⁰⁰⁸. Como puede apreciarse, el objetivo de Honneth es recuperar el modelo teórico-social de la lucha social como forma deformada de entendimiento, pero abandonando el marco de referencia histórico-filosófico. Esto significa que la identidad de los grupos enfrentados entre sí ya no se entiende sobre la base exclusiva de un reparto desigual del producto social, sino como el fruto de una relación de socialización que acontece siempre por las frágiles vías de una necesidad continuada de reconocimiento recíproco.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, 398.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, 404.

Pero, como sabemos, este segundo modelo fue muy pronto abandonado por Habermas en favor del primer modelo, y es por esto que Honneth dedica la última parte de su trabajo a detectar los errores en que incurrió la versión definitiva del primer modelo, es decir, *Teoría de la acción comunicativa*. Junto a la diferenciación, en este momento ya muy definida, entre “sistema” y “mundo de la vida”, Habermas introducía entonces el doble proceso de racionalización en términos de reproducción simbólica y reproducción material. Como ya hemos mostrado en otros puntos, esta dicotomía terminaba por crear la falsa imagen de una sociedad dividida en dos ámbitos específicos, gobernados por una forma concreta de racionalidad. Honneth se esfuerza por mostrar cómo la interrelación entre ambos ámbitos es mucho más compleja de lo que Habermas supone. En primer lugar, no es en modo alguno evidente que la reproducción simbólica del mundo de la vida pueda comprenderse, a diferencia de la reproducción material, como el «resultado intencionado de un trabajo común colectivo». En segundo lugar, Habermas tiene que dar por supuestas dos hipótesis que difícilmente pueden compaginarse con la propia realidad social que trata de explicar, a saber, la existencia de «organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa» y la existencia de «esferas de comunicación vaciadas de poder». Si con la primera de estas ficciones Habermas se ve obligado a comprender las esferas de la economía y el Estado como meras «materializaciones de reglas de acción conforme a fines» que en todo caso se dan de forma independiente a los procesos de entendimiento, con lo cual termina por abandonar esa expectativa típicamente marxista de una organización comunicativa del sistema productivo y de una crítica racional del sistema estatal; con la segunda parece dar por supuesto que en el mundo de la vida los sujetos operan siempre aislados de las prácticas de poder, manipulación y estrategia.

La crítica de Honneth en este punto resulta sumamente instructiva, pues hace ver en qué sentido la teoría de la acción comunicativa termina por caer en las mismas hipóstasis en que había caído la teoría social de Adorno, de la que sin embargo pretendía ser una superación: «al final parece como si Habermas, a través de los estadios de desarrollo de su teoría social, llegase con su trabajo a un diagnóstico histórico que, como el análisis de la actualidad de Adorno y Foucault, se centra en las consecuencias sociales de un complejo de poder autonomizado en términos sistémicos»¹⁰⁰⁹. Naturalmente que Habermas, al contrario que Adorno, no presupone sin más la existencia de una coacción sistémica total sobre los individuos, sino que trata de leer los procesos de reproducción de las sociedades desde el punto de vista más amplio de la racionalidad comunicativa. Pese al error de hipostasiar dos ámbitos sociales en que se da en forma exclusiva una forma de racionalidad, fue Habermas, y no Adorno, quien pudo analizar la dialéctica de la Ilustración desde un criterio normativo *estrictamente racional*, precisamente desde la forma más amplia de racionalidad comunicativa. Su dicotómica división de la sociedad lo condujo sin embargo a entender los procesos patológicos de socialización sólo desde el punto de vista de una intromisión de imperativos sistémicos en un mundo de la vida falsamente presupuesto como exento de coacciones.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, 442.

Con estas conclusiones hemos dado con el marco exacto en que Honneth quiere mover su versión de la Teoría Crítica. En un temprano artículo publicado bajo el nombre de “Conciencia moral y dominio social de clases” [1981], incluido por lo demás en la colección de ensayos de 1990 *El mundo desgarrado de lo social*, Honneth anticipaba ya algunas de estas críticas a Habermas bajo la forma de una sorprendente reivindicación del marco de la lucha de clases opuesto a la teoría habermasiana del capitalismo tardío, marco que como hemos visto pronto será sustituido por el modelo, mucho más general, de una lucha por el reconocimiento de grupos concretos no necesariamente limitados al concepto de “clase social”¹⁰¹⁰. Si en la Teoría Crítica de Habermas la crítica práctico-moral ya no se apoya en las «experiencias de privación social y dependencia económica ligadas al estatus de clase», sino más bien en la reclamación de mayores espacios de entendimiento comunicativo para disolver normas no fundamentadas suficientemente, entonces el interés práctico por una forma superior de justicia social sólo se deposita en aquellos grupos “socialmente privilegiados” que, encarnando ellos mismos el nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral, participan en los discursos normativos de forma competente. Honneth intenta demostrar que con esta tesis la teoría de la sociedad habermasiana «tiene que ignorar todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico»¹⁰¹¹. Frente al modelo de Habermas, Honneth entiende que una teoría normativa de la sociedad debe considerar las condiciones de expresión moral específicas de clase, pues en los grupos socialmente oprimidos no se da un sistema axiológico normativamente justificado y elaborado de forma consecuente, sino más bien un conjunto sumamente fragmentario de «sensaciones morales de injusticia».

En la lectura de Honneth, estas articulaciones fragmentarias de la justicia por vía reactiva, es decir, a través de la *vivencia biográfica* de injusticias concretas, son por lo demás manipuladas y coaccionadas mediante las técnicas de control social de los grupos socialmente dominantes. A juicio de Honneth este control se realiza mediante la limitación de las posibilidades de expresión simbólica del grupo dominado –el llamado “robo de la lengua”, que impide una articulación de las injusticias padecidas–, y de las condiciones para una posible articulación de experiencias de opresión específicas de clase, es decir, «individualizando la conciencia de injusticia específica de clase». Frente a lo que Honneth considera una «despedida inflacionaria del proletariado», que se basa en la llamada “tesis de la lucha paralizada de clases” con la que autores como Offe o Habermas consideraron que el intervencionismo estatal disolvía los antiguos conflictos económicos mediante compensaciones materiales conforme al sistema, Honneth cree necesario recurrir todavía a las categorías de la lucha de clases. Naturalmente, él no se queda en el marco, típicamente marxista, de una teoría de clases cortada a la medida de la desigual distribución de los bienes materiales, sino que anticipa ya su modelo de la lucha por el reconocimiento apelando a una «distribución clasista de oportunidades de formación cultural, reconocimiento social y trabajo que garantice la identidad».

¹⁰¹⁰ En una entrevista celebrada en noviembre de 2017 en la Columbia University, el profesor Honneth me aclaró que el marco de la lucha de clases no ha sido nunca definitivamente abandonado en su modelo.

¹⁰¹¹ Honneth, A. “Conciencia moral y dominio social de clases”. *Op. Cit.*, 57.

Honneth delimita por tanto también en este artículo un marco específico de conflictos que poco tiene que ver con la habermasiana tesis de la colonización sistémica, por mucho que aquí los conflictos normativos queden todavía fundamentados en el marco específico de la teoría de clases. Como en el modelo sistematizado en *La lucha por el reconocimiento*, el paso previo de esta lucha no es tanto la consecución del nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral colectiva, sino los *sentimientos* de injusticia *experimentados biográficamente* por los propios afectados. Esta dialéctica de la violación de la identidad y la exigencia de reparación apela naturalmente, aunque todavía de una forma sumamente aproximativa, a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Si no nos equivocamos, el primer lugar en que Honneth recurre de forma explícita y elaborada a los materiales del Hegel de Jena para fundamentar su nueva versión de la Teoría Crítica es el artículo de 1989 “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”.

Honneth reivindica la importancia del periodo de Jena a través de una interpretación de las ideas allí contenidas en términos de una teoría de la moralidad «en la cual la lucha por el reconocimiento es representada como un medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu», es decir, en la cual las luchas sociales por el reconocimiento, basadas en una suerte de tensión moral inherente a los procesos de socialización, constituyen el motor evolutivo de la sociedad¹⁰¹². En su *System der Sittlichkeit* Hegel se había apropiado del concepto fichteano de “reconocimiento” como el medio conceptual más adecuado para explicar las relaciones morales intersubjetivas. En semejante apropiación, Hegel esbozaba una dinámica interna de desarrollo evolutivo sobre la base de progresivas exigencias de reconocimiento cada vez más elevadas en términos morales, que se llevaban a cabo en la muy convincente forma dialéctica de conflictos y conciliaciones posteriores: «lo que se presume que desde el principio subyace a la forma de vida humana como una tensión normativa en el sentido de una diferencia existente son las reclamaciones morales en que los sujetos demandan entre ellos el reconocimiento recíproco de su identidad»¹⁰¹³. Desde este marco Hegel pudo anticipar una teoría de diversos niveles de desarrollo en la estructura de reconocimiento, que arrancaba con la relación de reconocimiento afectivo propia de la familia, continuaba con la relación de reconocimiento cognitivo-formal del derecho privado, y concluía en la relación de solidaridad afectivo-racional propia de la comunidad moral.

Aunque a juicio de Honneth Hegel no prosiguió de manera suficiente este “fructífero razonamiento” de los diversos niveles, a su modo de ver aquí quedaba ya preparado el terreno para una interpretación totalmente consecuente de la lucha social en términos de lucha por el reconocimiento. Este terreno, tal es la tesis central, no fue nunca suficientemente aprovechado por la tradición que más podía aprovecharlo, es decir, por la Teoría Crítica de la sociedad. Honneth sugiere buscar este olvido

¹⁰¹² Honneth, A. “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral. Op. Cit.*, 199 [publicación original: “Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels”. En McCarthy, Th. *et. al.* (eds.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 549-573].

¹⁰¹³ *Ibidem*, 213.

sistemático de las aportaciones del Hegel de Jena en el inicio mismo de la Teoría Crítica, es decir, en la obra del joven Marx. El Marx de los *Manuscritos* sólo pudo tener acceso a la última de las obras del periodo de Jena, es decir, a la *Fenomenología del espíritu*. Dado que, tal y como muestra Honneth, en esta obra la importante dimensión de la lucha por el reconocimiento quedaba reducida –en el conocido pasaje de la dialéctica entre el amo y el esclavo– a la función de formación de la conciencia del sí mismo, el inicio de la Teoría Crítica estuvo marcado por un olvido de las aportaciones sobre la teoría del reconocimiento ofrecidas por Hegel en los años anteriores. Como vimos en el capítulo segundo, la teoría de la lucha de clases esbozada por Marx en sus *Manuscritos*, basada en la dialéctica entre amo y esclavo, arrancó con la problemática tendencia, nunca suficientemente corregida, a reducir los conflictos sociales a conflictos puramente materiales. Marx no contempló la posibilidad de que en esos conflictos «pudiera tratarse también de normas morales que regulan las relaciones de reconocimiento entre los integrantes de una sociedad»¹⁰¹⁴. Este fallo inicial de la teoría se ha reproducido, según Honneth, a lo largo de toda la historia de la Teoría Crítica.

Hoy en día, cuando en todas partes del mundo se perfilan las formas más diversas de conflictos sociales, en las que se trata expresamente del reconocimiento jurídico, social o cultural de reclamaciones de autonomía, la Teoría Crítica de la sociedad ya no puede darse el lujo de seguir con semejante ceguera categorial; es posible que la reflexión retrospectiva sobre la obra temprana de Hegel ayude a descubrir esa lógica moral en la que tal vez estas luchas estén unidas entre sí de manera subterránea¹⁰¹⁵.

Si nos fijamos bien, la reivindicación de este marco de pensamiento se corresponde, en el nivel de la teoría, con la reivindicación de ese espacio específicamente social que habíamos detectado en el nivel de la propia sociedad. Sólo ahora estamos preparados conceptualmente para reconstruir la teoría de la lucha por el reconocimiento.

6.1.2. La teoría de la lucha por el reconocimiento

Aunque, tal y como hemos visto, en los textos de los años ochenta se perfilan ya de forma clara los contornos conceptuales de la nueva versión de la Teoría Crítica, no será hasta la obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento* que esta nueva versión sea sistematizada de forma completa, y ello al modo de una traducción postmetafísica de las enseñanzas del joven Hegel basada en la psicología social de George Herbert Mead. Sólo en este punto podremos enfrentar de forma clara la cuestión de las nuevas, o no tan nuevas, fuentes de normatividad de la Teoría Crítica, pues efectivamente el proyecto consiste en una «teoría normativa y sustancial de la sociedad» basada en el modelo del joven Hegel de la lucha por el reconocimiento¹⁰¹⁶. Como veremos a continuación, a través de una explicación de las formas de menosprecio correspondientes a los tres momentos de reconocimiento descubiertos por Hegel –amor, derecho y solidaridad–,

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, 221.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, 222.

¹⁰¹⁶ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997, 8 [publicación original: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992].

Honneth puede perfilar un modelo de Teoría Crítica de la sociedad en el que, a diferencia de la teoría habermasiana, los procesos del cambio social se explican «en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco». Con este gesto Honneth se propone «sacar a la luz la lógica moral de los conflictos sociales», y ello con el objetivo de descubrir un nuevo criterio normativo desde el que interpretar críticamente el proceso de desarrollo histórico.

Honneth comienza su argumentación reconstruyendo la idea originaria de los escritos de Hegel durante su periodo en Jena. Oponiéndose a la comprensión de la vida social en los términos contractualistas de una lucha por la autoconservación mediada por el pacto¹⁰¹⁷, Hegel comenzó su filosofía social haciendo de la pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad el motor del proceso civilizatorio. Acercándose por así decir al modelo más bien “comunitarista” propio de la doctrina clásica, Hegel critica las comprensiones atomistas del derecho natural moderno, según las cuales los procesos de socialización parten de la existencia de sujetos aislados. Pero aunque efectivamente Hegel recurre a la idea, típica de la Grecia clásica, de una «situación de totalidad ética» encarnada en las instituciones de la Polis, sus evidentes conocimientos de la teoría económica moderna –especialmente las lecturas de Adam Smith– lo empujaron ya desde el principio a incluir dentro de la eticidad, tal y como muestra Honneth, una esfera de propiedad marcada por la libertad negativa, es decir, eso que en la *Filosofía del Derecho* quedará bautizado con el nombre de *bürgerliche Gessellschaft*. Hegel asume una comprensión ontológica de la sociedad al modo de un “organismo vivo” que hace desplegar sus potencialidades. Semejante despliegue acontece por la vía dialéctica de un proceso de negaciones de relaciones éticas aún no maduras, que tienden hacia un nivel más elevado de desarrollo moral.

Basándose en el modelo de Fichte, esta teleología comprende la moralidad en los términos de un reconocimiento recíproco de las identidades particulares. La conformación de la propia identidad particular de un sujeto, no menos que la autocomprensión misma de esa identidad, acontece por la vía de un reconocimiento de determinadas cualidades por parte de otros sujetos. La construcción de una identidad cada vez más compleja se realiza por tanto mediante la progresiva consecución de grados más elevados de reconocimiento recíproco, y este progreso toma la forma de una sucesión de etapas de conflictos y reconciliaciones. La antigua lucha por la autoconservación física, que Hobbes hacía valer como modelo para explicar el proceso de creación de la comunidad política, es sustituida por un acontecimiento de tipo ético, es decir, por una lucha moral por el reconocimiento recíproco. Honneth se esfuerza por mostrar cómo semejante modelo sólo quedó encarnado plenamente en los escritos del periodo de Jena, especialmente en el *System der Sittlichkeit* y en la *Realphilosophie*.

En el primero de ellos Hegel explica ya el tránsito hacia formas cada vez más elevadas de integración social recurriendo a la idea, altamente rentabilizada por el propio Honneth, de un “delito” o “violación” de las formas elementales del

¹⁰¹⁷ Esta comprensión específicamente moderna surge con Maquiavelo, es desarrollada por Hobbes y llega hasta Rousseau y Kant pasando por Locke.

reconocimiento social. Ante la destrucción de una relación ética de reconocimiento, la persona violada en su identidad inicia un proceso de lucha encaminado a la consecución de una estructura más elevada, a la que Hegel da el nombre de “eticidad absoluta”. Sólo a través de estos actos destructivos, dice Honneth, pueden crearse unas relaciones éticamente maduras del reconocimiento bajo cuyo presupuesto se desarrolla a su vez la individualización de la identidad. Aunque ya en el *System der Sittlichkeit* Hegel diferencia tres formas de reconocimiento –las relaciones afectivas de la familia, el reconocimiento formal-cognitivo del derecho y las relaciones más elevadas de la comunidad estatal–, será sólo en la *Realphilosophie* cuando este camino de aprendizaje adopte la conocida fórmula de la autoconstitución del Espíritu (*Geist*). A través de su progresiva alienación y retorno a sí mismo en forma de autoconciencia, el Espíritu va construyendo progresivamente toda la realidad, incluyendo el propio mundo social. En este nuevo contexto, el “reconocimiento” denota el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada “idealmente” como totalidad, el momento en que «se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante». No obstante, el conflicto, antes igual que ahora, representa una suerte de «mecanismo de colectivización social que fuerza a los sujetos a reconocerse recíprocamente en el otro ocasional»¹⁰¹⁸.

La primera forma de reconocimiento recíproco expuesta por Hegel es el amor. Esta forma elemental, que acontece en el marco de la familia, se basa en la comprensión del sujeto en tanto ser necesitado-anhelante, y constituye naturalmente el primer paso en el proceso de desarrollo de la identidad personal. Ahora bien, en esta primera fase la relación de reconocimiento es todavía incompleta, puesto que en el seno intrafamiliar el sujeto aún no experimenta aquellos conflictos que «le fuerzan a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social». Sólo en el contexto de una relación de lucha interfamiliar por la apropiación de determinados bienes materiales, es decir, sólo en el contexto de la sociedad civil mercantil, el sujeto puede concebirse a sí mismo como «persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos» Pero ¿cómo se llega a esta idea de “derechos” y “deberes” intersubjetivos desde aquella situación de lucha recíproca? A diferencia de los autores representantes del derecho natural, Hegel considera que en el propio estado de concurrencia –estado de naturaleza, si utilizamos la terminología de la tradición contractualista– se da ya una tensión normativa hacia el reconocimiento recíproco, pues «toda vida humana en común presupone entre los sujetos un tipo de afirmación elemental alternativa, ya que de otro modo un específico estar-con-el-otro no sería posible»¹⁰¹⁹. La firma del pacto no significa sino la explicitación de esa relación previa de reconocimiento ya existente.

Esta segunda forma de reconocimiento se origina en un determinado conflicto, a saber, aquel en el que determinados grupos o familias tratan de apropiarse de forma exclusiva de los bienes materiales. La violación del sujeto en esta relación distorsionada es explicada por Hegel en los términos de una falta de reconocimiento de su propia identidad: su lucha contra la apropiación indebida no significa una lucha por la

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, 42.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, 58.

satisfacción de necesidades sensibles, sino un intento de «darse de nuevo a conocer al otro». Esta necesidad de reconocimiento, por así decir inherente a la socialización, sirve a Honneth para afirmar, basándose en Hegel, la *vulnerabilidad* del ser humano como base del reconocimiento: «la experiencia social de la vulnerabilidad del compañero de interacción [...] puede conferir a los individuos esa capa de relaciones de reconocimiento, cuyo núcleo normativo, en la relación jurídica, toma una forma intersubjetivamente vinculante»¹⁰²⁰. La lucha por el reconocimiento actúa así por vez primera como una suerte de motor normativo hacia la constitución del derecho, que es la segunda forma de reconocimiento en el sistema hegeliano. Dado que el hombre es ante todo un ser que se apropia técnicamente de la naturaleza para reproducir su vida, el primer derecho que Hegel reivindica es el de la posesión del producto del trabajo. Por eso en esta segunda esfera, la de la sociedad civil constituida por el intercambio de mercancías, los sujetos jurídicos se reconocen mutuamente en calidad de “propietarios”.

Con la aparición de delitos que lesionan la propiedad de los sujetos jurídicos surge también el motor que hace avanzar al Espíritu hacia la tercera y más elevada esfera de reconocimiento, es decir, hacia el momento del Estado. Honneth muestra cómo la construcción del sistema de derecho estatalmente instituido es explicada por Hegel recurriendo al instrumento del castigo. La reacción estatal al delito, que es un acto de lesión particular de la voluntad general, acontece como restauración de una intersubjetividad malograda, y esta restauración precisa la acción del castigo. En este momento, dice Honneth, la formación del Espíritu en su continuo enajenarse y retornar a sí accede por fin al tercer y último estadio:

Con el establecimiento de la potencia legislativa se han conformado los órganos institucionales del Estado; en ello la relación del reconocimiento jurídico se ha liberado hasta tal punto de los elementos de la vida social, es decir, de todo residuo de subjetivo albedrío, que ha llegado a la plena realización de sí mismo. [...] Y esta autorreflexión del Espíritu, en el médium de la plena realidad del derecho, es lo que constituye el proceso de formación del Estado y con ello la constitución de la eticidad¹⁰²¹.

En esta tercera fase de la integración social, la de la comunidad política en forma de Estado, los sujetos sociales se reconocen en las costumbres e instituciones de la comunidad, y es en este sentido que la filosofía política hegeliana, sistematizada más tarde en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, puede ser correctamente apresada bajo la categoría de “institucionalismo”.

Como vimos en la lectura de Marcuse, con su deriva hacia la fundamentación del Estado en la forma concreta existente en su época, es decir, la monarquía hereditaria, Hegel «no capta el dominio de la acción del Estado, como se hubiera podido esperar, como el lugar de realización de relaciones de reconocimiento», sino que más bien se conduce hacia la fundamentación de una autoridad que opera en forma unilateral. A juicio de Honneth, estas nefastas consecuencias de la teoría son el resultado de ese viraje de Hegel hacia la filosofía de la conciencia, que le incapacitó

¹⁰²⁰ *Ibidem*, 65.

¹⁰²¹ *Ibidem*, 75.

para proponer un concepto de eticidad basado también en la teoría del reconocimiento – como el propio Honneth ha propuesto en uno de sus últimos trabajos, un concepto de “eticidad democrática”–. Este viraje queda culminado en la última de las obras del periodo de Jena, es decir, en la *Fenomenología del Espíritu*.

Honneth se esfuerza por tanto por rescatar, en términos postmetafísicos, ese potencial «históricamente productivo de la lucha moral» que el joven Hegel terminó por abandonar. Al modo de una corrección materialista que en un sentido diferente había sido ya operada por los jóvenes hegelianos, especialmente por Feuerbach y Marx, Honneth quiere desprenderse del problemático supuesto idealista según el cual el conflicto, que actúa como motor normativo para la realización de una forma más elevada de reconocimiento, está determinado por el *despliegue objetivo* de la razón o *autorrealización del Espíritu* en el mundo social. Igual que Habermas quiso renunciar a las desmesuradas premisas de la filosofía marxista de la historia, Honneth se esfuerza por apresar el proceso de formación civilizatoria, que él mismo fundamenta en el modelo de una lucha *moral* por el reconocimiento, separándolo del «cimiento metafísico de la certeza de un acontecer racional englobante». Si lo entendemos correctamente, a diferencia de lo que ocurre con el modelo teleologista de Hegel, en la versión que ofrece Honneth las luchas por el reconocimiento no cumplen el papel de forzar el tránsito desde una esfera de reconocimiento inferior hasta otra superior –por ejemplo, desde el amor hasta el derecho¹⁰²²–, sino más bien el de ensanchar las propias relaciones de reconocimiento acontecidas *en el interior mismo de cada una de esas esferas*. Sirviéndose para ello de la psicología social de George Herbert Mead, Honneth desarrolla una suerte de «fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento», que procede a confirmar a su vez empíricamente mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a esas formas.

Honneth ve en la psicología social de Mead una traducción naturalista de la teoría hegeliana de la construcción de la identidad por vía del reconocimiento intersubjetivo. Apoyado en las visiones teórico-comunicacionales del pragmatismo americano, Mead trató de explicar las condiciones de constitución de la conciencia de sí subjetiva en términos de una dependencia intersubjetiva¹⁰²³: el sujeto adquiere conciencia de sí mismo en tanto aprende a percibir su propio actuar «a partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona»¹⁰²⁴. Pero este gesto no se limita al plano cognitivo, sino que afecta también al ámbito de la identidad práctico-moral del sujeto. En este caso el sujeto juzga su propia acción moral desde la perspectiva normativa de un alter-ego, y la idea que le guía en este proceso es la de una «generalización [ontogenéticamente] paulatina del “mí”». La “autoimagen” normativa del sí mismo se ensancha en la medida en que el niño aprende a concebirse progresivamente desde la perspectiva de un otro cada vez más general. Como sabemos por los estudios de *Teoría de la acción comunicativa*, Mead puede explicar así el

¹⁰²² En las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* es muy evidente esta graduación de la *Sittlichkeit* en esferas cada vez más elevadas: la familia, la sociedad civil y el Estado.

¹⁰²³ El análisis de Honneth se basa muy especialmente en la obra *Espíritu, Persona y Sociedad*.

¹⁰²⁴ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. *Op. Cit.*, 95.

proceso de socialización como un proceso de interiorización de normas de acción «que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad». Sólo tras esta interiorización de normas generales el adulto puede *reconocer* a los miembros de su sociedad y saberse a su vez reconocido por ellos.

Honneth muestra cómo Mead, a diferencia de Hegel, introduce la decisiva diferenciación entre el “mí”, como conjunto de las normas sociales interiorizadas, y el “yo”, como una suerte de agregado de impulsos internos que reaccionan ante las exigencias de la sociedad. Naturalmente, aquí puede verse aquella fuente de normatividad estrictamente universalista con que también Habermas había fundamentado su Teoría Crítica en términos discursivos: en el modelo de Mead el sujeto «comprobará constantemente en sí impulsos de exigencias inconciliables con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social, de tal modo que debe poner en duda su propio “mí”». Esta tensión entre la voluntad común interiorizada y las pretensiones del individuo, con la que de alguna forma Mead hace valer las aportaciones de Kant frente a Hegel, le sirve como esquema para explicar el desarrollo moral ontogenético y filogenético. Con la puesta en cuestión de las normas validadas intersubjetivamente, el lugar del otro generalizado de la comunidad de hecho existente es ocupado por «una sociedad futura en la que presumiblemente sus pretensiones individuales podrán encontrar aprobación», es decir, en la que el reconocimiento de derechos ha sido ampliado en forma completa. La constatación de que esta comunidad contrafácticamente presupuesta no ha sido todavía satisfecha constituye para Mead el impulso que explica el proceso de desarrollo social. Aunque Mead, igual que Hegel, explica este proceso en términos de una lucha por el reconocimiento, sólo él puede dar cuenta de forma convincente de los fundamentos motivacionales de esta lucha. Estos fundamentos son explicados en términos de sentimientos negativos que empujan a los sujetos a exigir formas más ampliadas de reconocimiento.

Es justamente esta aportación la que Honneth quiere aprovechar para fundamentar la Teoría Crítica sobre una “gramática moral” de los conflictos sociales, que debe culminar, como aún veremos, en una versión “formal” o “democrática” de la eticidad hegeliana. Recogiendo la intuición fundamental de los modelos de Hegel y Mead, Honneth se propone llevar a cabo una «teoría normativa plena de contenido, cuyo objetivo consiste en explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco». El punto básico de la teoría social ha de ser el de que la reproducción de la vida social se cumple «bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco», puesto que los sujetos sólo pueden acceder prácticamente a su propia identidad si logran adoptar la perspectiva normativa de una segunda persona. Este imperativo del reconocimiento recíproco actúa por así decir como una «coerción normativa» que paulatinamente fuerza a los individuos o grupos sociales a emprender luchas sociales destinadas a la implantación de «formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural». Estas formas ampliadas hacen crecer a su vez, siguiendo la tesis de la individuación por socialización, la autonomía subjetiva.

El primer paso que tiene que dar Honneth para llevar a cabo su reactualización de la Teoría Crítica en estos términos ha de consistir, así pues, en una investigación empírica de las tres formas de reconocimiento detectadas por Hegel bajo las categorías de “amor”, “derecho” y “solidaridad”. Esta investigación tiene que quedar conectada a su vez, y éste es el segundo paso de la argumentación, con tres formas de menosprecio bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia nuevos estadios.

Honneth incluye en la primera esfera de reconocimiento –el amor– todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia o la amistad, aparecen lazos de tipo afectivo. Siguiendo la explicación de Hegel, Honneth argumenta que el amor representa el primer estadio de reconocimiento sólo en la medida en que «en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad». Ese “ser-sí-mismo en el otro”, tal es la bella expresión que utiliza el propio Hegel para definir el primer estadio, es explicado aquí por la vía psicoanalítica de un recuerdo de la vivencia originaria de la relación de lactancia con la madre. La autorrelación práctica que consigue el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento es lo que Honneth llama *autoconfianza*.

Pasando de esta forma de reconocimiento evidentemente particularista al ámbito de las relaciones sociales, el derecho o reconocimiento jurídico aparece como el segundo estadio en el desarrollo. Igual que en la familia nos entendemos a nosotros mismos como sujetos de necesidad desde la perspectiva de un otro particular, en la relación jurídica postradicional de la Modernidad nos comprendemos como portadores de derechos desde la perspectiva normativa de un “otro generalizado”. Esta comprensión universalista reposa en la idea de la “dignidad absoluta” de la persona y de su autonomía para decidir racionalmente acerca de las cuestiones que le afectan. Dado que las cualidades que definen al hombre como persona dependen de su capacidad para participar en la formación racional de la voluntad, Honneth puede entender las diversas ampliaciones del sistema de derechos como una suerte de ensanchamiento del “perímetro de las cuestiones” que pueden ser decididas democráticamente. La lucha por el reconocimiento jurídico acontece en este sentido tanto en el ámbito interno de una ampliación del contenido material de los derechos, como en el ámbito externo de un alcance cada vez mayor de los sujetos que se consideran portadores de esos derechos. De igual forma que la autoconfianza era la autorrelación práctica que ganaba el sujeto tras el reconocimiento por el amor, aparece ahora el *autorrespeto* como aquella autorrelación que el sujeto adquiere tras su reconocimiento jurídico.

Ahora bien, ni en el modelo de Hegel, ni en el de Mead, ni, naturalmente, en el que Honneth quiere desarrollar basándose en ambos, el reconocimiento jurídico agota la constitución de la identidad. En los tres casos se analiza la existencia de una tercera y más amplia forma de reconocimiento, que aparece como el estadio último en el proceso de autorrelación práctica del sujeto. Esta forma ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos en tanto que personas, sino más bien con «una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas». En esta última forma de reconocimiento recíproco tiene que

presuponerse la existencia de un horizonte de valores compartidos intersubjetivamente y objetivos éticos comunes. Naturalmente que sólo en el contexto de una sociedad que ha accedido ya al nivel postconvencional este tercer elemento puede adoptar una forma por así decir *emancipadora*, pues en las sociedades tradicionales la consideración de cada persona no puede medirse más que con relación a la irritante categoría del “honor social” vinculado al estamento. Sólo con la llegada de la Modernidad y el universalismo moral-jurídico, el particularista concepto de “honor social” da paso al concepto, también particularista, de “prestigio social”. La valoración social, la tercera forma de reconocimiento, refiere a aquellas cualidades que cada singular posee de forma única.

Honneth explica la lucha por el reconocimiento acontecida en el interior de esta tercera esfera en unos términos que no pueden sino recordar al tradicional gesto marxista de la crítica ideológica: dado que las interpretaciones desde las que determinadas cualidades son o no valoradas socialmente como positivas dependen de «qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida», entonces la lucha por el reconocimiento acontece como movimiento social de protesta a través del cual los grupos que quedan fuera de esas formas de vida tratan de «llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades colectivamente representadas por ellos»¹⁰²⁵. Honneth propone la categoría de “solidaridad postradicional” como concepto director para la solución de estos conflictos, entendiéndolo por tal «un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica». La forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue tras esta tercera forma de reconocimiento, que tiene que ver con la «participación activa en la particularidad individual del otro», se denomina *autoestima*.

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que constituyen una identidad personal individuada por socialización, y que ofrecen como productos las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, Honneth tiene que analizar, en segundo lugar, aquellas formas de ofensa bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia formas cada vez más ampliadas. Las ofensas o humillaciones se refieren precisamente al menosprecio o denegación de cada una de estas formas de reconocimiento, de suerte tal que la identidad personal queda expuesta al peligro de la disolución: «las personas son lesionadas en el sentimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente». El primer esquema de menosprecio, que perturba la autorrelación de autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”. A través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona, en tanto «se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo». Al dolor corporal de esta forma de menosprecio acompaña, y esto es lo significativo, «el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto». El segundo esquema de menosprecio, que Honneth denomina “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos a través de los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de

¹⁰²⁵ *Ibidem*, 156.

miembros de su sociedad. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”. La autorrelación práctica perdida con esta experiencia es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora *precisamente* a causa de sus particularidades.

Tras esta exposición Honneth puede proceder en tercer lugar a explicar el modo en que estas experiencias de menosprecio enraízan en el plano afectivo de los sujetos. La tesis de Honneth resulta sumamente convincente en este punto: los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio o falta de reconocimiento constituyen la base afectiva de impulsos en que se funda motivacionalmente el origen de la lucha social por el reconocimiento. Si lo entendemos correctamente, con este gesto Honneth no está tratando de ofrecer los *criterios normativos* de la crítica social, sino más bien aquellas *formas de motivación* que constituyen el paso previo a toda formulación de la crítica, y que habían sido descuidadas en la teoría del discurso habermasiana. Es decir, está resolviendo el “déficit motivacional” de la ética del discurso. En un gesto ciertamente inteligente, Honneth consigue sacar a la luz el «eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción», puesto que ese mismo sufrimiento «informa cognitivamente a la persona concernida acerca de su situación social», es decir, acerca de la injusta privación de una forma de reconocimiento que merece. Esta toma de conciencia por la vía negativa del padecimiento de humillaciones constituye el paso primero para la lucha social: «toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad de que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política»¹⁰²⁶. Sólo partiendo de esta tesis Honneth puede desarrollar un estudio de las luchas sociales desde el punto de vista de su gramática moral.

Saltando por así decir más allá de las modernas teorías sociales de corte hobbesiano, Honneth quiere ofrecer un concepto de lucha social que no se funda en «posiciones de intereses», sino más bien en «sentimientos morales de injusticia». Dado que las luchas sociales sólo pueden acontecer sobre la base de objetivos generalizables a colectivos completos, Honneth tiene que descartar, de forma consecuente, la primera forma de reconocimiento –el amor– en este paso de la argumentación. La lucha social, que Honneth equipara de forma inmediata con los movimientos sociales, queda definida como aquel proceso práctico «en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento»¹⁰²⁷. La resistencia o lucha colectiva surge entonces de la interpretación crítica de aquellos sentimientos de menosprecio que, vivenciados primero en forma sólo privada, pueden ser compartidos intersubjetivamente: «la intervención individual en la lucha política le devuelve al singular algo de su perdido autorrespeto, ya que demuestra públicamente la cualidad cuyo menosprecio es sentido como dolencia».

¹⁰²⁶ *Ibidem*, 169.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, 196.

Naturalmente, para que esto sea posible hace falta primero que el menosprecio sea *efectivamente sentido como dolencia*. Tal cosa no ocurre, por ejemplo, entre los sujetos que padecen lo que Jon Elster ha llamado “preferencias adaptativas”¹⁰²⁸. Se trata de una suerte de respuesta inconsciente, manifestada en los integrantes de colectivos expuestos a situaciones de vulnerabilidad extrema, que ajusta los deseos de estos sujetos a lo que consideran como una posibilidad real. Con semejante adaptación, el sujeto alcanza a eliminar la frustración que de otro modo padecería como consecuencia de una disonancia cognitiva entre lo que realmente desea y lo que efectivamente se le presenta como alcanzable. Gustavo Pereira se ha servido del potente instrumento teórico de los “sentimientos de menosprecio” para articular una interesante salida a este desconcertante y terrible problema. El resurgir de la “vergüenza social”, hasta el momento mantenida en estado de latencia, adquiriría la sorprendente función de reintroducir en los afectados por las preferencias adaptativas aquel nivel de frustración *more-than-optimal* en que se encontraban antes de la aparición del mecanismo adaptativo. La aparición del sufrimiento ante una situación que, ahora sí, se presenta como intolerable, quiebra la falsa conciencia de las preferencias adaptativas, pues los sujetos ya no degradan adaptativamente las opciones a las que de hecho no tienen acceso, sino que las comprenden como posibilidades reales que les han sido injustamente negadas, y por las que tiene sentido iniciar la lucha política¹⁰²⁹.

Sea como fuere, es justamente en el momento en que Honneth introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado que se ve enfrentado a la cuestión, decisiva para nosotros, de los criterios normativos en que descansa su modelo, pues es evidente que no todos los movimientos sociales responden a la lógica de una ampliación moral de las relaciones de reconocimiento. Con la introducción de estos criterios Honneth ofrece a la vez una versión alternativa a la teoría de la evolución social habermasiana, que se sustentaba en un proceso doble de racionalización.

Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo. El espacio general de interpretación al que con ello estamos destinados, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia idealizada de luchas, se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco¹⁰³⁰.

Dado que son tres las formas de reconocimiento cuyo cumplimiento permite al particular articular una identidad lograda, pero dado que en el ámbito de las luchas sociales sólo cumplen un papel significativo las dos últimas, entonces Honneth tiene que apelar a la proyección de una realización suficientemente satisfecha de las relaciones de derecho y valoración social postradicional como canon para la crítica. Esta “medida” depende, pues, de una «anticipación hipotética de una situación comunicativa en la que las condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas».

¹⁰²⁸ Elster, J. *Sour grapes*. *Op. Cit.*

¹⁰²⁹ Véase Pereira, G. “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales”. *Isegoría*, 36, 2007, 143-165.

¹⁰³⁰ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. *Op. Cit.*, 204.

Como se observa, esta situación comunicativa sólo contrafácticamente anticipada hace referencia a una versión por así decir moderada de la *eticidad* hegeliana. El paso último de la argumentación de Honneth tiene que consistir entonces en ofrecer un concepto “formal” de eticidad, como situación en que han sido satisfechas las condiciones intersubjetivas de la integridad personal. Honneth se esfuerza por mostrar, en un claro gesto de alejamiento del modelo de Habermas, que la «situación final anticipada» no tiene que ver tan sólo con un concepto de moral cortado a la medida del formalismo kantiano. Por eso utiliza la expresión, sumamente controvertida dentro del marco habermasiano, de un «concepto formal de vida buena». La *eticidad* no refiere a una suerte de posición universalista desde la que someter al test de la universalización las formas de vida particulares, sino más bien a un «ethos encarnado en un mundo de vida particular». Pero frente a lo que pudiera parecer, este alejamiento del kantismo no significa la asunción de las tesis neohegelianas o neoaristotélicas de autores, ciertamente *menos modernos* de lo que un representante de la Escuela de Frankfurt puede permitirse, como Charles Taylor o Alasdair MacIntyre. Aunque el modelo no refiere tan sólo a la autonomía moral del kantismo, sino a las condiciones de su autorrealización bajo la idea de una “vida buena”, en modo alguno puede ser enmarcado dentro de la tradición comunitarista, puesto que este concepto de vida buena no tiene nada que ver con convicciones valorativas sustanciales asociadas a una forma particular de tradición¹⁰³¹. En un intento por presentarse como la síntesis dialéctica del conocido debate entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, Honneth define el modelo en los siguientes términos:

Se trata de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización. Por eso, el principio teórico-recognoscitivo, en la medida en que hasta aquí lo hemos desarrollado, está entre una teoría moral que retorna a Kant y las éticas comunitaristas: con la primera comparte el interés por posibles normas generales, que pueden concebirse como las condiciones de distintas posibilidades, pero con éstas, la orientación al objetivo de la autorrealización humana¹⁰³².

Este concepto formal de eticidad remite al conjunto de condiciones de reconocimiento que actúan como presupuesto necesario para una autorrealización individual completa, es decir, para una *vida lograda*. Semejantes formas de reconocimiento deben ser lo suficientemente formales como para no despertar «la sospecha de representar simples sedimentaciones de interpretaciones concretas de la vida buena», pero lo suficientemente materiales como para poder decir más sobre las condiciones de autorrealización de lo que es posible decir desde la idea kantiana de moralidad¹⁰³³. Esta

¹⁰³¹ La sensibilidad de Honneth, ciertamente ausente en Habermas, por lo que los autores de la postmodernidad han llamado “la diferencia”, es decir, las particularidades no subsumibles en modelos universalistas de moral, puede observarse en la atención que pone en las tres tradiciones que hacen suyo este concepto: la postmodernidad, el comunitarismo y la teoría feminista.

¹⁰³² *Ibidem*, 208.

¹⁰³³ Honneth dedica varios artículos de los años noventa a explorar el potencial de esta síntesis entre los programas universalista y comunitarista. Véase Honneth, A. “Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung”. En Honneth, A. *Das andere der Gerechtigkeit. Op. Cit.*, 171-192; “Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag”. En *Ibidem*, 328-338.

referencia a las “formas de vida logradas” separa definitivamente a Honneth del modelo de Habermas, que se limita a ofrecer un procedimiento para la justificación racional de aquellas normas que operan como condición de posibilidad de formas de vida *no fallida*. En semejante idea postradicional y democrática de eticidad «los logros universalistas de la igualdad y del individualismo» aparecen expresados ya de hecho en el modelo institucional, que ofrece el espacio necesario para que los sujetos adquieran reconocimiento a la vez en su componente universal y en el particular: «como iguales y, sin embargo, en tanto que personas específicas».

Haciendo valer en último lugar las reivindicaciones materialistas de la Teoría Crítica, Honneth trata de vincular su esbozo de eticidad democrática también con aquellos derechos que garantizan las condiciones materiales para un disfrute de la libertad subjetiva. Por eso la meta del proceso de desarrollo histórico-social, cuya estructura ha sido analizada en términos de una “gramática moral” de los conflictos sociales, no ha de ser el mero reconocimiento jurídico, sino más bien un concepto de solidaridad social «que apunta a la posibilidad de una valoración simétrica entre ciudadanos jurídicamente autónomos». La pregunta sobre la forma que debe adquirir la organización política que dé cabida a esta eticidad postracional, la pregunta sobre si las exigencias de satisfacción material a esta eticidad vinculadas deben conducir o no a una transformación radical de las propias estructuras del capitalismo, dice Honneth para concluir, tal pregunta «no es cosa de la teoría, sino del futuro de las luchas sociales»¹⁰³⁴.

Contando con tan convincente equipaje conceptual, que servirá como marco fundamental de todo el desarrollo posterior de la teoría, Honneth pudo afrontar durante los años noventa y dos mil todo un conjunto de problemáticas relativas a la sociología y la filosofía práctica del momento. Con respecto a lo primero, que a nosotros nos interesa menos en este punto, justo un año después de la publicación de *La lucha por el reconocimiento* el autor dedicó una pequeña obra, titulada *Desintegración. Fragmentos de un diagnóstico sociológico de la época*, a reconstruir de forma crítica los diversos diagnósticos sociales aparecidos durante los años ochenta y noventa, desde los enfoques de la postmodernidad hasta las investigaciones sobre la desburocratización de la empresa, pasando por los diagnósticos en clave de crítica de la cultura sobre la transformación hedonista de la moral burguesa (Daniel Bell y Collin Campbell, entre otros)¹⁰³⁵. Con respecto a lo segundo, cabe destacar la colección de artículos escritos durante los años noventa *Lo otro de la justicia* [2000], el debate con Nancy Fraser publicado bajo el título de *¿Redistribución o reconocimiento?* [2007], o algunos desarrollos de la teoría del reconocimiento contenidos en obras como *Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad* [2003], *Reificación. Un estudio en materia de teoría del reconocimiento* [2005], *Patologías de la razón* [2007], y *Menosprecio: los fundamentos normativos de la Teoría Crítica* [2007]. Antes de pasar a la tercera sección analizaremos brevemente algunos de los temas de mayor interés para nosotros contenidos en estas obras.

¹⁰³⁴ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Op. Cit., 215.

¹⁰³⁵ Honneth, A. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Op. Cit.

El importante artículo de 1994 “Patologías de lo social”, incluido en la obra *Lo otro de la justicia*, constituye un interesante lugar al que recurrir en este momento, por cuanto en él Honneth hace explícito, mediante una reconstrucción genealógica de la filosofía social desde Rousseau hasta Taylor, el problema de los criterios normativos en los diagnósticos crítico-sociales. A juicio de Honneth la filosofía social, cuya tarea consiste en la «identificación y discusión de aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones, es decir, como “patologías de lo social”»¹⁰³⁶, tiene su origen en la crítica de la civilización practicada por Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*¹⁰³⁷. A diferencia de la filosofía política de Thomas Hobbes, Rousseau ya no se interesaba por las condiciones para el mantenimiento del orden político, sino que exploraba las deformaciones que la nueva forma de vida imponía a la tarea de autorrealización del ser humano. Para formular su diagnóstico crítico, Rousseau recurría a una forma natural de autorrelación humana que habría existido antes de toda vida social civilizada, y que quedaría violentada precisamente con el surgimiento de las primeras formas de interacción. En el decurso de la historia de la civilización, los hombres habrían sustituido la originaria tendencia a satisfacer sólo necesidades naturales por una tendencia hacia la satisfacción ilimitada de deseos, cuyo objetivo era la promoción del reconocimiento social del resto de sujetos. Como no es difícil de ver, con esta estrategia de comparación entre una “forma originaria” de existencia y una “forma pervertida”, Rousseau está inaugurando la figura teórica, altamente rentabilizada por la tradición hegeliano-marxista que culmina en Lukács, de la “crítica contra la alienación”.

No es de extrañar que Honneth considere precisamente a Hegel el segundo gran eslabón en la historia de la filosofía social. Aunque a diferencia de Rousseau, Hegel localiza la patología social moderna en el «aumento desmesurado del particularismo individual», que puede ser diagnosticado a la luz normativa de una antigua forma de totalidad ética, ambos comparten el punto de vista según el cual «los desarrollos históricos deficientes presuponen un peligro social porque limitan las condiciones de una vida buena», es decir, porque impiden los procesos de autorrealización humana. Naturalmente, ésta es la línea que siguió también el joven Marx con su concepto de “alienación”, por mucho que aquí la autorrealización del ser humano fuera apresada mediante el concepto antropológico de “trabajo autodeterminado”¹⁰³⁸, y las causas de la patología social localizadas en la estructura capitalista de la sociedad burguesa. El cuarto y último eslabón de este recorrido hay que situarlo a juicio de Honneth en el concepto nietzscheano de “nihilismo moderno”. Honneth muestra cómo también Nietzsche, en la línea de Rousseau, Hegel y Marx, percibió la vida social de su época

¹⁰³⁶ Honneth, A. “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. *Op. Cit.*, 76.

¹⁰³⁷ Para esto véase Neuhauser, F. “Rousseau und die Idee einer 'pathologischen' Gesellschaft”. *Politische Vierteljahresschrift*. 53(4), 2012, 628-645.

¹⁰³⁸ Aunque sólo en los escritos temprano Marx da el nombre de “alienación” a esta forma de patología social, la tesis de Honneth, con la que se opone a la tesis rupturista de Althusser, es que esta orientación normativa y filosófico-social no cambia tras el giro hacia la crítica de la economía política, por mucho que ahora la categoría clave fuera la de “cosificación”.

como una vida “perturbada”, si bien ahora el diagnóstico crítico-social se fundamentaba en el ideal de una «existencia que refuerza la acción de un horizonte de valores optimista ante la vida».

Tras la aparición del reto nietzscheano, que ponía en duda la validez universal de los criterios desde los que formular los diversos diagnósticos, y tras el desafío aparecido con el surgimiento de la sociología –Tönnies, Durkheim, Weber–, que en adelante exigía una justificación empírica de los juicios críticos, la filosofía social se vio en una situación teórica comprometida, pues a riesgo de quedar reducida a mera descripción empírica impotente para el diagnóstico crítico de patologías sociales no podía renunciar a «señalar normativamente ciertas formas de vida [logradas] del ser humano». En un segundo paso de su argumentación, Honneth disecciona las dos vías por las cuales la filosofía social trató de afrontar este desafío tras el fin de la Primera Guerra Mundial, a saber, la antropología filosófica y la filosofía de la historia. En ambos casos, y esto es lo que nos interesa a nosotros, la filosofía trataba de obtener una «noción general de la forma de vida del ser humano» que actuara como criterio normativo desde el que diagnosticar patologías sociales, por mucho que la antropología –representada en ese momento por Helmut Plessner– recurriera para ello a una «situación inicial natural», y la filosofía de la historia –encarnada en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*– se sirviera de un «estado final del desarrollo humano» metafísicamente determinado por las leyes de la historia. A juicio de Honneth es esta bifurcación teórica la que permanece en la filosofía social de mediados del siglo XX, aunque tras el éxito del nacionalsocialismo los análisis se redirigieran desde la crítica al capitalismo hasta los estudios sobre el totalitarismo, representados por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

La línea de pensamiento que va desde estos diagnósticos hasta las formulaciones actuales de la filosofía social, especialmente la de Habermas, ya la conocemos. Sea como fuere, para esta nueva hornada de filósofos sociales, en la que también ocupa un lugar muy destacado Taylor y su crítica del “malestar de la modernidad”, la cuestión seguía siendo la misma que ocupó a la crítica de la civilización de Rousseau. Exactamente la misma problemática que nosotros tratamos de analizar en este subcapítulo para el caso de Honneth: la justificación normativa de los enunciados sobre patologías sociales. «Para poder hablar de una patología social», dice Honneth hacia el final de su artículo, «hace falta una idea de normalidad que se refiere a la vida social en su totalidad». Los diagnósticos sociales en términos de “alienación”, “cosificación” o “desencantamiento”, pese a sus diferencias, tienen que remitir siquiera indirectamente a «condiciones sociales que posibiliten a los individuos una vida más plena o mejor»¹⁰³⁹.

Siguiendo esta línea cronológica de pensamiento social hasta llegar a su propio modelo, Honneth dedica otro artículo del mismo año, incluido también en *Lo otro de la justicia*, a discutir el modelo de Habermas desde el punto de vista de su teoría del reconocimiento. En “La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad”, el autor resume el propósito de la Teoría Crítica como un

¹⁰³⁹ Honneth, A. “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. *Op. Cit.*, 76.

intento de ofrecer una crítica normativa capaz de informar sobre aquella «instancia precientífica en la que su propio punto de vista crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral»¹⁰⁴⁰. La Teoría Crítica, en tanto crítica inmanente, sólo puede criticar la sociedad dada si logra encontrar en ella un elemento de su propio punto de vista, alumbrando así un momento de “trascendencia intramundana”. Al contrario de las versiones negativistas de la Teoría Crítica herederas de la filosofía de la historia de Adorno, Habermas se esforzaba por definir sistemáticamente la esfera precientífica de emancipación que la sociedad capitalista alcanzaba a socavar: la esfera del entendimiento comunicativo. Honneth muestra en qué sentido lo que para Horkheimer fueron las restricciones capitalistas a las capacidades laborales humanas, para Habermas son las restricciones impuestas por los imperativos sistémicos al potencial de emancipación del entendimiento. Por eso los criterios normativos de la Teoría Crítica de Habermas reposan en una pragmática universal capaz de alumbrar las reglas lingüísticas que subyacen a la acción comunicativa, y que establecen normativamente las condiciones para un entendimiento libre de violencia.

Es justamente esta tesis, aunque no el paradigma de la comunicación con el que Habermas puso “cabeza abajo” la Teoría Crítica anterior, la que Honneth pone en duda para hacer valer su propia reactualización del programa original de Max Horkheimer. Desde luego en contra de sus propias pretensiones, Habermas caía en los errores del funcionalismo sistémico cuando ubicaba la instancia precientífica o “experiencia moral” con que había de corresponderse su teoría en el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, es decir, en el despliegue progresivo de las reglas lingüísticas del entendimiento. La crítica de Honneth resulta verdaderamente aguda en este punto: «tal proceso es típicamente una cosa, de la que se puede decir, con Marx, que se realiza a espaldas de los sujetos implicados», pues efectivamente el proceso de emancipación sobre el que Habermas hace reposar empíricamente su teoría normativa de la sociedad no se refleja en las «experiencias morales de los sujetos implicados», sino en una lógica objetiva a la que éstos no tienen acceso. Honneth se propone redirigir la Teoría Crítica hacia una vertiente más intersubjetiva y sociológica, que no equipara el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento auténtico, sino que localiza el interés precientífico emancipatorio en aquellas experiencias de desprecio social derivadas de una falta de reconocimiento.

Un paradigma de la comunicación no comprendido en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento puede finalmente llenar el hueco teórico que Habermas ha dejado abierto en su desarrollo del programa de Horkheimer: pues aquellos sentimientos de injusticia, que van acompañados de formas estructurales de desprecio, representan un hecho social precientífico, mediante el cual una crítica de las relaciones de reconocimiento puede mostrar socialmente su perspectiva teórica¹⁰⁴¹.

¹⁰⁴⁰ Honneth, A. “La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio. Op. Cit.*, 127 y 128 [publicación original: “Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 22 (1), 1994, 78–93].

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, 138.

Como no es difícil de ver, con el desplazamiento del diagnóstico crítico desde la tensión entre sistema y mundo de la vida hasta las distorsiones sociales que fomentan una violación de las condiciones del reconocimiento, Honneth sustituye la fundamentación normativa de la Teoría Crítica empleada por Habermas, que se realizaba en términos de una pragmática formal capaz de alumbrar las condiciones racionales del entendimiento, por una explicación de las condiciones intersubjetivas necesarias para el desarrollo de una identidad no violentada: «las experiencias morales que los sujetos hacen con el desprecio de sus exigencias de identidad forman, por así decir, la instancia precientífica con referencia a la cual se puede mostrar que una crítica de las relaciones sociales de la comunicación no se encuentra completamente sin respaldo en la realidad social»¹⁰⁴².

El marco de la teoría del reconocimiento es rentabilizado por Honneth para hacer frente a diversas formas de patología social. En su artículo de 2003 “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento”, Honneth procede a una interesante investigación sobre el acto de la invisibilización, que aparece aquí por vez primera como una de las formas específicas del fenómeno del desprecio moral analizado en términos abstractos en *La lucha por el reconocimiento*. El estudio fenomenológico de la invisibilización, tomada en sentido figurado, sirve a Honneth para aclarar el hecho del reconocimiento desde una perspectiva epistemológica. La invisibilización es descrita como un “mirar a través” (*looking through*) por medio del cual un sujeto demuestra el desprecio que siente hacia un otro físicamente presente. Si en su sentido literal la invisibilidad es la contrapartida negativa de la percibibilidad cognitiva de un objeto, en su sentido figurado es el negativo del acto de reconocimiento, que Honneth puede caracterizar aquí como «la exteriorización de determinadas reacciones que son un signo, una expresión de que [el sujeto] es tomado positivamente en consideración»¹⁰⁴³. Honneth hace valer aquí la distinción, claramente visible tanto en español como en alemán, entre “conocer” (*kennen*) y “reconocer” (*erkennen*)¹⁰⁴⁴. Partiendo de una interesante fenomenología de las expresiones faciales con que operan los adultos frente a los niños, Honneth puede describir estas expresiones como una especie de “complementación” de actos lingüísticos a través de los cuales «se da a conocer a la persona que tenemos enfrente que se le ha aprobado socialmente». Siguiendo el marco conceptual trazado sobre todo en *La lucha por el reconocimiento* y en el artículo sobre patologías sociales, Honneth define consecuentemente la supresión de estas expresiones, es decir, el fenómeno de la invisibilidad, como una “patología social” que exige crítica y terapia: «la invisibilidad social es el resultado de una deformación de aquella capacidad humana de percepción que está vinculada con el reconocimiento»¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² *Ibidem*, 145.

¹⁰⁴³ Honneth, A. “Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio. Op. Cit.*, 169 [publicación original: “Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität”. En Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, 10-27].

¹⁰⁴⁴ Honneth aborda explícitamente esta distinción en otro texto de la época. Véase Honneth, A. “Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität”. En Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, 71-105].

¹⁰⁴⁵ Honneth, A. “Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad”. *Op. Cit.*, 181.

Honneth sigue esta línea de investigación epistemológica en su siguiente obra, *Reificación*. Como en el artículo recién analizado, el autor también opera aquí con la distinción categorial entre “kennen” y “erkennen”, pero con el objetivo de ofrecer una interpretación alternativa a la teoría lukácsiana de la reificación en términos de teoría del reconocimiento. Como es sabido, en *Historia y conciencia de clase* Lukács había procedido a un estudio en términos de ontología social sobre el fenómeno de la reificación, es decir, sobre la adquisición de un carácter de coseidad [*Dinghaftigkeit*] de las relaciones entre personas, entre un sujeto y el mundo objetivo o entre un sujeto y sus propias vivencias subjetivas. Lukács había identificado la causa social de esta cosificación en la difusión del intercambio de mercancías propio de la economía capitalista. Bajo condiciones capitalistas, dice Lukács, el sujeto sustituye la actitud de participación activa en la aprehensión de los objetos, sujetos o vivencias propias por la perspectiva de un observador neutral a quien los acontecimientos «dejan psíquica y existencialmente intacto». Tal y como pone de manifiesto Honneth, en el análisis de Lukács la conducta reificante no supone el quebrantamiento moral de un principio de justicia, sino una praxis ontológicamente fallida. Semejante conducta violenta «reglas de una forma más original o mejor de praxis humana», lo cual muestra que la tesis ontológico-social de Lukács contiene también importantes presupuestos normativos.

En una comparativa ciertamente sorprendente, Honneth establece un vínculo entre la definición lukácsiana de esta forma auténtica de praxis y los conceptos de “compromiso práctico”, propuesto por John Dewey para analizar las formas de comprensión de la realidad, y “cura” (*Sorge*), aportado por Martin Heidegger en su crítica al esquema epistemológico “sujeto-objeto”. En un segundo momento de su argumentación, Honneth procede a sustituir a su vez estos conceptos por la noción hegeliana de “reconocimiento”. Con este gesto, el autor hace valer la tesis central de su trabajo, a saber, que «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» cognitivas; o dicho de otra forma, que «la implicación precede a la aprehensión de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento»¹⁰⁴⁶. Partiendo de este fenómeno, que actúa por así decir como la forma más elemental de reconocimiento, Honneth puede definir el fenómeno de la reificación como un “olvido del reconocimiento”: «[la reificación significa] aquel proceso por el cual en nuestro saber acerca de otras personas y en el conocimiento de las mismas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos»¹⁰⁴⁷.

La preocupación por este tipo de problemáticas más bien epistemológicas que teórico-sociales tal vez ayude a aclarar el significado de otro texto de la misma época, con el que Honneth parece avanzar más allá de su antiguo marco explicativo sobre las patologías sociales y apostar por un diagnóstico de las mismas en términos de crítica de

¹⁰⁴⁶ Honneth, A. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007, 51 y 60 [publicación original: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005].

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, 91.

la razón. En el artículo “Una patología social de la razón”, incluido en la obra *Patologías de la razón* [2007], Honneth se suma a la tesis, anticipada ya por Habermas, según la cual la Teoría Crítica no puede atribuir sin más al capitalismo la causa de las patologías sociales, que Honneth define aquí totalmente en la línea hegeliana que impregna de inicio a fin a la Escuela de Frankfurt como una paralización de la realización de la razón en el mundo. La “enfermedad social” aparece definida como una deformación de la racionalidad social, como el resultado de la incapacidad de la sociedad para expresar adecuadamente en sus propias instituciones «un potencial de razón que ya está latente en ellas»¹⁰⁴⁸. Naturalmente que esta deformación, que sólo puede ser descrita como tal sobre el trasfondo de una anticipación normativa de aquella sociedad en que efectivamente este potencial ha sido desplegado, es explicada por todos los autores de la Teoría Crítica en términos sociológicos, por mucho que la primera generación de la Escuela de Frankfurt recurriera para ello a las tesis materialistas de Marx, y Habermas a las tesis, provenientes de la teoría de sistemas, de Max Weber y de Lukács, de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos.

Como hemos visto a lo largo de todos los análisis anteriores en términos de teoría del reconocimiento, para la tarea de fundamentar normativamente su Teoría Crítica Honneth tiene que recurrir a la idea de un concepto formal de vida buena en que las relaciones de reconocimiento recíproco aparecen satisfechas hasta un grado tal, que se hace posible la construcción universalista de una forma no distorsionada de identidad –esto es, libre de fenómenos como la invisibilidad, la reificación o la humillación–. Para formular esta idea, que aparecía ya anticipada en las últimas secciones de *La lucha por el reconocimiento*, pero que como aún veremos sólo en la obra de 2011 *El derecho de la libertad* quedará sistematizada, resulta interesante recurrir al texto de 2003 *Reconocimiento y menosprecio. Los fundamentos normativos de la Teoría Crítica*.

Siguiendo la problemática surgida con la aparición de las críticas de Nancy Fraser al modelo del reconocimiento, según las cuales dicho modelo resultaba insuficiente para apresar los conflictos de distribución de bienes materiales¹⁰⁴⁹, Honneth procede a justificar sistemáticamente la vigencia de un modelo que, abandonando las antiguas categorías redistributivas herederas del marxismo y la teoría rawlsiana de la

¹⁰⁴⁸ Honneth, A. “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”. *Op. Cit.*, 31.

¹⁰⁴⁹ Para este estudio, que nosotros no podemos abordar explícitamente, véase Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2006 [publicación original: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 2003]. Frente a la crítica de Fraser, que a juicio de Honneth se basa en una comprensión reductiva del concepto de “reconocimiento” en términos identitarios-culturales, Honneth hace ver en qué sentido en su programa también las reivindicaciones de redistribución material pueden ser contempladas, y de hecho en dos esferas distintas: tanto en el marco de las reivindicaciones de reconocimiento de igualdad jurídica, como en el marco de las reivindicaciones de reconocimiento del valor social. Gustavo Pereira ha mostrado como, si bien el modelo de Honneth resulta lo suficientemente rico como para abordar el problema de la justicia distributiva, resulta deficiente en la medida en que no considera el problema de la “base de información”, es decir, el problema de qué información debe ser tomada como relevante para medir las asimetrías materiales. Pereira trata de corregir este déficit introduciendo en la teoría de la lucha por el reconocimiento el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, obteniendo como resultado una sugestiva teoría crítica de la justicia distributiva. Véase Pereira, G. “Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth”. *Andamios*, 8 (17), 2011, 201-232.

justicia, toma como núcleo normativo de la justicia el concepto de “reconocimiento” de la dignidad de las personas. Como han demostrado los debates filosófico-políticos en torno a fenómenos como el multiculturalismo, el feminismo o el pluralismo axiológico, la justicia de las relaciones sociales no puede medirse únicamente apelando al criterio de la distribución igualitaria de bienes materiales, sino que se hace preciso recurrir a ciertas formas de preservación de identidades por así decir siempre amenazadas en los procesos de socialización, entre las que se encuentran también naturalmente las humillaciones resultantes de la asimétrica distribución de los recursos.

Honneth recupera la tesis hegeliana según la cual la formación de la autoconciencia del hombre depende estructuralmente de la experiencia del reconocimiento de sus compañeros de interacción, con el objetivo de hacer de la lucha por el reconocimiento la lógica moral del progreso social. Si, como ya sabemos, son tres las esferas de reconocimiento que van siendo progresivamente ampliadas bajo el empuje de sujetos que experimentan diversas formas de menosprecio, Honneth puede proponer como fundamento normativo de su teoría social una situación social ideal en que estas formas de reconocimiento han sido máximamente ampliadas, es decir, en que los sujetos pueden acceder sin impedimentos a las tres formas de autorrealización de su identidad: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. De forma muy consecuente con la idea hegeliana de la *Sittlichkeit*, Honneth define esta situación ideal, que como vemos sirve de contraste normativo desde el que denunciar las diversas patologías sociales, como una «concepción formal de vida satisfactoria»: «las conquistas universalistas de igualdad y de individualismo marcan hasta tal punto los modelos de interacción que todos los individuos son reconocidos a la vez como seres autónomos e individuales, como personas iguales y a la vez singulares»¹⁰⁵⁰. Justamente esta idea de una eticidad postradicional es la que articula la obra con que Honneth, de alguna forma, ha culminado su programa teórico: *El derecho de la libertad*.

6.1.3. La libertad social como hilo conductor de la Modernidad

Aunque Honneth se enfrenta al mismo problema que, en el fondo, no ha dejado de subyacer a todas las formulaciones de la Teoría Crítica, es decir, al problema de ofrecer una reconstrucción de los principios normativos que pueden servir como trasfondo desde el cual diagnosticar críticamente patologías sociales, lo cierto es que en *El derecho de la libertad* la antigua estrategia de anticipar normativamente una sociedad en que quedarán satisfechas las exigencias morales en las tres esferas del reconocimiento es sustituida por una estrategia que Honneth denomina “reconstrucción normativa”. Como recorriendo el mismo camino que Hegel había transitado desde el periodo de Jena hasta la formulación de su filosofía del derecho, Honneth procede en esta obra a reconstruir en las tres esferas sociales típicamente diferenciadas por la sociología y la filosofía social –relaciones personales, economía y formación democrática de la

¹⁰⁵⁰ Honneth, A. *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires, Katz, 2010, 34 [publicación original: *Anerkennung und Missachtung. Zur normativen Begründung einer Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009].

voluntad política— las formas ya institucionalizadas de libertad social. Bajo semejante programa, la fundamentación normativa de la Teoría Crítica adquiere por supuesto un carácter diferente, por cuanto ahora los diagnósticos de “anomalías sociales” deben operar en términos de un “desvío” de formas ya institucionalizadas de libertad social.

Honneth concibe las diferentes esferas sociales, siguiendo las categorías hegelianas de la *Sittlichkeit*, como «encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera»¹⁰⁵¹. Frente a las teorías procedimentales de la justicia de corte deontológico, que construyen principios puramente normativos desde los que tomar la medida de legitimidad moral a una sociedad entretanto no analizada por la propia teoría, Honneth considera esencial, siguiendo en esto naturalmente el institucionalismo hegeliano, localizar en las propias prácticas sociales e instituciones existentes un momento de realización de la razón, como realización de estos valores generales que rigen en cada esfera¹⁰⁵². Para semejante tarea, que Honneth define en términos de una «reconstrucción normativa de la eticidad postradicional», el autor debe partir naturalmente de una definición de estos valores generales, y la tesis central a este respecto es que en la Modernidad todos ellos quedan reunidos en torno al principio supremo de la libertad individual, que constituye por lo tanto «la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia». Puesto que, como es sabido, en la Modernidad esta idea ha sido entendida de tres maneras diferentes, a saber, como libertad negativa, como libertad reflexiva y como libertad social, Honneth tiene que dedicarse en primer lugar a presentar históricamente estas diferentes nociones.

La libertad negativa, que constituye cronológicamente el primer modelo, surge en el contexto histórico de las guerras religiosas del siglo XVII. Arrancando filosóficamente con el modelo de Thomas Hobbes y llegando hasta las actuales tesis de Robert Nozick por vía de John Locke y Stuart Mill, la libertad individual como libertad negativa refiere a la ausencia de impedimentos externos a la acción privada, de suerte que garantiza para los individuos un marco de acción egocéntrica en que quedan descargadas las exigencias de responsabilidad y justificación. Esta comprensión de la libertad no presenta al hombre como ciudadano que participa en la creación y renovación del sistema jurídico, sino como mero depositario de este ordenamiento, como «ser atómico que no posee más interés que el de actuar sin restricciones, según sus propias preferencias circunstanciales»¹⁰⁵³. Sólo cuando se hizo evidente que también los objetivos y preferencias a realizar en el marco de acción individual podían ser fruto de la propia libertad, la libertad negativa dio paso a la libertad reflexiva.

Según este segundo modelo, que arranca con la filosofía de Rousseau, el sujeto es libre en tanto «logra relacionarse consigo mismo de forma tal que sólo se deja guiar en su actuar por intenciones propias». Dentro de esta forma de libertad individual

¹⁰⁵¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad. Op. Cit.*, 10.

¹⁰⁵² El proyecto de continuar la filosofía del derecho hegeliana se encuentra ya anticipado en una obra diez años anterior. Véase Honneth, A. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 2011.

¹⁰⁵³ Honneth, A. *El derecho de la libertad. Op. Cit.*, 42.

pueden diferenciarse a su vez dos versiones: la libertad entendida como autonomía o autodeterminación, desarrollada paradigmáticamente en la filosofía moral de Kant y reformulada hoy intersubjetivamente en la ética discursiva de Apel y Habermas; y la libertad entendida como autorrealización, que es sistematizada por Herder y el movimiento romántico, y que más tarde encontraría eco en el republicanismo de Hannah Arendt o el comunitarismo neohegeliano de Charles Taylor. Sea como fuere, en los dos modelos de justicia social derivados de las dos versiones de la libertad reflexiva se procede a una reflexión sobre las condiciones institucionales que *deberían* darse para garantizar el ejercicio de la libertad. En ninguno de los dos casos, ésta es la tesis de Honneth, «se interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso *ya como componentes mismos de la libertad*». Honneth parte de esta limitación para dar paso al tercer modelo: «es tal ampliación institucional del concepto de libertad la que le sirve de guía al tercer concepto, *social*, de la libertad; según este pensamiento, la idea de la libertad reflexiva no puede ser desplegada sin incluir las formas institucionales que posibilitan su ejercicio»¹⁰⁵⁴.

Aunque a juicio de Honneth en el modelo teórico discursivo se apunta ya en cierto modo a la idea de libertad social, por cuanto aquí la interacción intersubjetiva constituye el núcleo de la libertad, lo cierto es que, en este modelo, al que le falta la «decisión de concreción histórica», no se da el paso definitivo hacia el institucionalismo y la teoría social. Honneth cree que sólo retornando a Hegel, que constituye junto con Marx el padre de la libertad social, se hace posible mostrar cómo en las propias instituciones aparece encarnada esta tercera forma de libertad. En su *Filosofía del derecho* Hegel muestra cómo las tres esferas de la eticidad –las relaciones personales, la economía de mercado y el Estado– encarnan ya la libertad en el ámbito de lo social. Su noción de libertad social se basa en la idea de instituciones sociales en las que «los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que puedan concebir a su contraparte como otro de sí mismos». Como es natural, la clave de este modelo de libertad es el reconocimiento mutuo entre los compañeros de interacción de una determinada esfera social: «bajo la condición de que ambos reconozcan la necesidad de complementariedad de sus respectivas metas, es decir, de que vean en la contraparte el otro de sí mismos, se amplía la libertad, hasta entonces sólo reflexiva, para convertirse en intersubjetiva»¹⁰⁵⁵. Dado que las instituciones son comprendidas como prácticas de comportamiento normadas que actúan como condición social de tal reconocimiento, Hegel puede concluir que el sujeto es libre cuando en el marco de estas instituciones «se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de éste una condición de la realización de las propias metas».

Cada una de las instituciones a las que apela Hegel –familia, mercado y Estado– se debe corresponder con un conjunto de metas generalizables buscadas por los participantes en esa esfera –miembro familiar, burgués y ciudadano–. Como es sabido, el conjunto de estas instituciones recibe el nombre de “eticidad”. En el sistema

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, 63.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, 67 y 68.

hegeliano estas instituciones no son construidas idealmente recurriendo al instrumento del procedimiento, sino reconstruidas en la propia realidad histórica a partir del concepto de libertad social, bajo el marco teleológico de un proceso en el que en cada momento va quedando desplegado máximamente dicho concepto. A la vista del fallido diagnóstico hegeliano, que creía ver en las instituciones de su tiempo –en la pequeña familia burguesa, en el mercado cercado por las corporaciones y en el Estado monárquico constitucional– el final mismo de este progreso, Honneth tiene que retomar el proyecto para reactualizarlo a la luz de los fenómenos acontecidos entretanto.

Como se ha hecho evidente por lo dicho hasta aquí, la reconstrucción normativa de que se sirve Honneth, a la que naturalmente le va bien la categoría de “crítica inmanente”, tiene que contar con un criterio normativo que actúe como guía para la reconstrucción, es decir, tiene que «justificar en el comienzo mismo qué es lo que podrá valer como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social». Dicho criterio se sustancia en aquellos «valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad», de suerte que la reconstrucción normativa del orden social tiene que significar «seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diversas esferas de acción realmente han sido realizados»¹⁰⁵⁶. Puesto que en la Modernidad estos valores quedan reunidos en la idea de libertad individual, las condiciones de la justicia social que una teoría de la sociedad con pretensiones críticas debe reconstruir son precisamente las condiciones institucionales en que la libertad tiene de hecho lugar en las distintas esferas de acción. El siguiente paso tiene que ser por tanto emprender este recorrido atendiendo a las tres formas diferentes que adopta la libertad en la Modernidad: la libertad jurídica, la libertad moral y la libertad social.

Aunque efectivamente el individuo sólo puede realizar su libertad social cuando participa en las esferas éticas o instituciones relacionales arriba referidas, lo cierto es que para esta participación el individuo tiene que tener protegidos ciertos derechos subjetivos en términos de libertad jurídica negativa. Siguiendo la categorización canónica de Thomas Marshall, Honneth diferencia tres periodos en la historia del desarrollo de estos derechos subjetivos: los derechos liberales o civiles conquistados a lo largo del siglo XVIII, los derechos políticos desarrollados durante el siglo XIX, y los derechos sociales encarnados en el Estado social de derecho que nace tras la Segunda Guerra Mundial. Como sabemos, el núcleo del sistema jurídico liberal está constituido por todos aquellos derechos que protegen una esfera de acción privada para el individuo dentro de la cual puede desarrollar sus particulares ideas del bien¹⁰⁵⁷. Por su parte, los derechos políticos remiten a una actividad de cooperación entre todas las personas jurídicas, que persigue conformar una voluntad política común. La introducción de los derechos sociales tuvo a su vez la función de garantizar al individuo las condiciones materiales para ejercer efectivamente sus derechos civiles y políticos. Mientras que con los derechos civiles y sociales el sujeto es «usufructuario pasivo de las libertades que se le ha otorgado socialmente», con los derechos políticos se convierte en autor del propio

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, 92.

¹⁰⁵⁷ Para esta fundamental diferenciación entre mínimos jurídicamente sancionados y máximos de vida buena véase Cortina, A. *Ética mínima. Op. Cit.*; Rawls, J. *El liberalismo político. Op. Cit.*

sistema jurídico que antes sólo recibía pasivamente, de suerte que en ellos se apunta ya de alguna forma a un «conjunto de formas éticas de comportamiento» que anticipan la idea de libertad social. He aquí la tradicional tensión entre autonomía privada y autonomía pública que nosotros hemos analizado previamente recurriendo al Habermas de *Facticidad y validez*.

Esta libertad jurídica, que constituye una condición de posibilidad para la participación de los sujetos en aquellas esferas donde se realiza la libertad social, presenta con todo ciertos límites inherentes. Con ella el actor se desprende de todas aquellas relaciones intersubjetivas en las que debería justificar y responsabilizarse de sus decisiones, para quedar sumergido en una esfera de pura privacidad en que puede comportarse como desee siempre y cuando no viole el ordenamiento jurídico. Aunque esta esfera de acción privada resulta esencial para el sujeto de la Modernidad, lo cierto es que ella misma no puede funcionar si no es sobre la base de ciertas formas de reconocimiento y relaciones intersubjetivas prejurídicas, a saber, precisamente aquellas que trata de poner entre paréntesis. El derecho «debe generar una forma de libertad individual cuyas condiciones de existencia no puede ni generar ni mantener»¹⁰⁵⁸.

El sistema institucionalizado de la libertad jurídica contiene en sí mismo, de esta forma, la posibilidad de una patología social, que aquí queda definida en el sentido de «acontecimientos sociales que llevan a un deterioro de las capacidades de los miembros de la sociedad de participar en formas decisivas de la cooperación social». La patología consiste en no identificar el sentido negativo de la libertad jurídica, como interrupción sólo puntual de la intersubjetividad, de manera que queda elevada al todo de la libertad y convertida en punto de referencia para la autocomprensión del sujeto. Como no es difícil de ver, Honneth coincide en este punto con el diagnóstico habermasiano sobre la juridificación de las relaciones sociales antes basadas en la acción comunicativa: «en vez de orientar la propia acción siguiendo razones que potencialmente podrían ser compartidas por las otras partes en la interacción, se la entiende sólo como una ejecución de ponderaciones y propósitos puramente privados: la libertad negativa, que el derecho abre como una oportunidad, se ha convertido en un estilo de vida»¹⁰⁵⁹.

Frente al primer modelo de libertad, cuya institucionalización en forma de normas sancionadas por el derecho es muy evidente, la libertad moral aparece mucho más débilmente institucionalizada bajo la forma de un «modelo cultural de orientación». Como sabemos, la libertad individual en tanto libertad moral consiste en plegarse sólo a aquellas normas que el sujeto puede considerar universalizables. Aunque también la idea de libertad moral pertenece y debe pertenecer a la estructura institucional de la Modernidad, por cuanto otorga al sujeto la capacidad de distanciarse críticamente de las obviedades de una eticidad concreta que, por cierto, puede contener formas de opresión, lo cierto es que también para el ejercicio de la libertad moral han de presuponerse ciertas “condiciones socioculturales” que preceden al propio acto de autolegislación individual, y cuyo olvido funciona como fuente de una nueva patología social.

¹⁰⁵⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad. Op. Cit.*, 118.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, 125.

En la expectativa de una autorreflexión deliberativa que puede poner totalmente entre paréntesis todos los lazos sociales existentes, Honneth ve una ficción de consecuencias peligrosas. La adopción de esa perspectiva de imparcialidad significa “probar” la posibilidad de la libertad individual, pero no realizarla. Aunque evidentemente Honneth admite que la pretensión de imparcialidad es una condición necesaria para la consecución de una solución justa, a su juicio es imposible prescindir del «contenido de significación social de las relaciones en las que nos encontramos desde siempre». Naturalmente, esta crítica coincide con la crítica de Hegel a Kant, por cuanto también aquél trató de demostrar que el procedimiento kantiano para la verificación de máximas sólo puede darse sobre reglas de acción aceptadas previamente por los sujetos: «cada discurso moral está precedido de formas elementales del reconocimiento mutuo, que son tan constitutivas para la sociedad que lo circunda que no pueden ser cuestionadas o suspendidas por sus integrantes»¹⁰⁶⁰. Como en el caso de la libertad jurídica, la libertad moral posee un carácter puramente disruptivo, por mucho que en este caso este carácter adquiera un tono transformador y crítico. Tan pronto como se hace abstracción del carácter sólo negativo de la libertad moral, ésta abre las puertas de entrada a una nueva forma de patología social: para el sujeto de esta forma patológica de comprensión, el mundo social de la vida queda reducido a un «campo de acontecimientos que deben conformarse sólo de acuerdo con razones morales». Las formas en que queda expresado este sujeto son dos: el moralista desvinculado de toda significación social previa y el terrorismo fundamentado moralmente, que Honneth ve encarnado paradigmáticamente en la *Rote Armee Fraktion* de Ulrike Meinhof.

Como se ve, hasta este momento Honneth ha reconstruido los dos complejos institucionales –Estado de derecho y cultura crítica reflexiva– en que pervive la libertad, bajo su forma jurídica y moral respectivamente. Al mismo tiempo, se ha podido mostrar en qué sentido ambas formas de libertad tienen un “componente parasitario” respecto de prácticas sociales que le preceden: es sólo porque los sujetos pertenecen ya a comunidades en que se presentan vínculos de acción normados que debe existir la libertad jurídica y moral, precisamente como garantía para el distanciamiento jurídico o reflexivo de esas normas. Dado que las prácticas de libertad individual, tal es la tesis, no pueden por sí mismas constituir nuevos contextos de acción «que contengan objetivos valiosos con lazos vinculantes», es preciso reconocer que representan únicamente “posibilidades”, y no “realizaciones”, de la libertad. Como podemos intuir, para Honneth la realidad de la libertad sólo se da en su forma social: allí donde los sujetos se reconocen mutuamente de suerte tal que «puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte»¹⁰⁶¹.

Esta idea de libertad social es a juicio de Honneth la que de hecho tuvo mayor influencia en el desarrollo de las instituciones de la Modernidad, es decir, en las relaciones personales, el sistema económico capitalista y la vida público-política. Las expectativas de comportamiento que tienen los sujetos al hallarse inmersos en estas

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, 152.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, 166.

esferas éticas relacionales están institucionalizadas en forma de roles sociales, los cuales a su vez deben poder ser aprobados reflexivamente por unos sujetos que siguen estando capacitados para distanciarse críticamente en todo momento. Para proseguir con su reconstrucción normativa, Honneth debe analizar ahora cada una de estas tres esferas de acción en que los individuos, actuando conforme a determinados roles revisables, reconocen en sus compañeros de interacción la posibilidad de una realización de su propia libertad individual. Como hasta aquí, la reconstrucción normativa debe moverse entre los análisis sociológicos y los estudios normativos, a fin de «develar las comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecúen a valer como formas de realización de la libertad intersubjetiva»¹⁰⁶². Sólo a partir de esta reconstrucción se nos hará evidente el problema de los fundamentos normativos de la teoría, puesto que la crítica aparecerá como denuncia de una desviación de las prácticas sociales que no alcanzan a realizar «la demanda de libertad social subyacente a la respectiva esfera».

La primera de estas esferas éticas o instituciones relacionales surge sólo cuando, en los procesos de modernización, las relaciones personales quedan desvinculadas de los privilegios económicos y las presiones de posición social, abriéndose a «experiencias emocionales en las que uno puede ver en el otro la oportunidad y la condición de su autorrealización». Dentro de esta primera esfera, Honneth diferencia tres espacios: la amistad, las relaciones íntimas y la familia.

Honneth remite el surgimiento de la subesfera denominada “amistad” a las relaciones originadas con el movimiento romántico, precisamente como necesidad de crear un mundo contrario a la retracción privada que surgió con el mercado capitalista. Como en el resto de formas de libertad intersubjetiva, en la amistad el otro no aparece como una limitación a la propia libertad, sino precisamente como la condición de la propia libertad individual. En este tipo de formas específicas de acción, en las que cada uno se preocupa mutuamente por el bienestar del otro, Honneth reconoce «el fermento más elemental de toda la eticidad democrática». Como formas actuales de desviación de esta esfera, el autor recurre a los diagnósticos sobre los riesgos derivados de la mayor individualización y presión al rendimiento.

Las relaciones íntimas o “amor”, la segunda de las subesferas contenidas en las relaciones personales, surgen también a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando «empieza a reflejarse en las prácticas cotidianas de las capas sociales más altas la idea de que solo el afecto mutuo puede constituir una base legítima para el vínculo matrimonial entre varón y mujer». Con esta forma de amor, típicamente romántica, se realiza totalmente la idea de libertad humana, pues en ella cada par de la interacción ofrece al otro la posibilidad de una autorrealización absolutamente libre de restricciones. Naturalmente, Honneth tiene que tener en cuenta, para su reconstrucción normativa, los impedimentos que pese a este temprano surgimiento tuvo la idea de “amor” durante los siglos XVII, XIX y XX, entre los que cabe destacar la limitación a las relaciones heterosexuales o la desigual distribución de tareas en función del sexo. Sólo tras el final de la Segunda Guerra Mundial, con el inicio de la llamada “revolución sexual”, se

¹⁰⁶² *Ibidem*, 171.

transformaron no sólo jurídica sino también culturalmente las instituciones de la pequeña familia burguesa, de suerte tal que la forma moderna de amor lograría realizar por vez primera la libertad social. Con respecto a las desviaciones actuales, Honneth hace notar un cierto aumento en la dificultad de vincularse, derivado de la formación de la subjetividad típicamente neoliberal: «en la actualidad los motivos egocéntricos de la autorrealización o del progreso individual evitan, en gran medida, que se ponga en juego la obligación constitutiva de las relaciones íntimas de largo plazo».

La familia constituye la tercera institución en que aparece realizada la libertad social dentro de la esfera de las relaciones personales. Siguiendo en esto a Hegel, Honneth encuentra el rasgo característico de la familia burguesa, tal y como se configura a finales del siglo XVIII, en la relación afectiva entre dos adultos mediada por un tercero, el hijo o los hijos. Naturalmente, es en la familia donde mejor se ve el papel que juega la adopción de roles en la tarea de realización de la libertad social. Pero igual que en el caso de las relaciones íntimas, aunque la pequeña familia burguesa encarna el ideal de una institución relacional, sus deficiencias se hacen patentes en la forma asimétrica en que se da la autoridad en los roles del padre y la madre. Nuevamente, no fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial, con la incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo y la asunción de tareas asistenciales por parte del Estado social, que estas asimetrías de origen quedaron a su vez disueltas: «ahora la cooperación parental bajo condiciones participativas parecía contener también la promesa de que cada uno pudiera realizarse, sin coerción, en su personalidad, dentro de la familia»¹⁰⁶³. Dado que hoy el modelo de roles fijos al que aún se ajustó Hegel en su descripción de la familia burguesa ha sido destruido, la idea de la libertad social realizada en la familia ha de ser localizada en otro lugar. Honneth recurre en este punto al fenómeno de un contacto prolongado a lo largo de toda la vida biológica de los miembros de la familia: «la dimensión temporal de la vida humana, incluso todo su transcurso biológico, constituye el núcleo de tal reflejo recíproco». En un argumento extraordinariamente poderoso en términos emocionales, Honneth hace ver cómo en la familia los distintos miembros son capaces de desactivar siquiera temporalmente la edad biológica: de igual forma que el niño puede adoptar temporalmente el rol del adulto interactuando con el padre, el padre puede adoptar el rol del niño al convertirse en compañero de juego. Más todavía, en el transcurso de la vida biológica de la familia las funciones de los miembros pueden incluso invertirse, en el sentido de que el hijo termina por convertirse en “padre del padre” al procurarle el cuidado necesario en la vejez. En esta circularidad se manifiesta a juicio de Honneth un momento de consuelo: «la ficción consoladora, sanadora de que en el entorno familiar nuestra vida vuelve al punto donde comenzó y, por eso, puede encontrar un cierre armónico».

Una vez concluida la reconstrucción normativa en lo que hace a la esfera de las relaciones personales, Honneth emprende la misma tarea para el ámbito de acción de la economía de mercado. Siguiendo en esto muy estrechamente las lecciones de filosofía del derecho de Hegel, y separándose no sólo del marxismo, lo cual es muy evidente,

¹⁰⁶³ *Ibidem*, 212.

sino también de la teoría de la acción comunicativa, Honneth se esfuerza por mostrar cómo también el ámbito del mercado puede ser concebido como lugar de realización de la libertad social. El primer paso que debe dar en este sentido consiste en describir el *tipo* de reconocimiento y libertad social que aquí queda institucionalizado. Para ello Honneth se sirve de lo que denomina el “economicismo moral” de Hegel y Durkheim. Ante los riesgos de desintegración social contenidos en las tendencias contradictorias del mercado, durante el siglo XIX se fue asentando la tesis, surgida con Hegel y continuada por Durkheim, de que el correcto funcionamiento de la esfera del mercado, cuya meta había de ser la satisfacción de necesidades y la articulación armónica de intereses, tenía que presuponer ciertas actitudes normativas solidarias. Esta tradición de pensamiento, que naturalmente sería repudiada lo mismo por el marxismo que por la economía neoclásica, será retomada nuevamente en el siglo XX por autores como Polanyi, Parsons y, más recientemente, por los estudios en torno a la dimensión ética de la economía¹⁰⁶⁴. A todos estos autores subyace aquella idea según la cual «el mercado económico no puede ser considerado aislado del horizonte de valores de la sociedad democrático liberal que lo rodea»¹⁰⁶⁵. Frente a la descripción no normativa del mercado ofrecida por la teoría de la acción comunicativa, en esta comprensión la legitimidad del mercado reposaría en el grado en que contribuye a una «complementación de las intenciones de acción individuales mediante procesos de intercambio», de suerte tal que «la libertad de uno se convierte en condición para la libertad del otro». Partiendo de esta noción, Honneth puede emprender la reconstrucción normativa de la esfera económica siguiendo el desarrollo histórico del mercado capitalista en los subámbitos del consumo y el mercado de trabajo, para observar hasta qué punto en cada momento histórico los movimientos sociales y las reformas políticas lograron realizar los principios de libertad social contenidos en sí mismo. Sólo desde este trasfondo normativo, por así decir inmanente a las propias promesas del mercado, pueden apresarse correctamente las anomalías a que tradicionalmente se ha visto enfrentada la esfera económica, y que naturalmente la crítica de la economía política convirtió en objetivo del análisis.

Con respecto a la esfera del consumo, Honneth muestra cómo ya en el temprano siglo XIX habían surgido los primeros mecanismos institucionales para compensar los déficits del mercado, tanto desde el punto de vista de la intervención estatal –con la frecuente desactivación de los mecanismos de mercado para garantizar el abastecimiento de productos básicos en épocas de hambruna– como desde el punto de vista de lo que hoy llamaríamos “sociedad civil” –mediante la creación de asociaciones de consumidores–. Estos débiles instrumentos, con los que se pretendía compensar la pérdida de los mecanismos asistenciales de tipo premoderno, sólo adquirieron un carácter estructural a partir de 1880, cuando impulsados por las propuestas de Bismarck empezaron a crearse legislaciones regulatorias del mercado y seguros sociales para la clase trabajadora.

¹⁰⁶⁴ Para esto último véase: Conill, J. *Horizontes de economía ética. Op. Cit.*; Sen, A. *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza, 1989; García-Marzá, D. *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Madrid, Trotta, 2004; Etzioni, A. *La dimensión moral: hacia una nueva economía*. Madrid, Palabra, 2007.

¹⁰⁶⁵ Honneth, A. *El derecho de la libertad. Op. Cit.*, 251.

El periodo de la llamada “Edad de oro”, es decir, el que va desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta comienzos de los años ochenta, supuso un incremento tal del nivel de vida de la clase trabajadora, que a la pérdida de conciencia de clase acompañó la creación de lo que se llamó “privatismo consumista”. Sólo en este momento la cultura capitalista logra hacer del consumo la forma más importante de realización de los proyectos de vida personales. A juicio de Honneth, esta situación empieza a cambiar nuevamente durante los años sesenta, cuando, empujados por los movimientos ecologistas de protesta y el movimiento estudiantil, comienzan a aparecer cuestionamientos de los hábitos de consumo establecidos. Recogiendo esta herencia crítica, cuyo origen filosófico tal vez podría ser remontado a *Dialéctica de la Ilustración*, existe hoy en las sociedades occidentales toda una cultura del “consumo ético”¹⁰⁶⁶: «los ciudadanos deben orientarse más que antes por principios ecológicos, sociales y morales cuando tienen que decidir qué productos quieren comprar»¹⁰⁶⁷.

Aunque estos fenómenos ayudan a localizar algunos indicios de una institucionalización de la libertad social también en la esfera del consumo, lo cierto es que Honneth se muestra muy pesimista en este terreno. Tendencias como el revivir del consumo ostentoso, dirigido naturalmente sólo a una vulgar diferenciación con respecto a las clases inferiores; el modo en que las empresas rentabilizan también esta segmentación de los consumidores, abriendo así un nuevo mercado para los “consumidores éticos” realmente inaccesible para los sectores económicamente desfavorecidos; o la falta de fluidificación comunicativa necesaria para esclarecer críticamente las auténticas necesidades; todas estas tendencias le llevan a afirmar que, en la actualidad, «no hay motivos para pensar que existe una “moralización de los mercados” desde abajo, a partir de los consumidores». Dado que la causa última de este fracaso ha de ser localizada en las crecientes desigualdades sociales que conllevan expectativas asimétricas de consumo, y dado que Honneth, en esto muy marxista, entiende que la posición que cada miembro ocupa en la sociedad no está determinada por su rol en el proceso de circulación, sino «por su posición en el sistema de producción», entonces la siguiente subesfera económica en que ha de ser reconstruida normativamente la idea de libertad social es el mercado de trabajo capitalista.

Nuevamente ubicándose en primer lugar en el temprano siglo XIX, Honneth muestra cómo el pauperismo, esa «forma particularmente extrema de la miseria cuya particularidad [...] residía en que los afectados habían perdido todo resto de decencia civil y de comportamiento ciudadano», fue diagnosticado críticamente por los socialistas tempranos recurriendo para ello no a valores tradicionalistas o preburgueses, sino precisamente al trasfondo normativo en que se había basado la burguesía para su surgimiento. El movimiento obrero consolidado a mediados del siglo XIX, al menos en sus vertientes no marxistas, luchaba así por una «socialización de la libertad contractual presupuesta por el mercado capitalista de trabajo, al querer agregarle las condiciones sociales del trabajo, de la protección y de la valoración adecuada de las capacidades

¹⁰⁶⁶ Para esta problemática véase Cortina, A. *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid, Santillana, 2002.

¹⁰⁶⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*. Op. Cit., 287.

laborales del hombre»¹⁰⁶⁸. La institucionalización de estas demandas en forma de políticas sociales fue convirtiendo poco a poco al “pobre” del siglo XIX en el “asalariado protegido” del siglo XX. Este proceso culmina, como es sabido, con la institucionalización total de los derechos sociales a partir de 1945, que pese al evidéntísimo carácter progresista y positivo tuvo como contrapartida negativa el surgimiento de un proceso de individualización de los trabajadores, que perdieron progresivamente la capacidad y la motivación para la resistencia colectiva.

Sea como fuere, Honneth encuentra la institucionalización de la libertad social en el mercado de trabajo durante el siglo XX en la consolidación del seguro social para desempleo, vejez o enfermedad, y muy especialmente en la creación de «mecanismos discursivos que les otorgaban a los trabajadores un cierto grado de cogestión», y que se expresaban sobre todo en las tareas de negociación colectiva asumidas por los sindicatos. Una vez más fue a comienzos de los años ochenta cuando esta progresiva realización de la idea de libertad social se vio interrumpida, también en la esfera del trabajo. Con la disolución del capitalismo organizado, con la desregulación del mercado laboral exigida por la globalización económica, con la progresiva precarización de los contratos a que conduce hoy la ideología neoliberal de la flexibilización y la pérdida de poder de los sindicatos, y sobre todo con la desaparición de un movimiento colectivo de protesta, fruto de esa irritante privatización de las responsabilidades y de los procesos de individualización creciente, las promesas de una realización de relaciones de reconocimiento recíproco también en la esfera del mercado de trabajo parecen quedar nuevamente desmentidas. Pero estas tendencias, esto es lo importante para nosotros, pueden ser identificadas en la reconstrucción normativa de Honneth no como desajustes con respecto a unos principios de justicia construidos idealistamente, sino como anomalías que contradicen los propios principios normativos que legitiman la actividad del mercado de trabajo. A juicio de Honneth sólo una internacionalización de los movimientos de oposición podría retomar la senda de una economía socializada, y con ello asentar una de las bases fundamentales para la consolidación de la eticidad democrática. «El hecho de que la sociedad recobre tal proyecto», dice Honneth, «sería sólo la recuperación de un territorio que ya fue conquistado con éxito una vez».

Pero la instauración de una eticidad democrática en que haya quedado realizada la idea de libertad social no se agota en estos dos momentos fundamentales, las relaciones personales y el ámbito de acción de la economía de mercado, sino que debe incluir, y por cierto de forma prioritaria, la esfera de la construcción de la voluntad democrática. En esta tercera esfera Honneth tiene que separarse naturalmente de Hegel, que había encontrado en el Estado monárquico constitucional el momento acabado de la eticidad. Acercándose más bien al Habermas de *Facticidad y validez* e *Historia y crítica de la opinión pública*, Honneth procede a reconstruir la realización de la libertad social tanto en lo que podemos llamar “sociedad civil” o “vida pública democrática” de la deliberación, como en la sanción institucional de esta vida pública por parte del Estado democrático de derecho.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, 305.

Con respecto a lo primero, la vida pública democrática surge tan sólo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se hizo evidente la necesidad de un ámbito público de deliberación, allende el poder estatal, desde el que construir «libremente y sin coerciones una opinión política en un intercambio discursivo». Con el proceso de constitucionalización y parlamentarización iniciado en toda Europa a partir de la caída de Napoleón, los derechos de participación democrática fueron siendo paulatinamente extendidos a todos los ciudadanos, hasta que a mediados del siglo XX se habían eliminado todas las restricciones al voto vinculadas con la situación económica y el género. Este proceso constituye el allanamiento del camino institucional para la instauración de una tercera esfera de la libertad social, donde los sujetos se reconocen de hecho recíprocamente bajo los roles de “oradores” y “oyentes” públicos, es decir, de sujetos competentes para elevar pretensiones de validez normativa. La idea de vida pública democrática encarna una forma de libertad social «en la medida en que le posibilita al individuo llevar a término su intención de mejorar las propias circunstancias de vida en un intercambio con todos los otros miembros de la sociedad»¹⁰⁶⁹. Como ya sabemos por los estudios sobre “industria cultural” de Adorno y Horkheimer, así como por las tesis sobre las crisis del capitalismo tardío del Habermas de los setenta, los impedimentos de esta realización de la libertad social han de ser localizados tanto en las funciones manipulativas de los *mass media*, como en los procesos de privatización de la sociedad del capitalismo tardío, que desecaron las fuentes de motivación para la participación en la vida pública. En la actual amenaza contra la independencia de la prensa, así como en ese irritante «mercado [periodístico] de las clases bajas», Honneth cree ver cumplidas las pesimistas tesis sobre la industria cultural de *Dialéctica de la Ilustración*, por mucho que exista hoy una tendencia de signo contrario en forma de una transnacionalización de la información vía Internet.

En todo caso, el Estado democrático de derecho ha de seguir valiendo como “órgano social” (Durkheim) encargado de dar efectividad legislativa a las demandas normativas de la sociedad civil. En este sentido constituye la última de las esferas en que puede ser rastreada normativamente la idea de libertad social. Siguiendo también aquí el modelo habermasiano de una “democracia de doble vía”, la sociedad civil ha de actuar tan sólo como lugar de construcción de la opinión pública política, cuyas exigencias normativas «deben ser luego transformadas en decisiones vinculantes por las corporaciones legislativas responsables en lo político, bajo estricto respeto de los procesos democráticos». El Estado constitucional tiene en este sentido que «presuponer, proteger y llevar a la práctica la construcción de la voluntad de los ciudadanos»¹⁰⁷⁰. El grado en que el Estado encarna la libertad social depende del grado en que consigue promocionar una construcción de la voluntad política allende a sí misma. Desde esta perspectiva normativa, Honneth puede reconstruir la historia del Estado moderno siguiendo el hilo conductor de la realización de la libertad social. Esta historia arranca con la transición en el temprano siglo XIX desde la monarquía absolutista hasta el Estado constitucional, continúa con los procesos de asunción de tareas sociales por parte

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, 366.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, 407.

de un Estado aún modestamente interventor, iniciados en la década de 1880, y la progresiva extensión de los derechos políticos hacia sectores hasta el momento desatendidos. Después del “negro período” del nacionalsocialismo, que naturalmente ha de ser siempre categorizado como «el Otro que no puede integrarse», como la quiebra temporal de este proceso de realización de la libertad, el Estado adquirió tras la Segunda Guerra Mundial nuevas tareas y competencias en forma de Estado social de derecho. Con la crisis financiera del Estado, por último, este órgano deja de poder satisfacer las exigencias de protección social desde las que hasta entonces se procuraba legitimidad, de suerte que vuelve a surgir la tensión entre mercado capitalista y Estado de derecho, esta vez bajo la fórmula, muy conocida para nosotros, de un desencanto con la política.

Como solución a esta problemática situación en que se ve hoy envuelto el Estado de derecho, Honneth propone el «agrupamiento del poder público de entidades, movimiento sociales y asociaciones» para la consecución de un nuevo reencauzamiento legislativo del mercado capitalista. Esta salida se encuentra sin embargo con el problema de no poder encontrar hoy, tras la erosión del Estado nación, aquellos «recursos necesarios de una cultura de trasfondo común», pues sólo contando con tales recursos motivacionales, con su “fuerza de integración”, sería posible «poner en movimiento las solidaridades requeridas entre los ciudadanos para un trabajo político en común» destinado a oponerse a las anomalías hasta el momento diagnosticadas¹⁰⁷¹. Honneth apela a una suerte de “recuerdo común” europeo de las etapas conquistadas, de las luchas sociales ganadas en el proceso de instauración de la libertad social, como lugar desde el que las luchas futuras pueden aún nutrirse motivacionalmente. Para que semejante proyecto tenga éxito frente a las peligrosas revitalizaciones del nacionalismo, Honneth propone reconocer como *propriamente europeas* todas estas conquistas:

Ni son la Revolución Francesa o la Comuna de París procesos puramente “franceses” ni fue la toma del poder por parte de Franco un desafío sólo para la España libre. Todas estas estaciones de una lucha por la realización de normas de la libertad ya institucionalizadas representan acontecimientos históricos a los que hoy la mayoría de la población europea mira retrospectivamente con el mismo sentimiento¹⁰⁷²

Con este “patriotismo europeo” inherente a las victorias cosechadas en la lucha por la realización de la libertad podrían garantizarse, tal es la tesis de Honneth, los recursos motivacionales necesarios para emprender luchas sociales futuras, que estarían encargadas de disolver las anomalías diagnosticadas hasta aquí a fin de realizar las promesas de libertad institucionalizada en cada una de las tres esferas. He aquí la idea de una eticidad democrática, que considera realizada la democracia «sólo donde se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde éstos están reflejados en prácticas y costumbres»¹⁰⁷³.

Si lo entendemos correctamente, Honneth sigue precisamente esta senda de una “eticidad democrática” en su última gran obra, *La idea del socialismo*. Antes de

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, 437.

¹⁰⁷² *Ibidem*, 445.

¹⁰⁷³ *Ibidem*, 440.

sistematizar, en la cuarta y última sección, todo lo aprendido hasta aquí con respecto a la nueva fundamentación normativa de la Teoría Crítica, quisiéramos hacer explícito el problema de la normatividad en esta última obra.

Siguiendo la misma estela de la “crítica inmanente”, Honneth trata de reconstruir en *La idea del socialismo* todos aquellos progresos ya institucionalizados desde los que todavía hoy es posible formular una crítica al sistema capitalista. Con esta tarea Honneth pretende investigar las razones que han conducido a la pérdida del potencial crítico del socialismo, pero con el fin de operar los cambios conceptuales necesarios para recuperar ese potencial. Para conseguir este objetivo, Honneth reconstruye en primer lugar la idea original del socialismo, expone después las razones por las que dicha idea se vuelve impotente en la actualidad y aporta finalmente ciertas innovaciones conceptuales capaces de hacer retornar la fuerza subversiva del proyecto.

Tal y como habíamos visto al seguir la reconstrucción de Honneth en la esfera del mercado de trabajo, en el contexto de las sociedades postrevolucionarias europeas se hizo evidente que las exigencias de libertad, igualdad y fraternidad proclamadas por la Revolución Francesa no habían sido realizadas históricamente, precisamente como consecuencia de una versión burguesa del principio de libertad que satisfacía tan sólo las condiciones individualistas del mercado capitalista. En este temprano momento el socialismo no significaba sino la intención política de realizar históricamente las exigencias *morales* ya institucionalizadas tras la Revolución. Puesto que todos los autores del socialismo temprano encontraron una contradicción entre el concepto burgués de libertad, entendido como autonomía para la búsqueda de intereses privados, y la aspiración normativo-revolucionaria de fraternidad, el objetivo fue desde el inicio la construcción de un concepto de libertad más amplio que posibilitara una realización histórica de los ideales revolucionarios. Este nuevo concepto, con el que naturalmente Honneth está definiendo la libertad social, constituye la idea original del socialismo. Bajo las proyectadas condiciones de libertad social, los individuos ya no estarían relacionados los “unos con los otros” (*miteinander*), según el modelo liberal de la armonización de intereses, sino más bien “unos para los otros” (*füreinander*) mediante una interconexión mutua de objetivos y necesidades compartidos¹⁰⁷⁴.

Sustentado en esta idea normativa, el socialismo temprano se articuló a juicio de Honneth en tres supuestos fundamentales: el supuesto según el cual la creación de relaciones solidarias significaba un cambio revolucionario de la economía de mercado; el supuesto según el cual los sujetos oprimidos de la sociedad capitalista poseían ya un interés objetivo en dicha revolución; y el supuesto según el cual los cambios predichos se darían con carácter de necesidad histórica, en tanto la autodisolución del capitalismo se encontraba ya en germen en la propia lógica del capital. Basando la idea de libertad social en estos tres supuestos, el socialismo se autoconcebía como órgano reflexivo de un contramovimiento existente ya en la sociedad *como movimiento obrero*, y que debía impulsar mediante la ilustración del proletariado el proceso histórico –por otro lado inevitable– de la revolución económica.

¹⁰⁷⁴ Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.*, 41.

El siguiente paso argumentativo de Honneth, así pues, debe consistir en cuestionar la pertinencia de estos supuestos a la luz de los acontecimientos sucedidos entretanto. Aunque Honneth reconoce que la superación del individualismo ha de comenzar por una transformación de la esfera económica, reivindica sin embargo, frente a la antigua creencia determinista según la cual dicha transformación debía conducir a un nuevo orden de libertad social y relaciones solidarias, una comprensión de la historia desde una metodología que él mismo denomina “experimentalismo histórico”: se trata de una búsqueda experimental de formas alternativas de economía en que pueda quedar encarnada la idea de libertad social. El socialismo revisado debe contar con una suerte de «archivo interno» de todas las tentativas pasadas de una socialización de la esfera económica¹⁰⁷⁵. Una tal comprensión tiene que poder ofrecer un criterio normativo bien definido, esto es, «un estándar para determinar qué puede considerarse en una situación concreta como una mejora», y Honneth sigue en este punto la idea de Dewey, luego rentabilizada por Habermas, según la cual el hilo conductor del experimentalismo ha de ser la supresión de las barreras que impiden la comunicación entre los sujetos para resolver sus problemas cooperativamente. Bajo esta óptica, Honneth puede concebir el socialismo como la articulación del proceso histórico a través del cual «los grupos emprenden esfuerzos renovados para lograr que se escuchen públicamente sus pretensiones». Honneth llama a esto literalmente una “lucha por el reconocimiento” público de pretensiones normativas –que pueden ser de tipo económico, pero también pueden no serlo–, y entiende, siguiendo la senda de la crítica inmanente sistematizada en *El derecho de la libertad*, que la única posibilidad de éxito para estas luchas es la apelación a normas sociales ya implícitamente aceptadas o jurídicamente reconocidas.

Cuestionando el segundo de los supuestos mencionados, Honneth considera que el socialismo no puede ser entendido como “expresión intelectual” de intereses ya existentes en los trabajadores industriales, sino más bien como un proceso histórico global de eliminación de las barreras interpuestas a la comunicación. La encarnación de la idea socialista ya no aparece localizada en las tareas propias de una colectividad determinada, sino más bien en ampliaciones progresivas de una libertad social ya institucionalizada. La antigua apelación a un *único* grupo social como destinatario del socialismo es sustituida por una apelación a «todos los ciudadanos y ciudadanas, en tanto que se les puede convencer de que sólo pueden realizar su libertad [...] mediante la cooperación solidaria con los demás». Como no es difícil de ver, el socialismo puede encontrar aquí la relación perdida con una formación democrática de la voluntad.

Para la imagen de una sociedad futura en la que las tres esferas aparecieran articuladas al modo de un “todo orgánico”, Honneth se reserva el concepto de «forma de vida democrática» (*demokratischen Lebensform*). Este concepto, que por así decir sustituye a la «asociación de productores libres» en que el marxismo veía la imagen de una sociedad liberada, actúa al modo de un «esquema de orientación puro», pero en modo alguno como un estadio final al que la historia tienda. Con él damos de lleno otra vez en la problemática de los fundamentos normativos del diagnóstico crítico-social.

¹⁰⁷⁵ Honneth, A. *Die Idee des Sozialismus. Op. Cit.*, 114-119.

6.1.4. ¿Nueva fundamentación normativa de la crítica?

Esta breve reconstrucción del pensamiento de Axel Honneth ha sacado a la luz, siquiera de forma no totalmente explícita, una relación de tensión entre su fundamentación normativa de la Teoría Crítica, que como hemos visto atraviesa diferentes momentos, y la fundamentación contenida en *Teoría de la acción comunicativa*. En los textos anteriores a *La lucha por el reconocimiento*, sobre todo en *Crítica del poder* y en algunos artículos de *El mundo desgarrado de lo social*, Honneth se había esforzado por definir un ámbito específico de estudio desatendido por las teorías críticas anteriores, que él denomina “el ámbito específico de lo social”. En un primer momento de este temprano periodo Honneth se mantenía no obstante muy cerca del modelo habermasiano, por cuanto proponía leer la lucha social como la contrapartida conflictiva del entendimiento cotidiano sustentando en convicciones culturales compartidas. Esta cercanía a Habermas le servía para oponerse al diagnóstico de *Dialéctica de la Ilustración*, que había reducido las formas de opresión a la perspectiva del control técnico, haciendo imposible la figura, típicamente social, de una resistencia de los grupos oprimidos en forma de lucha social por el reconocimiento.

Ahora bien, como también vimos Honneth se apresuraba en este momento a mostrar las primeras distancias con respecto al modelo de Habermas, en cuya traducción directa de las categorías de la teoría de la acción a la teoría de la sociedad creía ver un concepto ficticio de realidad social. La comprensión dicotómica de la sociedad contenida en *Teoría de la acción comunicativa* suponía tanto la existencia de «organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa», como la existencia de «esferas de comunicación vaciadas de poder». Con la segunda de estas presuposiciones Habermas parecía dar por supuesto que en el ámbito del mundo de la vida los sujetos operan siempre aislados de las prácticas de poder, manipulación y estrategia. Esta comprensión de la sociedad empujó a Habermas a formular su Teoría Crítica en los conocidos términos de una imposición de imperativos sistémicos a un mundo de la vida que se suponía libre de todo poder no comunicativo, con lo cual se terminaban por desatender los procesos de dominación social de los grupos socialmente privilegiados. Como puede verse, con esta crítica Honneth formula por vez primera el modelo explicativo de la lucha social en términos de restauración de un entendimiento deformado, entendimiento que no queda limitado al plano lógico-argumentativo, sino que apunta más bien a una relación de socialización que exige ya siempre formas de reconocimiento recíproco. El criterio normativo sobre el que se sustentaba la Teoría Crítica de Habermas, ese concepto amplio de racionalidad comunicativa no deformada, comienza a transformarse en estos tempranos textos en la idea de una situación social en que puedan quedar satisfechas las exigencias morales de reconocimiento.

En algunos artículos de la época, como “Conciencia moral y dominio de clases” o “Desarrollo moral y lucha social”, Honneth reivindicaba la importancia, para una teoría normativa de la sociedad que pudiera conformar una alternativa al procedimentalismo habermasiano, de las llamadas «sensaciones morales de injusticia» como paso previo de la lucha social. La dialéctica de la violación de la identidad y la

exigencia de reparación apelaba aquí por vez primera a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Con la atrevida hipótesis según la cual las luchas sociales por el reconocimiento, basadas en una suerte de tensión moral inherente a los procesos de socialización, constituyen el motor evolutivo de la sociedad, Honneth se apartaba definitivamente del marco de análisis habermasiano. La interpretación crítica del proceso de evolución socio-histórica ya no habría de reposar más en la idea de una progresiva deformación de los procesos de entendimiento, sino en la de una erosión de formas de reconocimiento recíproco en diversas esferas sociales. Con el desplazamiento del diagnóstico crítico desde la tensión entre sistema y mundo de la vida hasta las distorsiones sociales que fomentan una violación de las condiciones del reconocimiento, Honneth sustituye la fundamentación normativa de la Teoría Crítica habermasiana, formulada en términos de una pragmática universal capaz de alumbrar las condiciones racionales del entendimiento, por una explicación de las condiciones intersubjetivas necesarias para el desarrollo de una identidad no violentada.

Los sentimientos negativos con que los sujetos menospreciados reaccionan a la violación de su identidad constituyen la base afectiva de impulsos en que se funda motivacionalmente la lucha social por el reconocimiento. Si bien con este gesto Honneth no está ofreciendo los *criterios normativos* de la crítica social, sino más bien aquellas *formas de motivación* que, olvidadas por la teoría del discurso, constituyen el paso previo de toda crítica, con él se ve obligado a abordar la cuestión de los criterios normativos en que descansa su modelo, pues es evidente que no todos los movimientos sociales responden a la lógica de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. Honneth apelaba a la proyección de una realización suficientemente satisfecha de las relaciones de derecho y valoración social postradicional como canon para la crítica. Los criterios normativos de la Teoría Crítica dependían, por tanto, de una «anticipación hipotética acerca de una situación comunicativa en la que las condiciones intersubjetivas de la integridad de la persona aparecen como cumplidas», y esta situación comunicativa sólo contrafácticamente anticipada recibía aquí el nombre de “concepto formal de vida buena” o “eticidad formal”.

Esta situación ideal anticipada contrafácticamente en términos de una concepción formal de vida satisfactoria, que sirve a Honneth como contraste normativo para el diagnóstico de patologías sociales, recibe una importante modificación en la fundamental obra *El derecho de la libertad*. Aunque Honneth sigue operando, y de hecho de forma mucho más sistemática, con esa idea de “eticidad democrática” que aparecía ya al final de *La lucha por el reconocimiento*, lo cierto es que aquí la antigua estrategia de anticipar normativamente una sociedad en que quedarán satisfechas las exigencias morales en las tres esferas del reconocimiento recíproco es sustituida por una estrategia por así decir *mucho más hegeliana*. La reconstrucción normativa de formas ya institucionalizadas de libertad en las tres esferas diferenciadas –relaciones personales, economía y formación democrática de la voluntad política– sirve ahora como trasfondo normativo de la crítica, de suerte que los diagnósticos de “anomalías sociales” deben operar en términos de un “desvío” con respecto a esas formas ya institucionalizadas. Sobre todo cuando Honneth se dedica a la esfera del mercado puede observarse con

claridad la diferencia con respecto a Habermas: frente a la descripción no normativa ofrecida en *Teoría de la acción comunicativa*, en esta comprensión la legitimidad del mercado reposaría en el grado en que contribuye a una «complementación de las intenciones de acción individuales mediante procesos de intercambio», de suerte tal que «la libertad de uno se convierte en condición para la libertad del otro». Partiendo de este trasfondo normativo, que es inmanente a las propias promesas del mercado, Honneth puede apresar correctamente las anomalías del sistema capitalista.

Sea como fuere, en *El derecho de la libertad* aparece una comprensión de la sociedad en términos de “eticidad democrática”, justamente la misma comprensión con la que opera Honneth en *La idea del socialismo*. En lo que hace a los criterios normativos, Honneth sigue aquí la estela de la “crítica inmanente” para reconstruir aquellos progresos ya institucionalizados desde los que es posible formular una crítica al sistema capitalista. Para ello se sirve de un instrumento teórico nuevo, al que denomina “experimentalismo histórico”. El socialismo revisado debe contar con una especie de «archivo interno» de todas las tentativas pasadas de una socialización de la esfera económica, y para la reconstrucción de semejante archivo Honneth debe ofrecer un criterio normativo desde el que discernir el carácter progresista de las modificaciones introducidas. Como vimos, Honneth seguía en este punto la idea, procedente de John Dewey, según la cual el hilo conductor del experimentalismo había de ser la supresión de las barreras que impiden la comunicación entre los sujetos para resolver cooperativamente sus problemas.

Falta por ver, naturalmente, si con esta aportación Honneth se ha apartado efectivamente de la fundamentación normativa de la Teoría Crítica ofrecida en *Teoría de la acción comunicativa*. Como sabemos, el mejor lugar para observar dicha fundamentación era la crítica habermasiana a las aporías contenidas en *Dialéctica de la Ilustración*. Habermas había demostrado que la autocrítica radical de la razón se volvía contradictoria consigo misma en la medida en que no podía garantizar que ella misma se mantenía al margen de la distorsión de la razón. En tanto que no podía ofrecer un concepto alternativo de racionalidad, la autocrítica ilustrada devenía impotente para dar cuenta de sus propios fundamentos normativos. Haciendo frente a este peligro, en Habermas la crítica de la razón debía conducir a la formulación de un concepto más complejo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, cuyas estructuras podrían constituir todavía una barrera contra las patologías sociales. En su versión habermasiana, la Teoría Crítica puede explicar el desarrollo sociocultural de la especie como un proceso de autorreflexión en el que se va desplegando progresivamente la razón comunicativa. Este proceso de “racionalización práctica” puede ser leído como una progresiva lingüistización de las certezas y normas de conducta tradicionales por las que se orientan los miembros de una sociedad. O, dicho de otra forma, como una desfronterización de la comunicación. Sólo sobre la base de esta racionalidad más amplia es posible a juicio de Habermas emitir un diagnóstico crítico sobre las sociedades presentes, precisamente en los términos de un sistema económico y administrativo que coloniza y distorsiona ámbitos de acción (*Lebenswelt*) en los que las diversas intenciones de los sujetos deben coordinarse a través del entendimiento.

Si lo entendemos correctamente, este criterio normativo coincide en esencia con las tesis al respecto en *La idea del socialismo*. También en Honneth la imagen de una forma de vida democrática en que estuvieran satisfechas las exigencias de reconocimiento recíproco, de una comunicación inclusiva que albergara las pretensiones de validez de todos los sujetos, sirve como trasfondo normativo para la crítica social. El fundamento normativo de ambas formas de Teoría Crítica puede remitirse en último término al concepto republicano de una formación democrática de la voluntad, por mucho que Honneth, sobre todo en *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo*, logre leer esta formación democrática de la voluntad como una práctica ya institucionalizada en que queda expresada la idea de libertad social.

Ahora bien, aunque la “desfronterización” de la comunicación de la que habla Honneth pueda ser perfectamente traducida, en el lenguaje habermasiano, como una “institucionalización” de discursos prácticos, entendidos estos discursos como la forma reflexiva de la acción comunicativa *que se da ya de hecho* en los mundos de la vida modernos, lo cierto es que Honneth consigue trascender el marco típico de la filosofía habermasiana, que parece quedar reducido al momento de la “libertad moral”, de forma tal que aquello que puede contar como progreso social no es sólo lo que efectivamente puede ser asumido por todos los afectados como correcto tras un proceso de deliberación, sino más bien aquello que fomenta prácticas ya institucionalizadas de libertad social. La libertad social no se reduce al acuerdo intersubjetivo en un marco de discusión libre de violencia, sino que apunta, más allá de este fundamental estadio, al ámbito de una forma de coordinación de las acciones en el que la libertad de cada uno se convierte en condición de posibilidad para la libertad de todos los demás. Esta forma de libertad social no se da sólo, al contrario de lo que ocurría en la teoría de la acción comunicativa habermasiana, en los ámbitos del mundo de la vida y la formación democrática de la voluntad, sino también en el ámbito de la economía de mercado capitalista. La acción comunicativa, si es que queremos usar el lenguaje de Habermas, no opera sólo en el inocuo ámbito del mundo de la vida, sino también en ese lugar que tradicionalmente ha constituido la más importante fuente de coacciones sistémicas.

6.2. LA ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL DE ADELA CORTINA

De forma similar al caso de Axel Honneth, y tal y como hemos tratado de mostrar en la introducción a este capítulo, el núcleo de la propuesta teórica de Adela Cortina ha de ser comprendido como una suerte de *negación determinada* del modelo inmediatamente anterior, es decir, de la teoría de la comunicación de Jürgen Habermas, por mucho que Cortina no ponga el foco tanto en la teoría de la sociedad habermasiana –como hace Axel Honneth–, sino en la teoría moral ético-discursiva.

La extensión de la obra de Cortina imposibilita de entrada cualquier pretensión de exhaustividad. Dado que, en todo caso, el propósito de este subcapítulo no es en modo alguno presentar en forma sistemática la obra toda de la autora, sino tan sólo exponer el nuevo enfoque desde el que, reformulando la ética del discurso, aborda implícita o explícitamente la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica, vamos a limitarnos a sistematizar las ideas fundamentales aparecidas en este sentido en algunos de sus libros más importantes. Esto supondrá ciertamente dejar de lado algunos temas capitales que han ocupado su producción teórica, tales como las aportaciones de la ética al mundo empresarial, las estimulantes discusiones con las tesis de los grupos animalistas o las muy recientes contribuciones al debate en torno a la neuroética y la neuropolítica, por citar tan sólo unas pocas¹⁰⁷⁶. O, dicho en forma positiva: nos serviremos tan sólo de aquellos libros, a nuestro juicio especialmente significativos en la trayectoria de Cortina, que se han dedicado a la cuestión del fundamento en filosofía moral y política. Analizaremos primero la forma en que esta problemática es abordada en las obras tempranas –especialmente en *Ética mínima* [1986], *Ética sin moral* [1990] y *Ética aplicada y democracia radical* [1993]–, haciendo explícitas las primeras tentativas de reformulación y ampliación de la ética discursiva; para posteriormente desarrollar la propuesta sistematizada de esta reformulación en el pensamiento maduro –*Ética de la razón cordial* [2007] y *Justicia cordial* [2010]–. Terminaremos con algunas reflexiones en torno a la cuestión de hasta qué punto esta reformulación pretende, o no, sustituir las bases normativas en que Habermas había sustentado la crítica.

6.2.1. Minimalismo ético, fundamentos normativos y revisión de la ética discursiva en las obras tempranas

A fin de mostrar el marco general en que se inscribe la temprana propuesta filosófico-moral de Adela Cortina, es decir, el deontologismo kantiano, comenzaremos exponiendo algunas ideas capitales aparecidas en la que supone, a excepción del trabajo de tesis doctoral publicado en 1981 bajo el título de *Dios en la filosofía trascendental de*

¹⁰⁷⁶ Para estos temas véase, respectivamente, Cortina, A. *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid, Trotta, 2003; *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus, 2009; *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos, 2011.

Kant y el estudio sobre Karl Otto Apel de 1985 *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, la primera gran obra de la autora, a saber, *Ética mínima*.

Como es natural, en este temprano momento Cortina aún no había esbozado su revisión crítica de la ética discursiva –revisión que, si bien iniciada ya en *Ética sin moral*, sólo quedaría completada en las obras maduras–, sino que se limitaba a tomar postura en favor de la procedimentalización del deontologismo kantiano emprendida unos años antes por Habermas y Apel como forma mejor de fundamentar lo que entonces acuñó como una “ética de mínimos” de una sociedad pluralista en cuestión de máximos. Con ello reivindicaba, eso sí, los aspectos más específicamente kantianos de la teoría –valor absoluto de la persona como punto de partida– y señalaba algunas limitaciones de la reformulación discursiva –abandono excesivo de los elementos provenientes de modelos anteriores–¹⁰⁷⁷. Ya desde el comienzo de la introducción, Cortina establece esa diferenciación que servirá, por así decirlo, como marco general de todo su pensamiento posterior. Nos referimos a la diferenciación entre la cuestión de la *felicidad*, referida a proyectos de vida buena en todo caso particulares, y la cuestión de la *justicia*, cuyos contenidos pueden legítimamente reclamar universalidad: «este libro, que camina más bien por el sendero de la admiración ante la vertiente universalista del fenómeno moral, se inscribe en el terreno de las éticas deontológicas para las que la pregunta por la norma antecede a la pregunta por la vida feliz».

Tratando de asegurar esos “mínimos normativos” desde los que debe estructurarse una sociedad democrática y pluralista, Cortina comprende la filosofía moral, igual que Habermas, como «discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas»¹⁰⁷⁸. En este sentido, *Ética mínima* se articula en dos planos diferentes: el plano de la vida cotidiana, donde sujetos equipados con éticas de máximos plurales tratan de ponerse de acuerdo sobre los principios de una ética cívica mínima, y a este plano lo llama Cortina *moral*; y el plano de la reflexión sobre esa vida cotidiana, que Cortina denomina *ética* o *filosofía moral*. Como no es difícil de ver, esta diferenciación entre ética y moral no se corresponde en modo alguno con la terminología utilizada por Habermas, que evidentemente remite a la diferenciación categorial de raíz hegeliana entre *Sittlichkeit* y *Moralität*. El objetivo de Cortina es entonces el diseño de una filosofía moral que ha de tener como punto de partida y como punto de llegada un determinado ámbito de la moral cotidiana, a saber, la ética cívica mínima de las sociedades pluralistas. Como veremos más adelante, la ética de la razón cordial funciona así como *fundamento* de la ética cívica mínima, y de una suerte tal, que ésta le sirve a la vez como *fuentes de materiales* y como *lugar de aplicación* de los principios éticos. Con este gesto Cortina procede a una combinación extraordinariamente fecunda entre la vieja tradición de la crítica inmanente y la nueva tradición de la ética aplicada, y ello bajo el método de la hermenéutica crítica.

¹⁰⁷⁷ Aunque también Albrecht Wellmer considera que la ética del discurso resulta *insuficientemente* kantiana en ciertos puntos –especialmente en la desdiferenciación de los ámbitos del derecho y la moral–, a su juicio, y en esto se diferencia de Cortina, resulta *demasiado* kantiana en un aspecto, a saber, en sus pretensiones de fundamentación última. Véase Wellmer, A. *Ética y diálogo*. *Op. Cit.*, 38.

¹⁰⁷⁸ Cortina, A. *Ética mínima*. *Op. Cit.*, 19 y 20.

Sea como fuere, y anunciando lo que más tarde analizaremos en términos de una auténtica reformulación de la ética discursiva, Cortina se cuida ya en este temprano momento de reservarse un lugar propio allende el formalismo racionalista del que hacen gala Apel y Habermas, dando cabida, siquiera todavía de una forma muy tentativa, al elemento de la emoción en la teoría moral: «sólo una razón com-pasiva o com-padeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito, sin contentarse con cualquier aparente justificación»¹⁰⁷⁹. Si analizamos estas significativas palabras desde el ángulo de la línea cronológica de la Escuela de Frankfurt, pareciera como si Cortina, evidente heredera de la segunda generación en España, retornara en este punto a algunos de los momentos nucleares de la primera generación. En la poderosa apelación de Marcuse a la compasión como base de las valoraciones morales, que Habermas traía bellamente a colación en sus *Perfiles filosófico-políticos*; en la resistencia casi escatológica del último Horkheimer a conformarse con la injusticia como «última palabra de la historia»; o en las sorprendentes apelaciones al sentimiento, esta vez del joven Horkheimer, como expresión de lo moral: «no es el bastón del caporal, es el final de la Novena Sinfonía el que expresa el sentimiento moral»¹⁰⁸⁰; en todos estos casos se deja ver un elemento típicamente frankfurtiano que no abandonará a Cortina a lo largo de todo su pensamiento posterior.

Estas incipientes correcciones al formalismo apeliano-habermasiano no deben confundirnos, sin embargo, sobre el lugar que ocupa *Ética mínima* dentro de la tradición de filosofía moral. Cortina adoptaba en este momento el punto de vista procedimental ofrecido también por Rawls, Apel, Habermas o los reconstructivistas de la Escuela de Erlagen, donde la filosofía moral quedaba limitada a la tarea, extremadamente minimalista pero sin embargo irrenunciable, de estipular las condiciones ideales para una fundamentación normativa de los órdenes ético-jurídicos; es decir, a la tarea de delimitar procedimentalmente los criterios normativos desde los que decidir la justicia o injusticia de los diversos códigos morales, «o, lo que es idéntico, su legitimidad». Justamente a analizar esta cuestión, que Cortina denomina “la cuestión del fundamento”, está dedicada la segunda parte de *Ética mínima*. Sirviéndonos del lenguaje filosófico-moral empleado por la autora, podemos decir que la cuestión del fundamento normativo hace referencia a la pregunta por la *validez* de las normas morales que tratan de regular la conducta humana en el seno de una sociedad axiológicamente plural. La respuesta a esta cuestión remite, igual que en Habermas y Apel, al discurso moral-práctico como única instancia para el aval de los mandatos: «*se debe* significa aquí *hay razones en favor de*»¹⁰⁸¹. La diferencia entre *vigencia jurídica* o *social* y *validez moral* remite en todo caso, como en Kant, al concepto de “autonomía” entendido como capacidad inherente al hombre para la autodeterminación.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, 30.

¹⁰⁸⁰ Horkheimer, M. “Materialismo y Moral”. En Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid, Tecnos, 1999 [publicación original: “Materialismus und Moral”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933].

¹⁰⁸¹ Cortina, A. *Ética mínima*. *Op. Cit.*, 80.

Siguiendo el espíritu antipositivista que impregna lo mismo a la primera que a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Cortina emite una interesante crítica, de aires claramente cognitivistas, al rechazo cientificista de la fundamentación de la moral. Esta crítica, que toma la forma específica de una protesta contra el liberal “sistema de complementariedad” entre esfera pública –dominada por la racionalidad científica– y esfera privada –dominada por la irracionalidad y el decisionismo–, conduce a una recuperación antipositivista del carácter racional de los fines últimos, es decir, a una comprensión cognitivista de la moral. Esta recuperación recuerda lo mismo al Horkheimer de *Crítica de la razón instrumental* que al Kohlberg de *Psicología del desarrollo moral*, al Habermas de *Verdad y justificación* igual que al Apel de “El problema de la fundamentación filosófica última”.

Es precisamente desde la línea de este último, es decir, la del trascendentalismo, desde donde Cortina hace ver cómo la justificación discursiva remite necesariamente a «aquellos presupuestos sin los que la argumentación es imposible»: «la fundamentación filosófica consistirá en una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-semánticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativamente evidente, ni probarse sin *petitio principii*»¹⁰⁸². El fundamento de toda norma moral, es decir, de toda norma que por valer universalmente puede servir como *canon* para la crítica social, radica entonces en haber sido legitimada a través de un consenso, siempre revisable, que tiende hacia el principio regulativo de una comunidad ideal de comunicación a realizar históricamente *en la comunidad real*¹⁰⁸³. La habermasiana “situación ideal de habla”, o la apeliana “comunidad ideal de comunicación”, representan a juicio de Cortina «una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional».

Esta propuesta de fundamentación normativa de la crítica, que en *Ética mínima* aparece todavía muy cercana al modelo clásico de la ética discursiva, es continuada por Cortina en su siguiente gran obra, *Ética sin moral*. Antes de reconstruir el núcleo de la problemática tal y como aparece en esta obra quisiéramos todavía traer a colación una interesante objeción que Cortina formula contra Habermas en *Ética mínima*, y que puede servir para anticipar la deriva que tomará su pensamiento en lo que sigue. A juicio de la autora, la consecución del nivel postconvencional de fundamentación normativa no exige necesariamente, al contrario de lo que piensa Habermas, el abandono total de los viejos modelos. Por mucho que a su juicio las éticas discursivas logren afrontar mejor que ningún otro modelo la pregunta por la validez de la norma moral, lo hacen sobre la base de elementos que no pueden tomar de ellas mismas; es decir, sobre la base de elementos *heredados* de paradigmas anteriores. Justamente a esta *deuda* que la razón contrae con elementos exógenos a sí misma es a la que parece apelar Jesús Conill cuando habla de la “razón impura” o “razón experiencial”¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸² *Ibidem*, 95.

¹⁰⁸³ Apel, K. O. *La transformación de la filosofía. II. Op. Cit.*, 409.

¹⁰⁸⁴ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Op. Cit.*

Las éticas dialógicas, que dan razón como ninguna otra propuesta ética de nuestra actual experiencia moral, constituyen una secularización de la fundamentación moral cristiana y una procedimentalización del concepto socialista de hombre; dos modos de fundamentar pertenecientes a estadios ya superados de la evolución social. [...] Si el modo procedimental de fundamentación no quiere perder coherencia ni savia vital, no debería sustituir antiguos modelos, sino servir de procedimiento para que los hombres históricamente reconozcamos como nuestra la imagen del hombre con la que consintamos¹⁰⁸⁵.

Las críticas al procedimentalismo del modelo apeliano-habermasiano son retomadas, y desarrolladas más extensamente, en *Ética sin moral*. Antes de exponer estas críticas, que abren ya directamente el camino para lo que en su pensamiento maduro Cortina denominará una “ética de la razón cordial”, vamos a continuar indagando en la cuestión de los fundamentos normativos de la crítica, tal y como aparecen en esta nueva obra. Ya en las primeras páginas, el lector puede observar la importancia decisiva del fenómeno que tratamos de analizar: «sin olvidar que cualquier perspectiva puede ser manipulada desde un interés unilateral, también es verdad que sólo desde una perspectiva adoptada desde un interés racional adecuado tiene sentido practicar incluso la crítica de la ideología»¹⁰⁸⁶. Tal y como podemos ver si seguimos el hilo argumental de este trabajo, con esta formulación Cortina se está poniendo del lado del Habermas de *El discurso filosófico de la modernidad*, que había denunciado la impotencia de la crítica total de las ideologías, o autocritica radical de la Ilustración, para descubrir criterios normativos allende la propia razón instrumental elevada a categoría absoluta. El proyecto de Cortina se inserta en este sentido, más allá de las tentativas joven-conservadoras o postmodernas, viejo-conservadoras o premodernas y neoconservadoras, en el marco de una “ética de la Modernidad crítica” empeñada en culminar el proyecto inacabado de la Modernidad moral, como Modernidad que reivindica el carácter veritativo de las normas morales. Frente a los llamados “pensamientos débiles” de autores como Vattimo o Lyotard¹⁰⁸⁷, que «abjuran de todo fundamento y, en consecuencia, de todo criterio racional para la crítica», Cortina señala que la misión de la filosofía, en tanto reflexión que puede servir a los fines de una crítica de la facticidad, sólo puede realizarse desde un pensamiento fuerte que nos ofrezca «un criterio racional para la crítica y para la acción»¹⁰⁸⁸. Unas páginas más adelante Cortina hace explícita la base de este criterio: «no veo por el momento mejor modo que la argumentación para disolver los dogmas allí donde no tengan razón de ser»¹⁰⁸⁹.

Sólo desde una concepción cognitivista y universalista del fenómeno moral, que encuentra su momento racional en la propia estructura de la argumentación, es posible denunciar todavía las patologías producidas lo mismo por la lógica interna de la modernización social –a pesar de las tesis neoconservadoras– que por las resistencias de

¹⁰⁸⁵ Cortina, A. *Ética mínima*. Op. Cit., 132.

¹⁰⁸⁶ Cortina, A. *Ética sin moral*. Op. Cit., 14.

¹⁰⁸⁷ Véase Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984; Vattimo, G. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.

¹⁰⁸⁸ Cortina, A. *Ética sin moral*. Op. Cit., 31.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, 38.

ciertas formas de *ethos* tradicional a someterse al proceso de racionalización cultural –a pesar de las tesis viejo-conservadoras–. Aunque esta recepción de la fundamentación normativa habermasiana no será ya abandonada con el devenir de la teoría, con *Ética sin moral* Cortina da el primer paso claro hacia un enfoque diferente: a saber, hacia una renovación de la ética discursiva en términos de una “ética de la Modernidad crítica” que articula los momentos escindidos de la corrección normativa y de los fines, móviles, actitudes y valores del fenómeno moral.

Cortina sitúa en las éticas procedimentales y su *operativización* del concepto de voluntad racional bajo la forma de *aquello que todos podrían aceptar* el marco mejor para «saltar las barreras de las formas particulares de vida, del *ethos* concreto». Como es sabido, las renovaciones del kantismo ético entrañan ya siempre un afán de universalización, revisión permanente y crítica que se expresa en los propios procedimientos de justificación. Partiendo de este marco general, que es naturalmente el suyo propio, Cortina se cuida muy pronto de destacar el carácter *hermenéutico* de este proceder: aunque sólo en los procedimientos queda encarnado el núcleo universalista de una razón que al cabo puede trascender toda forma concreta de vida, dichos procedimientos se leen ya siempre en la praxis concreta de una sociedad; o, como diría Habermas, en la “praxis comunicativa cotidiana” del mundo de la vida. He aquí esa «dialéctica entre inmanencia y trascendencia de la racionalidad práctica», que es inherente a la Teoría Crítica desde sus orígenes, y que exige como método mejor lo que Jesús Conill ha denominado “ética hermenéutica crítica desde la facticidad”.

Los presupuestos contrafácticos insertos en una praxis argumentativa en la que *necesariamente* se elevan pretensiones de validez, presupuestos que son utilizados en este sentido como criterios normativos de la crítica, sirven a Cortina para discutir con diferentes tradiciones de filosofía moral. El etnocentrismo de la pragmática radical de Richard Rorty es puesto en duda haciendo valer precisamente las tesis de la pragmática formal: «cuantos tienen capacidad reflexiva –o competencia comunicativa– trascienden inevitablemente los pueblerinos lindes del contexto en que nacieron, incluso para elegir “su” tradición»¹⁰⁹⁰. Como vimos en el capítulo anterior, la pragmática formal descubre en los propios actos de habla aquellas pretensiones de validez que, aunque supuestas pragmáticamente, «trascienden en su pretensión las formas de vida concretas, accediendo a universalidad»: «quien desee poner en cuestión tales pretensiones, desde el concreto mundo de la vida, las ha aceptado ya desde su misma puesta en cuestión». La definición de un hecho como verdadero, no menos que la definición de una norma como correcta, significa la creencia de que ese hecho o esa norma «es justificable argumentativamente ante todo aquel que disfrute de competencia comunicativa»¹⁰⁹¹.

Este mismo principio, esta asunción de que las pretensiones de validez insertas en los actos de habla «poseen una fuerza crítico-normativa de alcance universal», es utilizado también para posicionarse del lado de la Modernidad crítica frente a las posturas viejo-conservadoras y neoconservadoras; o, dicho en términos de filosofía

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, 112.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, 112.

moral, del lado del neokantismo frente al neoaristotelismo/neohegelianismo en la célebre disputa alemana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. Tras un esclarecedor recorrido por algunas de las tesis centrales de neoconservadores (Daniel Bell, Von Hayek, Arnold Gehlen) y premodernos (MacIntyre, Taylor), Cortina hace valer el carácter genuinamente *progresista* y *emancipador* de la Modernidad crítica neokantiana.

Resultó que lo verdaderamente “progre” no es abandonar fundamentaciones y principios éticos en aras de una humilde reducción al *ethos* concreto, al contexto particular. [...] Resultó que lo temible para quienes, asentados en las instituciones existentes, repudian cualquier crítica por malintencionada o utópica, es Kant, y no Hegel. [...] La autonomía personal del juicio y la acción es la clave de la kantiana “moralidad”, que mantiene siempre despierta la capacidad personal de crítica. Hegel intentó darle un suelo firme en las instituciones, superándola en la “eticidad”, y no debió de tener gran éxito cuando los sucesores de uno y otro se enfrentan de nuevo¹⁰⁹².

Naturalmente que el *lingüistic turn* no ha acontecido en vano, por lo que la kantiana comprobación monológica de la validez normativa *tuvo* que transformarse, apoyándose en la filosofía de la intersubjetividad heredada de Hegel y Mead, en una comprobación discursiva en la que han de tener cabida las opiniones de *todos* los afectados por las normas: «el concepto de voluntad racional se plasma en un diálogo potencialmente universal»¹⁰⁹³. La kantiana apelación al *faktum* de la autoconciencia de mandatos universales es sustituida por el *faktum* de la argumentación, es decir, por ese conjunto de reglas «que hacen del discurso un discurso racional, en la medida en que no pueden rechazarse sin incurrir en contradicción performativa». Pero a juicio de Cortina este tránsito de Kant a la ética discursiva, evidentemente *necesario*, no se dio sin consecuencias negativas para la propia teoría moral.

Como sabemos, la pragmática formal está a la base de todos los componentes estructurales de la razón práctica: moral, derecho y política. «En las estructuras pragmáticas de nuestro lenguaje», dice Cortina, se deja ver «una racionalidad práctica que, desde un mínimo de incondicionalidad, nos pertrecha del canon indispensable para construir una ética de la autonomía, una teoría crítica de la sociedad, un derecho positivo legítimo e incluso para bosquejar la noción de un Estado de derecho»¹⁰⁹⁴. Cortina habla en este sentido de un «rastros metafísico en el derecho positivo», a saber, el carácter categórico de las normas, que en la Modernidad ha devenido inmanente a su propia génesis democrática. En la propuesta habermasiana, que hemos estudiado en profundidad en los capítulos anteriores, moral, derecho y política responden a un modelo procedimentalista según el cual la legitimación en las tres esferas depende del procedimiento por el cual se obtienen las normas. Evidentemente, aunque desde el punto de vista de la fundamentación derecho y moral postradicionales muestran las mismas estructuras, en lo que toca a la aplicación existen diferencias, en tanto el derecho «libra a los destinatarios de los problemas que conlleva fundamentar, aplicar y obtener normas, y se los transfiere a órganos estatales».

¹⁰⁹² *Ibidem*, 151.

¹⁰⁹³ *Ibidem*, 157.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, 167.

La tesis de Habermas, según la cual moral postconvencional, derecho positivo y Estado democrático resultan ámbitos al mismo tiempo específicos e inseparables entre sí, otorga cierta superioridad operativa al derecho sobre la moral, en tanto aquél es capaz de “absorber” las deficiencias cognitivas, motivacionales y organizacionales de ésta¹⁰⁹⁵. Cortina parte de esta idea para exponer su crítica contra las insuficiencias de la ética discursiva. La primera embestida queda formulada como sigue: «reducir el ámbito de la ética al de los procedimientos legitimadores de normas supone renunciar a elementos que han venido constituyendo parte imprescindible del saber ético y acabar reduciendo lo moral a una forma deficiente de derecho»¹⁰⁹⁶. Permaneciendo en el marco de fundamentación normativa ético-discursiva, Cortina procede a mostrar sus limitaciones volviendo la mirada a ciertos elementos olvidados del kantismo.

Contrariamente a Kant, la ética del discurso había dejado de lado la cuestión del “bien moral”, que no tiene que ver con la idea de “felicidad” o “vida buena”, propia de la ética aristotélica, sino con la idea de “bondad de la intención”. Todos los elementos que en Kant remitían al ámbito de la interioridad, como la autonomía radical del sujeto como criterio último de la corrección normativa, la autoacción o el móvil moral, eran disueltos en la ética discursiva, de suerte que la moral quedaba reducida a un procedimiento de resolución de conflictos que en todo caso realiza mejor el derecho. Habermas tiende, tal y como señala Jesús Conill, a un «pensar colectivista y sociologicista, en el que se desvirtúa la autonomía individual de las personas»¹⁰⁹⁷. Retomando en este sentido el núcleo kantiano de la teoría, Cortina señala que la autonomía, si bien ha de ser hoy definida efectivamente en términos de un «sujeto competente para elevar pretensiones de validez del habla», tiene que seguir remitiendo a una suerte de móvil moral, a saber, a la elección por la disposición al diálogo entendida como *elección individual*: «la autonomía –*conditio sine qua non* de lo moral– no es cosa que pueda socializarse –pese a Habermas– como puede socializarse la banca. Y un sujeto moral se forja en el diálogo intersubjetivo, pero no menos en el intrasubjetivo»¹⁰⁹⁸. Una nueva ética del discurso, que no sólo atienda al nivel de la fundamentación normativa, sino *también* al nivel de los móviles de los sujetos, ha de habérselas necesariamente con dos elementos tradicionalmente olvidados por Habermas y Apel, a saber, los valores y las virtudes:

Sin la percepción de un valor, sin experimentar algún elemento como valioso, no hay motivo por el que un individuo deba seguir un principio. [...] Sólo si el principio racional de la ética discursiva es considerado como valioso queda incorporado en actitudes, cuyo cultivo puede generar lo que tradicionalmente se ha entendido como virtudes y que compone una parte sustancial de la dimensión moral¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁵ Habermas, J. *Facticidad y validez*. *Op. Cit.*

¹⁰⁹⁶ Cortina, A. *Ética sin moral*. *Op. Cit.*, 182.

¹⁰⁹⁷ Conill, J. *El enigma del animal fantástico*. *Op. Cit.*, 119.

¹⁰⁹⁸ Cortina, A. *Ética sin moral*. *Op. Cit.*, 205. Una tesis similar defiende Javier Muguerza. Véase Muguerza, J. *Desde la perplejidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 333.

¹⁰⁹⁹ Cortina, A. *Ética sin moral*. *Op. Cit.*, 208.

Evidentemente, la más importante virtud de la ética discursiva ha de ser la propia disponibilidad al diálogo para la formación democrática de la voluntad. Siguiendo muy consecuentemente la línea de la *Tugendlehre* kantiana, las virtudes reivindicadas por esta nueva versión de la ética discursiva no pueden pertenecer a un *ethos* concreto, al contrario de las pretensiones neoaristotélicas de autores como MacIntyre¹¹⁰⁰, sino que deben apelar todavía a lo universal. Aunque Cortina comparte con Taylor la tesis de que las éticas procedimentales descansan en una “valoración fuerte”, en el sentido de que la elección por la racionalidad comunicativa es una elección de *valor*, a su juicio esto no significa, como quiere Taylor, que la ética discursiva «se apoye en una teoría sustancial de vida buena». La consideración del principio ético-discursivo *como un principio valioso* permite motivar determinadas actitudes «que engendran el hábito y la virtud»¹¹⁰¹, rellenando así ese hueco entre fundamentación y aplicación que Habermas había dejado vacío. Pero este hábito toma la forma de un “ethos universalizable” que *cualquier* mundo de la vida particular podría aceptar. En este sentido habla Cortina de un “deontologismo teleológico”, según el cual «seguir sin reservas las metas ilocucionarias del propio discurso, en pro del acuerdo, supone adoptar una forma de vida transparente y desinteresada», esto es, una forma de vida estrictamente moral: «la del hombre que quiere lo universal, en la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas»¹¹⁰². Como no es difícil de ver, en este punto se vuelven a encontrar los enfoques de Cortina y Honneth, que en la misma época se esforzaba por desarrollar un concepto formal de eticidad que sirviera como síntesis dialéctica entre Hegel y Kant.

Este intento de complementar la ética discursiva con una suerte de *doctrina de la virtud universal* constituye uno de los aportes más impresionantes de la autora en el terreno de la teoría moral. Semejante proyecto sólo quedará sistematizado totalmente tras la publicación en 2007 de *Ética de la razón cordial*. Pero antes de pasar a la segunda sección, en la que analizaremos en detalle esta obra, quisiéramos seguir indagando en nuestro tema a través de un análisis de otra obra temprana de gran importancia en el recorrido teórico de la autora: *Ética aplicada y democracia radical*. En cierto modo, *Ética aplicada y democracia radical* recoge la línea abierta tanto en las últimas secciones de *Ética sin moral*, donde Cortina había explorado la posibilidad de una superación de las tradicionales tensiones entre liberalismo y socialismo en un tercer modelo basado lo mismo en la autonomía individual –no individualismo– que en la solidaridad –no colectivismo–; como en *La moral del camaleón* [1991], donde la autora se oponía a los conocidos diagnósticos sobre la “muerte de las ideologías” y el “fin de la historia” con el advenimiento de la democracia liberal¹¹⁰³ para reivindicar las virtudes de una moral secular que, bautizada aquí como “personalismo solidario”, había de servir todavía como canon para la crítica «de un presente que no le hace justicia»¹¹⁰⁴. Resulta de lo más interesante observar cómo en ambas obras, igual que en *Ética aplicada y democracia radical*, Cortina se sirve de las raíces morales de las dos grandes ideologías

¹¹⁰⁰ MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 2001.

¹¹⁰¹ Cortina, A. *Ética sin moral*. *Op. Cit.*, 223.

¹¹⁰² *Ibidem*, 236.

¹¹⁰³ Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.

¹¹⁰⁴ Cortina, A. *La moral del camaleón*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 15.

políticas, el liberalismo y el socialismo, raíces morales en último término *idénticas*, para superar tanto la perversión extremada del socialismo marxista en forma de estatalismo colectivista, como algunas versiones socialistas de la época –el llamado “Programa 2000”– que a su juicio terminaban por perder las propias señas de identidad del socialismo. Tales versiones se identificaban con una suerte de “individualismo de izquierdas” basado en una idea de solidaridad que, comprendida reductivamente como “cooperación” para el beneficio mutuo, traicionaba el propio núcleo universalista de la moral socialista: «no se trata de hacer de la cooperación una actitud aconsejable a los individuos, sino de *mostrar* que la solidaridad es el *elemento vital* de los hombres»¹¹⁰⁵.

En *Ética aplicada y democracia radical*, Cortina se esfuerza por mostrar cómo la pretendida profundización democrática de la sociedad, último resquicio de esperanza para una izquierda socialista que ha renunciado a las antiguas utopías marxistas del trabajo, sólo puede realizarse sobre una concepción funcionalmente diferenciada de la sociedad, según la cual cada una de las esferas sociales presenta especificidades imposibles de obviar. Siguiendo el núcleo normativo de la propuesta original, la democratización adquiriría entonces la forma de una aplicación *específica* del principio ético-discursivo –la comprensión de la persona como interlocutor competente que tiene derecho a pronunciarse en los procesos de justificación de normas que le afectan– a los diversos espacios sociales: instituciones políticas, sistema sanitario, educación, mundo empresarial, etc. Semejante aplicación, que no puede dejar de recordar a la idea hegeliana de la “libertad objetiva” expresada en las instituciones, deberá presentar en todo caso la forma circular propia de la hermenéutica crítica, a fin de dilucidar primero las metas y valores específicos de las esferas concretas *desde dentro* de esas esferas. Estas formas particulares de profundización democrática funcionalmente diferenciadas reciben en la obra de Cortina el nombre de “éticas aplicadas”, y sólo bajo este concepto cree posible la autora hablar de una “democracia radical”.

Cortina recurre a la idea de una “democracia des-dogmatizada”, entendida al modo de una suerte de socialismo procedimental liberal del que aún habremos de decir algo más en lo que sigue, como *canon* para la *crítica social*: «podría ser que el significado de la expresión “democracia”, una vez “des-dogmatizado”, se convierta en el *criterio más radical de crítica* a nuestras “democracias reales”. Un criterio que, por otra parte, no se extrae de un mundo trascendente, sino que está ya encarnado en nuestra propia realidad social»¹¹⁰⁶. Tras exponer algunos de los rasgos esenciales del liberalismo en su forma política, especialmente el llamado “liberalismo burgués postmoderno” en el que Rorty inscribe su propia postura, Cortina emite una sugerente crítica que vuelve a reivindicar las bondades de la pragmática formal apeliano-habermasiana frente a lo que podríamos denominar *una nueva defensa de la Sittlichkeit*¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, 52.

¹¹⁰⁶ Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Op. Cit., 29.

¹¹⁰⁷ No en vano, el propio Rorty se define como un “hegeliano naturalizado”. Véase Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991; *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996.

Si hacemos caso al liberalismo pragmatista, lo nuestro es respaldar lo que hay, justificándolo conceptualmente. Tarea bastante ruin, por cierto, porque la idea de que es correcto únicamente aquello que puedo justificar ante la comunidad en que contingentemente he nacido, conduce a legitimar como correctas desde la teoría las decisiones fácticas de las comunidades poderosas¹¹⁰⁸.

Frente a dicho método, la ética discursiva trata de «desentrañar las condiciones racionales necesarias para hablar de la corrección de las prácticas e instituciones». Sea como fuere, Cortina reconoce como mérito irrenunciable del liberalismo político, mérito que un socialismo renovado no puede sino incorporar a su doctrina, la defensa de una convivencia pacífica entre diversas concepciones de vida buena a través de lo que podemos llamar “mínimos morales compartidos”, por mucho que el liberalismo no filosófico renuncie a ofrecer una fundamentación racional de dichos mínimos. Es justamente contra esta renuncia, a la que en general se suma la llamada izquierda posmoderna, contra lo que protesta una izquierda que reivindica todavía, desde un procedimentalismo basado en la antropología mínima del hombre como *interlocutor válido*, los logros de la Modernidad cultural: la renuncia a toda forma de fundamentación conduce a un «conservadurismo dogmático extraño al espíritu tanto de un liberalismo como de un socialismo ilustrados, porque, en definitiva, las instituciones y prácticas de que partimos quedan inmunizadas frente a la crítica racional»¹¹⁰⁹.

Una vez se ha renunciado a las tentativas *excesivamente maximalistas* de comprender el socialismo como «cosmovisión que aporta una teoría moral de lo bueno», y todavía no resignados a una comprensión *demasiado modesta* en términos de mero instrumento electoralista, Cortina puede apelar, recogiendo así el núcleo del liberalismo que también reivindica la comprensión del socialismo de Habermas y Apel, a una suerte de «ideología sociopolítica procedimental que diseña reglas de justicia para una convivencia plural». Ante semejante definición, Cortina tiene que explicar qué es exactamente lo que diferencia al socialismo procedimental del liberalismo procedimental de, digamos, un John Rawls. Tras realizar un detallado examen de las posibles características definitorias de cada tradición –noción de individuo presocial *versus* sujeto social, democracia representativa *versus* democracia participativa, orden lexicográfico de los valores “libertad” e “igualdad”–, Cortina llega a la conclusión, a nuestro juicio bastante convincente, de que resulta innecesario establecer esta diferenciación, y apuesta por lo que ella misma bautiza como “socialismo democrático liberal” de tipo pragmático-trascendental. La disolución de las diferencias empíricas entre socialismo y liberalismo da paso aquí a una diferencia de tipo metodológica, a saber, la distinta forma que cada tradición ofrece para fundamentar nuestras proposiciones y normas. A diferencia del solipsismo liberal, la propuesta pragmático-trascendental de Cortina *es socialista* en su sentido más importante, es decir, en su comprensión del ser humano como ente trascendentalmente social, como *sujeto dialógico* que sólo puede alcanzar la libertad sobre la condición trascendental de posibilidad de la libertad de sus compañeros de interacción. Cualquier hombre, que bajo

¹¹⁰⁸ Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Op. Cit., 39.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, 45.

este modelo queda definido como *sujeto con competencia comunicativa*, que desee comprobar la validez de una norma «ha aceptado ya la necesidad de dialogar con todos los afectados por ella y la posibilidad de una comunidad ideal de argumentación, en la que pudieran dialogar los afectados en condiciones de simetría»¹¹¹⁰.

Esta suerte de “socialismo ético”, que Cortina defiende recurriendo lo mismo a Apel que a las tesis de la individuación por socialización de Hegel, Mead y Honneth, entiende que la facultad de la autonomía o autoleislación sólo puede realizarse en solidaridad con el resto de sujetos. Naturalmente, semejante modelo no sólo se nutre de las conquistas típicamente liberal y socialista, respectivamente, de los derechos subjetivos y la lucha por la sociedad emancipada solidaria, sino que incorpora también, superando así el atávico déficit democrático del marxismo, los logros de la llamada tradición democrático-republicana. Esta tradición, que nace en Grecia y es hoy defendida por autores como Philip Pettit tras las huellas de Rousseau, no pone el acento ni en la libertad de los sujetos para desempeñar sus planes de vida particulares sin injerencias externas, ni en la solidaridad de unos sujetos que dependen trascendentalmente unos de otros, sino más bien en la igual participación de todos los ciudadanos en la vida pública. Es esta propuesta la que Cortina irá desentrañando en la idea de una democracia radical basada en una ética mínima y en una multiplicidad de “éticas aplicadas” que hagan justicia a la diferenciación funcional de la sociedad.

Aunque en este punto no nos es dable detenernos en el importante fenómeno de las éticas aplicadas, antes de rastrear los elementos relevantes para la temprana reformulación de la ética discursiva aparecidos en *Ética aplicada y democracia radical* debiéramos aclarar todavía cuál es el método específico empleado por Cortina para abordar dicho fenómeno. Este método ha recibido el nombre de “hermenéutica crítica”, y junto con la ética del discurso, la teoría del reconocimiento recíproco y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen constituye uno de los pilares teóricos más importantes de la Escuela de Valencia. Con la propuesta de una ética hermenéutica de tipo crítico, que como sabemos ha sido desarrollada de forma detallada en la importante obra de Conill *Ética hermenéutica*, la Escuela de Valencia pretende «hacerse cargo de la riqueza y profundidad de la experiencia vital» detectada en las crecientemente complejas esferas de la vida personal, profesional e institucional, tratando de superar así el abismo nunca clausurado por Habermas entre la fundamentación y la aplicación normativa¹¹¹¹. Esta superación del formalismo reivindica una versión hermeneutizada de Kant, que pone el énfasis en la cuestión del *sentimiento* –“estética de la libertad”– y el *juicio* –“pragmática de la libertad”–.

Las éticas aplicadas constituirían, por utilizar el lenguaje de Adela Cortina, una suerte de “moral en las instituciones”. Dado que, como es natural, las sociedades axiológicamente plurales no pueden esperar la existencia de principios éticos sustantivos aplicables a esferas y situaciones concretas de manera meramente deductiva, sino que más bien en cada una de estas esferas existen determinadas máximas que

¹¹¹⁰ *Ibidem*, 78.

¹¹¹¹ Conill, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Op. Cit., 15.

operan como «modulaciones de principios formales comunes a los distintos ámbitos», entonces la hermenéutica crítica tiene como objetivo descubrir “desde dentro” de cada actividad no sólo el fundamento filosófico de esos principios formales, que desde su universalidad han de proporcionar un criterio para la crítica inmanente, sino además y sobre todo «las metas que dan sentido y legitimidad social» a las actividades concretas, «las máximas específicas por las que ha de orientarse para alcanzar esas metas», «las virtudes que deben cultivar quienes trabajan en ese ámbito» y «los valores que es preciso alcanzar»¹¹¹². Como puede verse, la reconstrucción de los principios éticos parte en el método hermenéutico crítico de las prácticas sociales concretas, pero con el objetivo de trascender la particularidad de dichas prácticas en lo tocante a cuestiones de justicia aparecidas en las diversas instituciones. Las éticas aplicadas constituyen, por así decirlo, «la expresión de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social»¹¹¹³.

Una vez analizado el marco general de la hermenéutica crítica, podemos regresar a nuestra reconstrucción de *Ética aplicada y democracia radical*. Resulta de lo más interesante observar cómo Cortina reivindica una y otra vez el concepto de “autonomía”, que se encarna en la participación efectiva de los afectados en discursos racionales máximamente inclusivos, como instancia última de apelación para la verificación normativa. Aunque con este gesto, que podemos denominar «carácter irrebasable de la intersubjetividad», la autora vuelve a situar el fundamento normativo de la crítica en el marco general de la ética discursiva, los últimos capítulos de la obra dan un paso adicional, en el que puede verse una de las críticas más interesantes al modelo de Habermas y Apel:

Sustituyendo el a priori irrebasable del “yo pienso” por el del “yo argumento”, tenemos que suponer que la intersubjetividad del discurso es irrebasable porque es la única posibilidad que queda a los hombres para resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez. Ahora bien, Apel insiste en presuponer que los participantes en el discurso están interesados en la solución de las cuestiones sobre la validez, es decir, que quieren dialogar *en serio*. [...] ¿No significa esto en definitiva que todo depende de que los sujetos de la argumentación hagan la opción de argumentar *en serio*? ¿No significa dejar de nuevo las decisiones últimas en manos de los sujetos, de suerte que la subjetividad es irrebasable?¹¹¹⁴.

Aunque efectivamente sólo en el discurso práctico el sujeto puede hacerse por así decir *autorreflexivo*; es decir, aunque sólo allí puede acceder a su propia autonomía por vía de una clarificación hermenéutica sobre las perspectivas del resto de afectados, su genuina facultad de autodeterminación, realmente imposible de socializar, sigue siendo esencial

¹¹¹² Cortina, A. *Justicia cordial*. Madrid, Trotta, 2010, 45.

¹¹¹³ *Ibidem*, 50. Para la cuestión de la hermenéutica crítica y las éticas aplicadas véase también Conill, J. “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”. En Cortina, A. y García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid, Tecnos, 2003, 121-142; García-Marzá, D. “La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada”. En *Ibidem*, 159-190; Cortina, A. “El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas”. *Isegoría*, 13, 1996, 119-134. Más recientemente, Juan Carlos Siurana ha desarrollado un interesante método de aplicación de tipo “clínico-ético”, que se estructura en torno a la dimensión ética del humor. Véase Siurana, J. C. *Ética del humor*. Madrid, Plaza y Valdés, 2015.

¹¹¹⁴ Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*. *Op. Cit.*, 138.

a la hora de justificarse ante sí mismo la exigibilidad de la norma en cuestión. Y ello sencillamente porque «un sujeto sólo se siente obligado moralmente si *él cree* que una norma sería aceptada por todos los afectados en condiciones de racionalidad». Si esto es así, entonces la apelación a la intersubjetividad no puede ser la última fase del proceso, sino que el sujeto se verá necesariamente obligado a «hacer un *experimento mental* y recurrirá a lo que él entiende que decidiría una comunidad ideal en condiciones de *racionalidad*». Cortina resume esta tesis en una frase que resulta del todo decisiva: «la autonomía de la conciencia del individuo se conserva en el “nuevo paradigma”, en la medida en que el individuo tiene que comparar cada resultado fáctico de un consenso real con lo que piensa que se decidiría en un consenso ideal»¹¹¹⁵.

Con este gesto, a través del cual el momento de la autonomía subjetiva vuelve a cobrar primacía frente a la excesiva *intersubjetivación* de Apel y Habermas, Cortina apunta también, y esto será muy importante en la tercera sección, a una recuperación de elementos provenientes ya no de la propia estructura racional de la argumentación, sino de ámbitos diferentes como las emociones o los valores morales: «sin la conversión del corazón de cada hombre concreto, sin su convicción sentida del propio valor y del de cualquier otro hombre concreto, el orden jurídico y político es impotente para defender unos mínimos de dignidad». Y más adelante: «la conciencia de lo justo es una forma de conciencia moral, pero no la única, pues en el mundo moral suena la voz de la justicia, pero también “una voz diferente”: la voz de la compasión y el cuidado»¹¹¹⁶. Ante esta sugerente reivindicación de la compasión por la *vida dañada*, que trae sin duda ante la conciencia acentos de un Adorno o un Walter Benjamin¹¹¹⁷, podemos volver a plantear la pregunta que nos hacíamos más arriba: ¿significan estas críticas a la ética discursiva un abandono de los fundamentos normativos en que aquella se basó *en pos* de alguna instancia *diferente*? La respuesta a esta pregunta exige analizar primero la reformulación final de la ética discursiva tal y como es realizada en las obras maduras.

6.2.2. La reformulación de la ética discursiva en la obra madura

Aunque transitar desde el estudio de *Ética aplicada y democracia radical*, publicada en 1993, hasta *Ética de la razón cordial*, del año 2007, supone dejar por el camino una enorme cantidad de trabajos sumamente importantes en el recorrido intelectual de Adela Cortina, entre los que cabría destacar el reconocido *Ciudadanos del mundo* [1997] o

¹¹¹⁵ *Ibidem*, 139.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, 155.

¹¹¹⁷ El único lugar que reserva Habermas al concepto de “compasión” en el contexto de la ética discursiva tiene que ver, precisamente, con los motivos de Walter Benjamin. «Permanece una mancha en la idea de justicia comprada al precio de una irrevocable injusticia perpetrada contra las generaciones pasadas. [...] Y de aquí parten las consideraciones de Benjamin: los nacidos después sólo pueden compensar esa contradicción contenida en la idea misma de justicia complementando la idea abstracta de universalidad con la fuerza anamnética de una memoria que vaya más allá del concepto mismo de moral. Esta memoria se actualiza en la solidaridad *compasiva* con la desesperación de los atormentados que sufrieron algo ya no reparable. En este sentido, la “compasión” ante el dolor producido por la violación de la integridad moral y corporal es un concepto límite de la ética del discurso». Habermas, J. “A reply to my critics”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates. Op. Cit.*, 247.

Alianza y contrato [2001]¹¹¹⁸, consideramos que los propósitos de nuestro capítulo exigen este salto. Abordaremos por tanto la reformulación completa de la ética discursiva emprendida en *Ética de la razón cordial*, complementando este análisis con algunas aportaciones aparecidas en dos textos inmediatamente posteriores: la edición ampliada de *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort* [2008] y *Justicia cordial* [2010].

Ética de la razón cordial comienza recogiendo la herencia de *Ética mínima*, es decir, estableciendo la fundamental diferenciación entre “lo bueno” y “lo justo”, y defendiendo la primacía de lo segundo sobre lo primero en el marco de un programa deontológico y procedimental. La pretensión de universalidad de las cuestiones de justicia tiene que ver, antes igual que ahora, con la *posibilidad* de ser defendidas intersubjetivamente en el marco de un intercambio de argumentos que aspira a ser irrestricto. «Pero no sólo de argumentos», añade Cortina, abriendo así el camino para la nueva versión de la ética del discurso, «sino también de otras formas de comunicación como historias de vida, testimonios o experiencias»¹¹¹⁹. Como podremos observar en lo que sigue, la reformulación emprendida por Cortina no constituye una *cesura* en su pensamiento, sino que más bien *recoge* y *sistematiza* algunos de los elementos que se habían hecho valer frente al modelo original de la ética discursiva en obras precedentes. La limitación esencial de dicho modelo queda formulada como sigue:

En la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos¹¹²⁰.

Cortina pretende pues superar estas limitaciones sobre la base de una ética no sólo de la razón procedimental, «sino de la razón humana íntegra, de la razón cordial». También *Justicia cordial* se propone un objetivo similar, si bien incorporando algunos elementos y haciendo frente a algunos desafíos no tematizados en la obra anterior. Resulta de la mayor utilidad recurrir al capítulo segundo de esta obra, donde Cortina procede de una forma sistemática y breve a exponer las “señas de identidad” de su modelo. En primer lugar, es preciso reconocer que la ética de la razón cordial se inserta dentro de esa tradición inaugurada por el Hegel del periodo de Jena, retomada por Habermas y Apel por vía de Mead, y renovada en la actualidad en los trabajos de Axel Honneth y Paul Ricoeur, a la que podemos llamar en términos generales “la tradición del reconocimiento recíproco”. Dentro de este marco general, y en segundo lugar, la ética de la razón cordial trata de ir más allá de la dimensión a que limita la ética del discurso la razón, a saber, la dimensión lógico-formal de la argumentación, haciendo ver cómo la propia competencia comunicativa presupone como condición de posibilidad que los interlocutores se reconozcan mutuamente en un sentido más amplio. Este reconocimiento recíproco en sentido amplio sólo puede darse si, además de la

¹¹¹⁸ Cortina, A. *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid, Trotta, 2001; *Ciudadanos del mundo*. *Op. Cit.*

¹¹¹⁹ Cortina, A. *Ética de la razón cordial*. Oviedo, Nobel, 2007, 18.

¹¹²⁰ *Ibidem*, 25.

argumentación formal, presuponemos en los seres humanos tres capacidades adicionales, que ya han ido apareciendo en los análisis anteriores, pero que sólo ahora podemos sistematizar: la capacidad de sentir emociones, la capacidad de estimar valores y la capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de ciertas virtudes. Estos elementos, que estaban ya en cierto modo en Kant, en tanto efectivamente la fuerza obligatoria del imperativo categórico tenía que surgir de la *valoración* de las personas como fines en sí mismas¹¹²¹, han sido estudiados por diversas tradiciones de filosofía moral, que a juicio de Cortina pueden complementar a la ética discursiva.

El reconocimiento de los interlocutores entendido en un sentido amplio, que apunta no sólo al respeto por su dignidad en tanto hablantes competentes para elevar pretensiones de validez susceptibles de crítica, sino también a la compasión ante su vulnerabilidad constitutiva, sirve a Cortina para explicar las fuentes de la obligación moral, y es éste justamente el tema de *Ética de la razón cordial*. Con esta reivindicación, Cortina recoge a nuestro juicio la mejor herencia de la Teoría Crítica: el sentimiento de compasión ante el dolor de los humillados como paso previo a la propia teoría. «Es la vivencia del sufrimiento injusto la que pone en marcha una auténtica teoría crítica de la sociedad»¹¹²², de suerte que «la piedad y la compasión» han sido y deben seguir siendo las auténticas armas de la Teoría Crítica¹¹²³.

Efectivamente, en *Ética de la razón cordial* la reformulación de la ética discursiva parte de la pregunta por la naturaleza de los vínculos interpersonales que constituyen las fuentes de la obligación moral. Quisiéramos defender la tesis de que la pregunta por los *fundamentos* de la *obligación moral*, aquí analizada, no coincide con la pregunta por los *fundamentos normativos* de la *crítica*, por mucho que ambas cuestiones estén relacionadas. En efecto, si con esta última cuestión nos preguntamos por *lo que* hace de una norma vigente una norma correcta, con aquella indagamos el *por qué* ante una determinada norma, por mucho que haya sido justificada racionalmente, uno *se siente obligado*. Si esto es así, las modificaciones que introduce Cortina con respecto a la ética discursiva en lo que toca a esa *ligatio* que actúa como fundamento de la *obligatio* moral, modificaciones que a nuestro juicio logran solventar uno de los problemas clásicos del modelo original –es decir, el problema de la motivación moral–, no afectan a la cuestión particular de los fundamentos normativos de la crítica. En todo caso, ello sólo podremos decidirlo al final del análisis.

Para responder a la pregunta por los fundamentos de la obligación moral, es decir, a la pregunta por aquello que puede clausurar el abismo entre los principios morales aceptados y los comportamientos efectivos, Cortina realiza un esclarecedor recorrido por algunas de las posibles respuestas de las diferentes tradiciones de filosofía moral: la tradición del “interés más fuerte”, representada por Maquiavelo y Hobbes; los representantes de la teoría del sentimiento (Hume, Smith, Mill, y hoy Pettit); Kant; la ética de los valores de Scheler y Hartmann; y la ética del discurso de Habermas y Apel.

¹¹²¹ Cortina, A. *Justicia cordial*. *Op. Cit.*, 19.

¹¹²² *Ibidem*, 21.

¹¹²³ Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. *Op. Cit.*, 188.

A estas tradiciones habríamos de añadir hoy, siguiendo el especial énfasis introducido en *Justicia cordial*, el llamado enfoque de las capacidades de Amartya Sen, pues «el mutuo reconocimiento como personas con capacidad comunicativa supone el de un conjunto de capacidades sin las que resulta imposible aplicar los procedimientos», es decir, capacidades «ineludibles para llevar adelante una vida digna de ser vivida»¹¹²⁴. Dado que, como es natural, no podemos detenernos ahora en el análisis que Cortina emprende de cada una de estas cinco tradiciones, vamos a tratar de extraer las consecuencias más significativas para nuestro estudio en los apartados dedicados a Kant y a la ética del discurso, para a continuación reconstruir una sexta posible respuesta a la pregunta, que es naturalmente la propuesta de Cortina. Siguiendo ese espíritu hegeliano de la negación determinada que está siempre presente en la formulación de los diversos modelos de la Teoría Crítica y la ética discursiva, Cortina desarrolla su teoría como una suerte de articulación de los momentos de verdad alojados en los modelos anteriores.

Es posible que a un lector no especialmente entrenado en el kantismo le resulte significativo que Cortina recurra *precisamente* a Kant para combatir el excesivo formalismo de la ética neokantiana. En efecto, Cortina cree que en las obras de Kant el fenómeno moral abarca un espectro mucho más amplio que el de la “mera razón”. Aunque evidentemente el sujeto autónomo, como sujeto capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, cuenta con la capacidad de reflexión y autoconciencia, al ejercer esas capacidades «se percata de que forman parte de su bagaje unas dimensiones básicas de la sensibilidad, sin las cuales un sujeto ni siquiera es capaz de albergar un sentimiento de obligación»¹¹²⁵, o, para decirlo directamente con Kant, unas «prenociones estéticas para la disponibilidad del ánimo a los conceptos del deber». Partiendo de esta constatación, Cortina puede resumir el móvil moral kantiano, o fuente de la obligación normativa, en la noción de “sentimiento de respeto”. Es el respeto por la dignidad del ser humano, dignidad que brota de su condición de sujeto capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, lo que genera la obligación moral. Pero tras definir el núcleo del kantismo, Cortina se apresura a señalar sus limitaciones con la siguiente pregunta: «esos sujetos kantianos, que pueden ser miembros de un Reino de los Fines, ¿no son, amén de autónomos, vulnerables? Además de ser dignos de respeto, ¿no lo son también de compasión?». Con esta pregunta Cortina anticipa su propia postura, que tratará de encontrar las fuentes de la obligación moral lo mismo en el sentimiento de respeto ante la dignidad humana que en el sentimiento de compasión ante su condición vulnerable.

Hay al menos dos voces morales: la voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal, más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal, y la voz de la compasión por los que precisan de ayuda. [...] Al fin y al cabo, no hay verdadera justicia sin solidaridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia¹¹²⁶.

¹¹²⁴ Cortina, A. *Justicia cordial*. Op. Cit., 21.

¹¹²⁵ Cortina, A. *Ética de la razón cordial*. Op. Cit., 120.

¹¹²⁶ *Ibidem*, 151.

Esta forma bicéfala de razón moral, que con gran atino Cortina ha llamado en alguna ocasión «ética de la justicia compasiva»¹¹²⁷, se asienta sobre la base, no explorada por Kant, sino por Habermas y Apel, de la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco. En efecto, en la ética discursiva la dignidad del ser humano no brota de su capacidad de autolegislación, sino de su condición de “interlocutor válido”, es decir, de sujeto que *tiene derecho a pronunciarse* sobre las cuestiones que le afectan. Con este gesto, Habermas y Apel sustituyen el vínculo de unión del kantismo, por así decir *inserto todavía en el paradigma del sujeto*, por un vínculo de tipo comunicativo: «la fuente de la obligación es entonces el reconocimiento recíproco de interlocutores, que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa». Este reconocimiento no sólo tiene una función *epistémica*, sino que, tal y como Axel Honneth se ha esforzado por mostrar siguiendo la línea abierta por el joven Hegel, funciona como motor de construcción de la identidad personal. Cortina se adhiere efectivamente a las tesis de Honneth cuando afirma que «el vínculo que buscábamos en este libro como fuente de la obligación moral [...] es el vínculo del reconocimiento recíproco que une a las personas en el lazo de la intersubjetividad»¹¹²⁸, en tanto dicho vínculo actúa como garante de una identidad siempre amenazada por posibles humillaciones. Esta reivindicación del modelo de Honneth frente al de Habermas puede encontrarse también en *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*. Frente al empeño habermasiano en privar al principio discursivo de toda connotación moral, Cortina se esfuerza por mostrar, en forma consecuente con el modelo de Honneth, que el propio principio es ya expresión de una categoría moral, a saber, la idea del reconocimiento recíproco¹¹²⁹. Con este tipo de correcciones pareciera como si Cortina se sintiera en este punto más cercana al modelo hegeliano que al kantiano, pues a su juicio «la base prescriptiva de una teoría social normativa no es puramente lógico-formal, sino ética. El punto supremo de la racionalidad práctica es un “nosotros” ético»¹¹³⁰.

Ahora bien, tal y como vimos en el capítulo anterior, el modelo de una “lucha por el reconocimiento” se ve enfrentado al reto, no precisamente sencillo de superar, de dar cuenta suficiente de los *criterios normativos* que otorgan legitimidad a las diversas reivindicaciones de reconocimiento. Efectivamente, el problema esencial de la teoría del reconocimiento consiste en descubrir un criterio capaz de discernir cuáles, de entre las muchas “luchas por el reconocimiento”, pueden ser consideradas *luchas legítimas*. No puede resultar más significativo para las tesis de nuestro trabajo que Cortina trate de resolver este problema en una sección titulada “la tradición dialógica”; pues efectivamente pareciera como si al llegar al punto último de la problemática relación entre Teoría Crítica y normatividad uno no tuviera más remedio que *volver* a recurrir a las ideas nucleares de la teoría del discurso.

Dado que evidentemente el criterio normativo para juzgar la justicia o injusticia de una reivindicación de reconocimiento, expresada normalmente en lo que llamamos

¹¹²⁷ Cortina, A. *Justicia cordial*. *Op. Cit.*, 12.

¹¹²⁸ Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, *Op. Cit.*, 167.

¹¹²⁹ Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. *Op. Cit.*, 181.

¹¹³⁰ *Ibidem*, 186.

“movimientos sociales”, no puede consistir en la pura presión de los diversos grupos, tal y como sostiene el propio Honneth cuando afirma que la Teoría Crítica no debe guiarse por los movimientos sociales, entonces hemos de reconocer que «el núcleo normativo de una teoría semejante es la violación de *expectativas* normativas de la sociedad, consideradas *justificadas* por los afectados». Pareciera como si la justificación de esas expectativas recíprocas de comportamiento, es decir, de las normas morales y jurídicas que garantizan una identidad no violentada, no pudiera operar más que reivindicando de alguna forma el asentimiento de los propios afectados. Para la consecución de un asentimiento racional y no coaccionado tenemos que volver a recurrir, con Habermas, a las nociones de “discurso práctico” y “situación ideal de habla”. Lo mismo en *Ética de la razón cordial* que en *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*, Cortina reivindica una vez más la pragmática formal como método de fundamentación normativa de la crítica. La teoría de la competencia comunicativa o pragmática formal consigue, con su reconstrucción de las bases universales de validez del habla cotidiana, sacar a la luz «un fundamento normativo para la teoría crítica que permite distinguir una comunicación sistemática distorsionada por el poder». La reconstrucción de esas condiciones ideales de racionalidad lingüística proporciona, como puede verse, «los medios oportunos para desenmascarar una situación de dominio»¹¹³¹.

Una vez encontrado el canon normativo de la crítica, pues siguiendo la tradición de la crítica inmanente entendemos por “crítica” la capacidad de juzgar la facticidad social desde el punto de vista de un canon normativo implícito ya en la propia realidad social, Cortina vuelve a separarse del modelo original haciendo ver en qué sentido la situación ideal de habla sólo puede constituir un criterio normativo sobre la base de determinadas *convicciones* que son exógenas al propio discurso: «es imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan sólo por lo que satisface intereses universalizables sin sentirse atraído por ciertos valores, sin incorporar un cierto carácter, sin contar con sentimientos morales. En suma, sin una razón cordial»¹¹³².

Desde el punto de vista no ya de la teoría moral, sino de la filosofía política, Cortina ha dedicado también importantes esfuerzos a desarrollar una versión *cálida* de la democracia deliberativa –la llamada “democracia comunicativa”– que logre superar los límites de la teoría de Habermas. En *Justicia cordial* se muestra cómo el modelo habermasiano no puede responder a la pregunta fundamental: «¿por qué los ciudadanos van a estar interesados de hecho por entrar en esos procesos de deliberación?». A esta insuficiencia, que comparten la ética del discurso y la política deliberativa en su versión habermasiana, responde Cortina reivindicando la necesaria constitución de “sujetos cordiales”, es decir, sujetos que, por estar equipados a la vez con la capacidad de argumentar y con la de compadecerse ante el dolor ajeno, estén «dispuestos a dialogar en serio, a detectar qué intereses son universalizables y a decidirse por ellos»¹¹³³.

¹¹³¹ Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. Op. Cit., 146.

¹¹³² Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, Op. Cit., 183.

¹¹³³ Cortina, A. *Justicia cordial*. Op. Cit., 94. Para la exposición del modelo comunicativo de democracia véase Cortina, A. *Justicia cordial*. Op. Cit., cap. 7; Cortina, A. “La política deliberativa de Jürgen Habermas: límites y virtualidades”. *Revista de estudios políticos*, 144, 2009, 169-193.

El reconocimiento cordial, basado a la vez en la comprensión de la igual dignidad de todo sujeto, en tanto sujeto que puede actuar como interlocutor válido, y en el sentimiento de compasión inspirado por una vulnerabilidad igualmente constitutiva al ser humano, funciona por lo tanto como *fuerza de la obligación moral* y como *motor moral* para la constitución de una democracia deliberativa y de una ética cívica. ¿Significa esto que la compasión ha sustituido a la deliberación discursiva como criterio para determinar la validez normativa? Obviamente, la respuesta es negativa. La compasión es el *motor* de la justicia, pero no su *fundamento*. La ética de la razón cordial acierta al mostrar cómo el vínculo comunicativo, que Habermas y Apel limitaban al terreno lógico de la argumentación, cuenta ya con una dimensión compasiva, así como con una capacidad de *estimar valores*, sin las cuales el agente no tendría motivos ni para incorporarse al discurso, ni para optar por los intereses universalizables descubiertos en ese discurso: «el corazón es lo que lleva a salir de sí mismo para otear en los horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelve la angustia y la tragedia de la existencia humana»¹¹³⁴. La apuesta por la justicia exige que los interlocutores «quieran descubrir el mejor argumento, para lo cual han de tener *voluntad de justicia*, y también haberse forjado día a día un *carácter dispuesto al reconocimiento*». Cortina consigue así mantener unidos el momento de la argumentación, que sigue siendo la piedra de toque de la justificación normativa, y aquellas «formas de comunicación expresivas de las experiencias personales y colectivas, reveladoras de historias únicas en las que las gentes han vivido el abandono, la humillación, el olvido»¹¹³⁵.

Es precisamente contra el olvido de aquellos que, “en principio”, no tienen nada positivo que ofrecer a la sociedad, de aquéllos que con su sola existencia *quiebran* esa lógica del intercambio infinito propia de las sociedades capitalistas de contrato; es decir, es precisamente contra el olvido de los *pobres*, que Cortina ha hecho valer nuevamente en su último libro el vínculo basado a la vez en el respeto por la dignidad *de las personas concretas* y en la compasión ante un otro constitutivamente vulnerable. En efecto, en *Aporofobia, el rechazo al pobre* [2017], la autora se esfuerza por diagnosticar y proponer terapias contra esa peculiar forma de patología social, que consiste en el rechazo al pobre o al desamparado, y que ciertamente subyace a otras fobias sociales más conocidas. La solución a esta patología, cuyas causas son rastreadas desde un punto de vista a la vez biológico-evolutivo y sociológico, pasa por la construcción de ideales igualitarios que, impulsados tanto desde el ámbito de la educación y la sociedad civil como desde el ámbito de las instituciones políticas, puedan arraigar en sujetos con un carácter «dispuesto al reconocimiento»¹¹³⁶.

Para definir este carácter dispuesto al reconocimiento, o carácter comunicativo, inspirado en ciertas propiedades que Peirce asigna a la comunidad de investigación científica, Cortina propone en *Ética de la razón cordial* cuatro rasgos fundamentales, que pasamos a enumerar: la mutua apertura de los sujetos a la crítica racional, la predisposición a reconocer el derecho de los demás sujetos a exponer sus intereses, el

¹¹³⁴ *Ética de la razón cordial. Op. Cit.*, 193.

¹¹³⁵ *Ibidem*, 207.

¹¹³⁶ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Op. Cit.*

compromiso con la justicia y la esperanza en que será posible obtener un consenso sobre intereses universalizables¹¹³⁷. Partiendo de estos rasgos la autora puede diseñar hacia el final de la obra los principios fundamentales de una ética cívica de tipo cordial, con cuya enunciación quisiéramos finalizar esta sección.

En primer lugar, el principio de no instrumentalización, con el que Cortina reivindica obviamente a Kant, y que exige *limitativamente* tratar a las personas como fines en sí mismas. En segundo lugar, el principio de las capacidades o empoderamiento de las personas, extraído de la propuesta de Amartya Sen, y que exige a las instituciones actuar *positivamente* para potenciar determinadas capacidades básicas de todos los ciudadanos. Este rasgo es analizado con mayor profundidad en *Justicia cordial*, donde Cortina procede a una fundamentación de los derechos humanos combinando el enfoque de las capacidades de Sen y la tesis habermasiana de la competencia comunicativa¹¹³⁸. Dado que es posible que los procesos deliberativos lleven a la justificación de normas que violan ciertos derechos básicos de los participantes, es preciso reconocer que existen determinados derechos anteriores a la propia deliberación, que no pueden ser atropellados por la sencilla razón de que constituyen la condición de legitimidad de toda decisión: «cualquiera que desee averiguar en serio qué norma es justa está obligado tanto a respetar los derechos de los posibles afectados como a empoderar sus capacidades para que puedan defender personalmente sus intereses»¹¹³⁹. La ética de la razón cordial propone una reconstrucción pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación sobre la justicia de las normas como fundamentación de los derechos humanos, haciendo ver en qué sentido existen determinadas capacidades básicas que resultan indispensables para la propia participación en el discurso. Son precisamente estas capacidades las que han de ser protegidas por los derechos humanos, que en este sentido pueden definirse con la muy operativa fórmula de unas «exigencias trascendentales de la comunicación que no están sujetas a los contextos concretos»¹¹⁴⁰.

Siguiendo un marco teórico similar, e incorporando ciertos postulados de Ronald Dworkin, Gustavo Pereira ha desarrollado una sugerente teoría de la justicia distributiva capaz de solventar las deficiencias de modelos anteriores. El objetivo de Pereira es perfilar la articulación de criterios distributivos y compensatorios, fundamentando el modelo en la comprensión del sujeto autónomo ofrecido por la ética del discurso. Para

¹¹³⁷ Cortina, A. *Ética de la razón cordial. Op. Cit.*, 212.

¹¹³⁸ Este intento de fundamentar los derechos humanos en el marco de la ética discursiva había sido ya bosquejado a comienzos de los años noventa. Véase, por ejemplo, Cortina, A. *La moral del camaleón. Op. Cit.*, 129, donde Cortina se pronuncia como sigue: «si los diálogos quieren tener sentido habrán de cumplir unas condiciones, presupuestas por ellos, que yo entendería como *normas morales y derechos humanos*. Carece de sentido decir que son normas legítimas aquellas que todos los afectados aceptarían tras un diálogo, celebrado en condiciones de simetría, si los participantes no están dispuestos a respetar la vida de todos los afectados, a no forzarles física o moralmente a tomar una determinada posición en el diálogo, a reconocerles como interlocutores con los mismos derechos a la participación y la réplica, a procurar que sus opciones tengan una incidencia efectiva en la decisión final. ¿Y qué es todo esto sino derechos innegociables de todo ser humano, de toda persona con competencia comunicativa?». Para esto véase también Cortina, A. “Eine diskursive Begründung der Menschenrechte” En Wasmaier-Sailer, M. y Hoesch, M (eds.). *Die Begründung der Menschenrechte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

¹¹³⁹ Cortina, A. *Justicia cordial. Op. Cit.*, 96.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, 115.

ello trata de hacer compatibles las teorías de medios o recursos con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, obteniendo de ello dos principios fundamentales de justicia: si de acuerdo con el primero las personas han de tener asegurado «un desarrollo de capacidades que les permita superar el umbral de la autonomía», con el segundo han de disfrutar de una igualdad de recursos tal, que cada una de ellas pueda hacer valer el peso de sus propias decisiones para adquirir mayores niveles de riqueza¹¹⁴¹.

En tercer lugar, y muy conectado con el segundo punto, el principio de la justicia distributiva basado en el modelo del interlocutor válido, con el que Cortina apela tanto a John Rawls como a Habermas y Apel, y según el cual el Estado ha de empoderar a las personas al menos hasta el mínimo material necesario para que puedan participar en discusiones sobre sus intereses en calidad de interlocutores válidos. En cuarto lugar, el principio dialógico, según el cual han de ser siempre los afectados por las decisiones quienes defiendan sus intereses en el discurso. En quinto y último lugar, el principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos, con el que la autora hace suyas algunas de las reivindicaciones de las tradiciones ecologista y animalista¹¹⁴².

Con esta reconstrucción de los principios fundamentales de la ética de la razón cordial queda expuesto el núcleo de la propuesta madura de Adela Cortina. Esta reconstrucción ha sido realizada siguiendo la crítica de la autora al excesivo procedimentalismo de la ética discursiva, y esta crítica nos lleva a su vez a abordar, en último lugar, la pregunta que no ha dejado de acompañarnos desde el principio. Ante esa sugerente reivindicación de la compasión por la *vida dañada*, que hace valer sin duda cierto espíritu de la primera Escuela de Frankfurt frente al formalismo de la segunda generación, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿significan estas críticas a la ética discursiva un abandono de los fundamentos normativos en que aquella se basó en pos de alguna instancia *diferente*?

6.2.3. ¿Nueva fundamentación normativa de la crítica?

A nuestro modo de ver, la respuesta a la pregunta recién formulada tiene que ser negativa. Las críticas a las limitaciones del modelo original, que sirven a Cortina para formular una propuesta con entidad propia, no sustituyen la fundamentación normativa de la crítica, sino que la complementan en tres flancos diferentes. En primer lugar, en la otorgación de un mayor peso a la autonomía individual, en el sentido de que lo *irrebasable* no es ahora la intersubjetividad del acuerdo –por mucho que este acuerdo remita a una comunidad ideal de comunicación–, sino que el propio sujeto *está convencido* de que la norma sería justificada en un discurso racional presupuesto contrafácticamente. En segundo lugar, en el intento de introducir la estimación del *valor*

¹¹⁴¹ Pereira, G. *¿Condenados a la desigualdad extrema? Op. Cit.*, 153-168. En sus últimos trabajos, Pereira ha tratado de articular este paradigma con los fundamentos de la Teoría Crítica, dando por resultado el proyecto de una “teoría crítica de la justicia”. Véase Pereira, G. “Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia”. *Ideas y Valores*, 63 (156), 2014, 53-78.

¹¹⁴² Para la postura de Cortina con relación a las reivindicaciones animalistas véase Cortina, A. *Las fronteras de la persona. Op. Cit.*

del propio principio de la ética discursiva como un *ethos universalizable*, destinado a crear virtudes imprescindibles para el funcionamiento del modelo. En tercer lugar, en la función de la compasión por lo sufriente como momento previo a la pregunta por el criterio normativo.

En lo que toca a este último elemento, consideramos que efectivamente no supone tanto una renovación del fundamento normativo de la crítica –Cortina es sin duda consciente de los peligros que comporta hacer reposar la sustancia normativa de la crítica social en elementos emocionales–, cuanto una condición de posibilidad para el propio planteamiento de la cuestión: sin la *experiencia sentiente* de la injusticia cometida contra un *alter ego sufriente* no tiene sentido siquiera plantear la pregunta por el criterio normativo de la justicia. El segundo elemento actúa también como condición trascendental para el funcionamiento del modelo, pues sin considerar valioso el propio principio de la ética discursiva no es esperable que los sujetos decidan participar en la comunicación. Ello no significa, sin embargo, que la comunicación, que incorpora desde luego elementos comunicacionales de tipo no argumentativo, pero que hace sin embargo de la argumentación la “piedra de toque”, deje de ser el criterio normativo para el discernimiento sobre la validez o invalidez de las normas; significa únicamente que los participantes *han de valorar ya* el propio principio de universalización antes de proceder a la justificación discursiva de normas. Quizás el primer elemento, la reivindicación de la autonomía subjetiva como instancia última de justificación, pudiera inducirnos a pensar que sí se produce el mencionado cambio en los fundamentos normativos de la crítica. Aunque evidentemente se trata de una cuestión extraordinariamente controvertida, quisiéramos seguir defendiendo que no es así, pues aunque efectivamente ahora es el sujeto el que tiene en última instancia que *asentir* ante la corrección de la norma, a lo que dicho sujeto apela durante su experimento mental no es a una convicción propia no argumentable –lo cual tendría que conducir otra vez a los conocidos riesgos del mesianismo y la élite revolucionaria–, sino a lo que efectivamente satisfaría los intereses universales de una comunidad ideal de comunicación.

En los últimos tiempos Cortina ha desarrollado con gran profundidad este último momento, que podemos resumir bajo la poderosa fórmula de un “momento incondicionado” de la conciencia moral. Desde un punto de vista irrenunciablemente kantiano, algunos de sus últimos trabajos han tratado de rebatir, a nuestro juicio con éxito, los intentos naturalistas de explicar la conciencia moral en términos de búsqueda de reputación social. En *Aporofobia*, por ejemplo, Cortina argumenta contra las tentativas naturalistas mostrando cómo el respeto a las normas vigentes, por mucho que dicho respeto venga acompañado de la muy agradable *estima social* del resto de miembros del grupo, está condicionado, al menos en las personas que han alcanzado el llamado *nivel postconvencional* de desarrollo del juicio moral, a la consideración de su validez racional: «la persona no se conforma con aceptar las leyes que le convendría acatar para sobrevivir en paz, sino que sacrifica su comodidad por normas que considera

más humanas»¹¹⁴³. Sin embargo, Cortina se apresura a hacer una aclaración que parece corroborar la tesis que tratamos de defender, es decir, la tesis de que este momento no supone una transformación de los criterios normativos basados en la intersubjetividad dialógica: «naturalmente, los iluminados que no quieren aceptar para sus actuaciones más juez que su propia conciencia son un auténtico peligro [...]. Por eso es esencial formar la conciencia personal *a través del diálogo*, nunca a través del monólogo, ni siquiera sólo a través del diálogo con el grupo cercano»¹¹⁴⁴.

Los tres elementos con que Cortina apuntala la ética discursiva de Apel y Habermas, haciendo emerger así un modelo propio ciertamente más comprehensivo que el anterior, no tienen pues por fin último transformar los fundamentos normativos de la crítica social que aquellos, basados en la experiencia de la *falta de asideros* a que la intelectualidad europea de izquierdas se vio conducida tras el *fin del metarrelato* del materialismo histórico, no tuvieron más remedio que inaugurar en términos de intersubjetividad trascendental. El fin último de esta reformulación no tiene tanto que ver con el *fundamento* de la crítica, cuanto con la *aplicación* y la *motivación* de la norma en dicho fundamento sustentada. A este respecto, la tesis “de los dos niveles” desarrollada por Domingo García-Marzá ayuda a esclarecer la problemática. En efecto, con su diferenciación entre el nivel de fundamentación y el nivel de aplicación, García-Marzá logra demostrar que el procedimentalismo ético-discursivo puede recuperar, en el plano de la aplicación, los elementos éticos que necesariamente tenían que ser puestos entre paréntesis en el plano de la fundamentación. Si se concibe la “intersubjetividad” y la “intrasubjetividad” como «dos instantes diferentes dentro del actuar autónomo», a saber, el momento de la decisión y el momento de la validez, las cuestiones de la fundamentación, la aplicación y la motivación adquieren una luz diferente. La ética discursiva fundamenta efectivamente un punto de vista moral de acuerdo con el cual discernir la corrección o incorrección de normas de acción moralmente relevantes. Ahora bien, con ello sólo ofrece el primer paso de un proceso que consta en realidad de dos niveles más, a saber, el nivel de la discusión acerca de la validez de una norma concreta de acción, y el nivel de la aplicación de dicha norma a un caso particular, para lo cual es preciso atender a «todas las características relevantes de la situación». Los problemas de la aplicación de la norma moral y la motivación para su cumplimiento surgen tan pronto como la moral postconvencional escinde los momentos de “validez” y “vigencia social”¹¹⁴⁵.

Los tres elementos introducidos por Cortina tienen por objeto contribuir a clausurar el hueco abierto por la ética del discurso entre fundamentación y aplicación-motivación, y hacerlo no sólo a través de la complementación de una moral considerada deficiente con un derecho positivo que al cabo terminaría por hacer superfluo el propio fenómeno moral, camino que sigue efectivamente Habermas en su filosofía del

¹¹⁴³ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. *Op. Cit.*, 97. Sobre este tema véase también Cortina, A. “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant”. *Pensamiento*, 72(273), 2016, 771-788. Para un estudio de la agencia moral en perspectiva evolutiva véase Richart, A. “El origen evolutivo de la agencia moral y sus implicaciones para la ética”. *Pensamiento*, 72(273), 2016, 849-864.

¹¹⁴⁴ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. *Op. Cit.*, 100. Las cursivas son mías.

¹¹⁴⁵ García-Marzá, D. *Ética de la justicia*. *Op. Cit.*, 138, 152-155.

derecho¹¹⁴⁶, sino rastreando las *fuentes* de la *obligación moral* en un modelo de reconocimiento extraordinariamente más rico que el defendido por la ética del discurso.

Sea como fuere, la totalidad del pensamiento de Cortina está impregnada, recogiendo con ello el mejor legado de la tradición crítica alemana que va de Kant a las actuales reformulaciones de la Teoría Crítica, pasando naturalmente por Hegel, Marx o la primera Escuela de Frankfurt, de esa *necesidad* de “ahorrar sufrimiento” a los damnificados de la sociedad¹¹⁴⁷. Este sufrimiento encuentra sus causas, por supuesto, en una organización del mundo social que aún hoy, tras el éxito de las racionalizaciones técnica y práctica, no se corresponde con los ideales ilustrados encarnados en el nivel postconvencional de la conciencia moral. Para esta sensibilidad ante el dolor de los humillados se reserva Cortina el término “compasión”, y es mérito suyo el haber descubierto que dicho sentimiento, que de alguna forma actuó siempre como motor primero de la crítica frankfurtiana, se encuentra inscrito ya en los propios vínculos interpersonales de unos sujetos que, individualizados por socialización, *no pueden dejar de ser vulnerables*.

Pero aun cuando esta desproporción entre nuestros ideales y nuestro mundo social se viera clausurada, y quien escribe estas líneas cree que efectivamente la historia camina en ese sentido, seguiría existiendo una forma más radical de sufrimiento, ante la cual ni siquiera una organización racional del mundo social podría ofrecer consuelo. Para quienes, en la línea de un Walter Benjamin o un Ernst Bloch, se resistan a creer que los vencidos de la historia no tendrán mayor consuelo que el de haber sido momentos ineludibles del *despliegue del Espíritu en la Historia*; para quienes razonablemente no puedan soportar el absurdo constitutivo a la propia vida, es decir, la existencia en un “futuro anticipado” de la muerte propia, y sobre todo de la muerte de los seres que uno quiere; para todos ellos Cortina ha reservado siempre en su pensamiento, siguiendo acaso con ello esa inveterada herencia judeocristiana que la Escuela de Frankfurt nunca reconoció de forma suficiente, un momento que naturalmente ya nada tiene que ver con la filosofía.

¹¹⁴⁶ En su lectura en términos de diferentes niveles, García-Marzá cree que esta impresión desaparece tan pronto como se entiende que la necesidad de complementación aparece sólo en el terreno de la aplicación, pero no de la fundamentación normativa.

¹¹⁴⁷ Cortina utiliza precisamente esta expresión en uno de sus últimos trabajos, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, en el que desde un espíritu más pragmático del que nos tiene acostumbrados trata de ofrecer diversas razones que justifican la utilidad social del comportamiento ético. Estas razones, naturalmente *exógenas* a la propia fundamentación de la motivación moral en términos de respeto por la dignidad y compasión por el sufrimiento, complementan sin embargo dicha fundamentación. Véase Cortina, A. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona, Paidós, 2013.

CONCLUSIONES

Los análisis anteriores han tratado de analizar hasta qué punto los modelos teóricos formulados por Axel Honneth y Adela Cortina perseguían superar la fundamentación normativa de la crítica subyacente a la Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. Para ello hemos tratado de mostrar que tales modelos podían ser comprendidos al modo de *negaciones determinadas* de la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso. En ambos casos, tal ha sido nuestra tesis, los núcleos teóricos novedosos surgían a partir de la crítica contra alguna de las deficiencias estructurales radicadas en los modelos de Habermas. Hemos denominado “problema de la hipóstasis de esferas sociales” a la deficiencia contenida en la teoría de la acción comunicativa, que daba lugar a su vez a dos problemas particulares en forma de dos ficciones sociales: la ficción de un mundo de la vida vaciado de acción estratégica y la ficción de un sistema extraño a la acción comunicativa. Por su parte, llamamos “déficit motivacional” al problema inserto en la ética del discurso.

Comenzando con el modelo de Axel Honneth, expusimos en primer lugar en qué sentido la temprana obra *Crítica del poder* y algunos artículos de los años ochenta surgían como respuesta a una de las ficciones derivadas del “problema de la hipóstasis de esferas sociales”, a saber, aquella que entendía el mundo de la vida como ajeno a la dominación y la estrategia. A juicio de Honneth, la traducción directa desde las categorías de la teoría de la racionalidad y la acción hasta el marco de la teoría de la sociedad terminaba por construir la doble ficción de una esfera social gobernada *sólo* por la acción comunicativa y otro dominio gobernado *sólo* por la acción racional con arreglo a fines. Con semejante división categorial, que quedaba sistematizada en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se veía impedido para comprender la auténtica naturaleza de las formas intrasociales de dominación, pues el conflicto se pensaba sólo en términos de una presión sistémica sobre el mundo de la vida. Apostando frente a ello por una comprensión del dominio intrasocial como consecuencia de una distorsión del entendimiento y la socialización, y separándose a su vez de la categoría marxista de “clase social”, Honneth apresaba la auténtica naturaleza conflictiva de un mundo de la vida compuesto por actores colectivos que luchan por ver reconocida su identidad.

Por otra parte, y con esto pasamos a la segunda de las deficiencias habermasianas desde las que surge el modelo de Honneth, tanto *La lucha por el reconocimiento* como algunos artículos anteriores conseguían dar una respuesta convincente al problema, típico de la ética discursiva, de las fuentes motivacionales que impulsan hacia la justicia. Frente al modelo de Habermas, en el que la crítica práctico-moral significaba la participación en un discurso en calidad de sujeto poseedor de una conciencia moral postconvencional, Honneth intentaba demostrar que en los grupos socialmente oprimidos no aparece un sistema axiológico consecuentemente elaborado, sino más bien un conjunto sumamente fragmentario de «sensaciones morales de injusticia». Estas articulaciones de la justicia por vía reactiva constituían una fuente de motivación suficiente. El paso previo de la lucha social, que ya nada tenía que ver con la resistencia a la colonización del mundo de la vida, no era la obtención de una conciencia

moral colectiva postconvencional, sino los sentimientos de injusticia vivenciados por los afectados. En el marco concreto de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth rescataba en primer lugar las tres formas de reconocimiento detectadas por el Hegel de Jena bajo las categorías de “amor”, “derecho” y “solidaridad”, para a continuación conectar estos estadios con tres formas de menosprecio bajo cuya presión motivacional, en tercer lugar, podía ser explicado el movimiento de lucha por el reconocimiento.

Una vez analizado el surgimiento de la teoría de la lucha por el reconocimiento como respuesta, primero, a la ficción de un mundo de la vida ajeno a la estrategia y el conflicto, y segundo, al déficit motivacional de la ética discursiva; y una vez que estudiamos todos aquellos aspectos desde los que el Honneth de los años noventa y dos mil trataba de complementar su modelo, pudimos sistematizar el último gran episodio teórico de su pensamiento –la reconstrucción normativa de la libertad social emprendida en *El derecho de la libertad*– como una forma de responder al tercero de los problemas habermasianos, esto es, a la ficción de un sistema vacío de sustancia normativa. Aunque Honneth se encontraba con multitud de problemas a la hora de emprender la reconstrucción normativa en el subsistema económico, puesto que tanto en el ámbito del consumo como en el del mercado de trabajo aparecían episodios históricos que contradecían la idea de una libertad social operante ya en las instituciones –ejemplos paradigmáticos de ello eran las actuales revitalizaciones del consumo ostentoso o los procesos de precarización del mercado de trabajo–, en indicios como la consolidación del llamado “consumo ético” o los impresionantes logros conseguidos en materia de derechos sociales durante la segunda mitad del siglo XX creía encontrar las huellas de la libertad social. Sea como fuere, lo interesante para nuestra tesis era que incluso aquellas tendencias negativas podían ser identificadas, siguiendo la metodología reconstructiva, no como desajustes con respecto a normas de justicia construidas idealmente, sino como anomalías que contradecían los propios principios normativos que legitiman el mercado.

Esta breve reconstrucción del pensamiento de Honneth en diálogo con Habermas terminaba por sacar a la luz una relación de tensión en lo tocante a las respectivas fundamentaciones normativas de la Teoría Crítica. El criterio sobre el que se sustentaba la Teoría Crítica de Habermas, ese concepto amplio de racionalidad comunicativa no deformada a cuya contraluz aparecía la patología social de la colonización, comienza a transformarse en Honneth, desde los tempranos textos de los años ochenta, en la idea de una situación social, normativamente anticipada al modo de un “end state”, en que habrían quedado satisfechas las exigencias morales de reconocimiento recíproco. Con el desplazamiento del diagnóstico crítico desde la tensión entre sistema y mundo de la vida hasta las distorsiones sociales que fomentan la aparición de violaciones de las condiciones del reconocimiento, Honneth sustituía la fundamentación normativa habermasiana en términos de “moralidad” (*Moralität*) –en términos de una pragmática universal capaz de alumbrar las condiciones racionales del entendimiento–, por una explicación desde luego más cercana a la idea de “eticidad” (*Sittlichkeit*) –por mucho que se tratara de una versión formal de eticidad, como situación en que han quedado satisfechas las condiciones intersubjetivas necesarias para el desarrollo de una identidad no violentada–.

Esta situación ideal anticipada contrafácticamente en términos de concepción formal de vida buena era revisada en *El derecho de la libertad*, donde Honneth abandonaba la antigua estrategia de la “anticipación normativa” en favor de la estrategia denominada “reconstrucción normativa”. La reconstrucción normativa de formas ya institucionalizadas de libertad social servía ahora como trasfondo normativo de la crítica, y los diagnósticos operaban en términos de “anomalías” o “desvíos” con respecto a estas formas ya institucionalizadas. Esta comprensión de la sociedad en términos de una “eticidad democrática” aparecía también en *La idea del socialismo*, donde Honneth volvía a optar por la vía de la crítica inmanente para reconstruir aquellos progresos ya institucionalizados desde los que formular una crítica socialista al sistema capitalista. En esta obra, sin embargo, no quedaba claro si Honneth se apartaba de la fundamentación normativa habermasiana. Pareciera como si el criterio empleado por Habermas, esa idea de racionalidad comunicativa no deformada que pertenece a las estructuras de la Modernidad cultural, fuera retomado nuevamente en *La idea del socialismo*, pues también aquí era la imagen de una forma de vida democrática en que quedan satisfechas las exigencias de inclusión comunicativa, es decir, la *desfronterización* del diálogo, lo que servía como trasfondo normativo para la crítica.

De igual forma que para el caso de Honneth, también para la reconstrucción del pensamiento de Adela Cortina tuvimos en mente el gesto de la negación determinada del modelo habermasiano. Aunque ya desde la temprana *Ética mínima* Cortina reivindicaba, dentro del marco ético-discursivo, los aspectos más específicamente kantianos de la teoría y protestaba contra el excesivo procedimentalismo y abandono de modelos anteriores, sólo con la siguiente gran obra, *Ética sin moral*, la autora daba el primer paso claro hacia un enfoque diferente. Aunque la transformación pragmático-transcendental de Kant realizada por Apel y Habermas resultaba un avance necesario de la teoría moral, a su modo de ver con ella la ética discursiva tuvo que abandonar algunos de los elementos estructurales del fenómeno moral, entre los que se encuentra el “móvil” que garantiza la motivación para el cumplimiento de la norma. Naturalmente, con el intento de restituir estos elementos en el deontologismo kantiano, Cortina lograba dar respuesta al “déficit motivacional” de la ética discursiva.

Cortina era de la opinión de que la autonomía había de ser definida, como habían hecho Apel y Habermas, en términos de “competencia” para elevar pretensiones de validez. No obstante, esta transformación de la idea kantiana no podía renunciar al concepto de “móvil moral”, que en este caso había de ser la disposición al diálogo entendida como *elección individual*. Para esta reapropiación del concepto de “móvil moral”, Cortina tenía que recurrir a dos elementos tradicionalmente olvidados por Habermas y Apel, a saber, los valores y las virtudes, pues sólo la valoración de un determinado principio y su incorporación efectiva al comportamiento virtuoso –por ejemplo, el principio discursivo– podía clausurar el hueco motivacional típico de la ética discursiva. Como puede verse, con este gesto, que se repetía en otras obras de la misma época, pero que sólo en *Ética de la razón cordial* quedaba sistematizado, Cortina revaloriza el papel de la subjetividad frente a una intersubjetivización a su juicio excesiva, al mismo tiempo que reivindica una versión más comprensiva de los

vínculos de reconocimiento que actúan como fuentes de la obligación moral, y que incluyen no sólo el sentimiento de respeto por una dignidad inherente al ser humano, sino también la compasión ante una vulnerabilidad que le es igualmente constitutiva.

En un segundo momento vimos cómo otra de las aristas clave del pensamiento de Cortina, a saber, la que tiene que ver con la ética aplicada, podía ser apresada correctamente como un intento por superar la primera de las ficciones a que conducía la teoría de la acción comunicativa, es decir, la de un ámbito sistémico ajeno a la acción comunicativa. Con su método crítico-hermenéutico, Cortina lograba reconstruir los principios y metas inherentes a una esfera económica considerada parte estructural de la sociedad civil, invalidando así la tesis de Habermas según la cual el sistema constituye tan sólo la encarnación social de la acción racional con arreglo a fines. Siguiendo el núcleo normativo de la propuesta original, en *Ética aplicada y democracia radical* Cortina se esforzaba por explicar el proceso de democratización de una sociedad que al cabo ha tomado una forma funcionalmente diferenciada al modo de una aplicación *específica* del principio ético-discursivo en los diversos espacios sociales: instituciones políticas, sistema sanitario, educación, mundo económico, etc. Con semejante aplicación, que presenta la metodología denominada “crítico-hermenéutica” en tanto trata de dilucidar las metas y valores específicos de las esferas concretas *desde dentro* de esas esferas, Cortina daba de lleno en el concepto de “éticas aplicadas”.

Aunque Cortina seguía efectivamente esa fecunda reactualización de la sociedad civil como agente de la transformación social, a la que también se suma el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa*, incluía dentro de este ámbito, en la línea de otros autores de la Escuela de Valencia como Jesús Conill o Domingo García-Marzá, la esfera de la economía de mercado, precisamente como uno de los lugares en que tiene lugar la ética aplicada. Como no es difícil de ver, con esta comprensión ampliada Cortina se enfrenta a la problemática dicotomía habermasiana entre “sistema” y “mundo de la vida”, apostando por una coordinación de la acción en términos comunicativos *también* en los ámbitos de la administración política y la economía de mercado. En la esfera del mercado, esta coordinación tomaría la forma de una «responsabilidad por el bien común», pues efectivamente a ella le es inherente la meta de la satisfacción general de las necesidades. Que esta corresponsabilidad solidaria adquiriera la forma de una economía ética, una ampliación de códigos deontológicos en la empresa, una propuesta de finanzas éticas o una –hoy muy controvertida– economía colaborativa es para nuestra argumentación una cuestión secundaria. Lo relevante, sin duda, es que con esta inclusión de la economía en el marco de una sociedad civil considerada *agente* de la transformación, Cortina fundamenta su propuesta de ética aplicada exactamente en el punto débil a que no había podido dar respuesta *Teoría de la acción comunicativa*.

Tras esta reconstrucción del pensamiento de Cortina, que como se ha visto surgía al modo de una negación determinada del modelo anterior, pudimos analizar en último lugar hasta qué punto con ella la autora perseguía o no una transformación de la fundamentación normativa de la crítica formulada por Habermas. Hemos defendido la tesis de que las importantes críticas a las limitaciones del modelo original, con las que

desde luego Cortina ponía las primeras piedras para construir un modelo propio, no sustituían la fundamentación normativa de la crítica, sino que la complementaban en tres puntos diferentes: otorgando un mayor peso a la autonomía individual en el proceso de fundamentación de la norma; introduciendo la estimación del *valor* del propio principio de universalización ético discursivo como condición *sine qua non* para el correcto funcionamiento del modelo; y añadiendo el papel de la compasión por lo sufriente como momento previo a la pregunta por el criterio normativo.

En los tres casos, tal era nuestra tesis, no se procedía tanto a una sustitución de la fundamentación normativa, cuanto a una complementación que conseguía delimitar las propias condiciones de posibilidad del modelo: sin la vivencia de la injusticia cometida contra un *alter ego sufriente*, primero, y sin la consideración del valor del principio discursivo, segundo, ni siquiera tiene sentido plantear la pregunta por el criterio normativo de la justicia. Por otro lado, la reivindicación de la autonomía subjetiva con la que Cortina corregía el excesivo intersubjetivismo de Apel y Habermas tampoco puede ser comprendida, tal ha sido nuestra tesis, como una sustitución de la fundamentación normativa, pues aunque en efecto ha de ser el sujeto quien asienta ante la corrección de la norma, ése asentimiento sólo puede darse tras un experimento mental que en ningún caso apela a una convicción privada no comunicable, sino a aquello que podría ser admitido por todos los posibles afectados en una situación ideal de habla.

Si esto es así, entonces el fin último de esta reformulación no debía ser comprendido tanto en lo que toca a la fundamentación, cuanto en lo relativo a la difícil tensión entre fundamentación y motivación. Los tres elementos analizados conseguían dar respuesta al “déficit motivacional” ético-discursivo rastreando las *fuentes* de la *obligación moral*, pero no los *fundamentos* de la *corrección normativa*, en un modelo ampliado de reconocimiento recíproco. Los fundamentos normativos de la ética de la razón cordial seguían reposando en ese concepto de “argumentación ilimitada” entre los afectados con que Habermas ha operado el giro lingüístico en la Teoría Crítica. Tal vez ello se deba a que, en una sociedad axiológicamente plural, que ya no puede permitirse las comodidades filosófico-históricas de una realización de la razón en el mundo por vía de un sujeto único y autoconsciente, el canon normativo de la crítica social *no puede* encontrar otro sustento diferente que el acuerdo entre todos los afectados.

La teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial pueden entenderse en este sentido como ejemplos paradigmáticos de esa metodología que, aunque en la introducción atribuimos exclusivamente a la Teoría Crítica, tal vez constituya el rasgo idiosincrásico del quehacer filosófico mismo: la reflexiva atención crítica a los modelos heredados como paso primero para la constitución de todo nuevo sistema. Dentro de la tradición que nos ha ocupado, es decir, la tradición de la Teoría Crítica y la ética del discurso, semejante gesto metodológico es algo que no sólo se ratifica en este *pensar con Habermas más allá de Habermas* subyacente a las categorías de Honneth y Cortina, sino también en la extraordinaria fecundidad con la que a su vez estas nuevas categorías nos ofrecen hoy el trampolín desde el que seguir haciendo avanzar el ejercicio del concepto. Y acaso también más allá de estas mismas categorías.

GENERAL CONCLUSIONS

In the general introduction we had tried to anticipate as accurately as possible the subject of our research: a systematic study of the relationships between “social criticism” and “normativity”. Because philosophical analyses cannot ignore the contexts of intellectual traditions from which they are nourished, this study should take the form of a systematic reconstruction of a particular philosophical tradition in which the topic in question constitutes a priority subject of that tradition. The Critical Theory of Society of the Frankfurt School, mainly after the emergence of Habermas, constitutes this philosophical tradition. But such a reconstruction cannot naturally have as its purpose the historiographical accumulation of already clarified philosophical data, but rather, it has to make us think again about the problem we are facing, moving beyond the data.

Based on this observation, we decided to organize the research as a reconstruction of Jürgen Habermas's thought, because such thought managed to bring to light, especially in its attempts to overcome the aporias of the old Critical Theory, the problematic of critic normativity. We have divided the research into two fundamental parts. In the first part we tried to offer a general framework of the categories in which the Critical Theory worked from the beginning, a study on the various theoretical transits of its first members according to different sociopolitical circumstances, and a critical assessment of the way in which Habermas, arguing with them, managed to resolve the normative lacks which they encountered. On this theoretical basis, in the second part we addressed the systematic re-elaboration of the Critical Theory developed by Habermas since the 1980s, as well as some of the problems that he faced. To this end, we reconstructed in the first place the meaning of a normative foundation of the Critical Theory that operates with the categories of universal pragmatics. Our thesis at this point emphasized that within the new version of Critical Theory underlay two different levels of criticism, which we name “criticism as the observer's diagnosis” and “criticism as discursive redemption” (*diskursive Einlösung*). The second argumentative step of this second part consisted in analyzing the three broad products derived from this last level of criticism: consensual theory of truth, discourse ethics, and deliberative politics. After that, we could finally evaluate some of the problems that Habermas's thought confronted concerning the theory of society –for which we put in dialogue the theory of communicative action with the theory of the struggle for recognition–, and those pertaining to moral philosophy –for which we confront the discourse ethics with the model of the ethics of cordial reason. Before offering a general assessment, we will discuss the results we have obtained in each of these six argumentative steps.

As the Critical Theory, a theory of society with practical purpose, always begins from a certain sociopolitical context to which it belongs, the first stage of our research consisted of a historical-sociological contextualization. For this contextualization we decided to address the four forms of sociopolitical organization from Marx to the present. These forms of organization were correlated with the four fundamental phases of Critical Theory.

Firstly, we analyzed, under the general category of “liberal capitalism”, the period from the mid-nineteenth century to the start of the First World War. Such a period was defined by high levels of material inequality, by a legal paradigm organized around bourgeois formal law, and by the consolidation of the workers movement. Naturally, the original version of the Critical Theory, that is to say, the Marxian critique of political economy, corresponded to this period. Secondly, we studied the historical phase in which the first Frankfurt School emerged, that is, from the beginning of the First World War to the end of the Second World War, through the Bolshevik Revolution, the Weimar Republic, and the settlement of fascism. The liberal capitalism of the XIX century had lost those features idealized by the theorists of classical economics, and the monopolistic forms of business organization were combined with the triumph of the authoritarian state, with the *völkisch* type naturalistic ideologies, and with the rise of instrumental reason.

The beginning of the third historical period coincided with the end of the Second World War, that is, with the consolidation of mass democracy and the social State of law. Once it overcame the disasters of the previous period, Europe had entered a process of permanent reduction of inequality and stoppage of class conflicts. Phenomena such as the technocracy, the civil privatism, the cultural industry or the bureaucratization of the lifeworld (*Lebenswelt*) were, nevertheless, key themes of the Critical Theory at that moment, both in the first members of the Frankfurt School and in Jürgen Habermas. With the advent of the globalisation processes, the crisis of the welfare state, and the triumph of neoconservative ideas, the European social model acquired those features that we now call “neoliberal”. The weakening of the nation-state, as well as the emergence of conflicts derived from multiculturalism, the precariousness of employment and the reappearance of the old nationalism, has made the Critical Theory take different paths, either in terms of a struggle for recognition theory, a deontological moral philosophy committed to ground the ethical minimums of an axiologically plural society, or an attempt to democratically reinforce the transnational entities.

On the basis of this periodization of history we could proceed, in a second argumentative step, to expose the various phases that the first Critical Theory of Society of the Frankfurt School was going through. The task of this study, of course more exhaustive than the previous one, should be clear from the beginning: the correct understanding of the theory of communicative action; that is, the new way in which Habermas would normatively base the Critical Theory required an understanding of the general theoretical framework that it wanted to overcome. To carry out this task we proceeded in four main steps.

In the first sub-chapter we presented a general view of the various theoretical transits that occurred within the first generation of the Frankfurt School. Regarding the specific problem of the normative sources of criticism, this subchapter yielded some significant conclusions. During the 1930s the Critical Theory had operated within the general framework of the materialist philosophy of history and the critique of political economy, so that its normative criteria were based on a social reading of enlightened

ideals –the “social freedom” that also moved the immanent criticism of Marx to bourgeois society–; however, after the pessimistic move towards the radical self-criticism of reason the old members of the Frankfurt School could no longer draw on the normative potentials of the Enlightenment. Such a paradigm, to which Adorno, Horkheimer, and Marcuse remained faithful –even in the third historical phase of the Critical Theory–revealed for the first time the need for a transformation of the normative criteria of the Critical Theory. After describing this general framework for a “global understanding of meaning”, as the hermeneutics like to say, we studied in some detail the meaning of these transformations in three critical theorists of special relevance for the understanding of the Habermasian thought: Karl Marx, Max Horkheimer, and Herbert Marcuse.

The second sub-chapter explored four of the main elements of Marx's thought: the critique of religion, the critique of political economy, the materialist philosophy of history and the critique of bourgeois private law. Although it is clear that one cannot simply choose a normative reading of Marxian theory, we strive to bring to light the traces of normativity underlying each of these elements. In the case of the “young Marx” this question was relatively simple: within the diagnosis of a «negation of the human nature», appearing in the *Manuscripts*, there underlies a normative anthropology, precisely the one that defined the “nature” as the genuine set of skills and universal potentialities of the human being. We have argued that, although Marx soon gave up these categories, based on a romantic understanding of work as self-expression, such normative reading was also plausible for the other elements of the theory. The critique of political economy and the critique of private law, that is, the critique of ideologies in their original version, certainly acted as an “immanent criticism”, insofar as it complained of the perversion of the rational content of bourgeois ideals. As we see in later chapters, it remains to be resolved the difficult question of how these normative elements could be combined with a theory of social evolution that believed it could scientifically foresee the course of history. We will return to this difficult question to conclude these final considerations.

The third subchapter analyzed the theoretical evolution of Max Horkheimer's thought, which could be explained in three main stages. In the first one, the Critical Theory still operated on an optimistic and revolutionary materialist philosophy of history, although it addressed the ideological criticism to new legitimizing instances of the naturalist-type control. The material contradictions that these new ideological instruments tried to hide, such was Horkheimer's thesis, remained the same as in the previous period, namely, the separation between productive forces and means of production. That is why during its first stage throughout the 1930s, the Frankfurt School based its criticism on the same normative criteria that had guided Marx's criticism, that is, on the enlightened ideals immanent to the bourgeois society itself.

During its second stage, and in view of the disturbing sociopolitical events of the late 1930s, Horkheimer and Adorno had abandoned hope in a historical actualization (*Verwirklichung*) of reason. In the wake of the Weberian diagnosis of rationalization,

Dialectic of Enlightenment located the germ of oppression in the enlightened rationality itself. Although such a radical critique of reason eliminated its former rational normative foundation, the *petitio principii* from which its authors started was very relevant for our analysis: freedom in society could not be isolated under no circumstances from the enlightened thought itself. The critique of instrumental reason practiced by Horkheimer could not postulate, at the risk of denying itself as a criticism, a total alienation of the subject and reason. But if in this regard Horkheimer kept the old enlightened hope of “introducing reason into the world”, the normative criteria on which he supported his critique were no longer the ideals immanent to bourgeois society, but rather an unconvincing appeal to non-instrumental deals with the external and internal nature (*Mimesis*). We have argued that also during the third stage of his thought, which started in the late 1940s, Horkheimer kept faithful to this model. As in the previous stage, hope in a rational society was accompanied by a lucid pessimism about the future of individuality in the managed societies of late capitalism. Although during the previous stage the old revolutionary evocations of reconciliation had resulted in a purely negative critical exercise, which Adorno had consistently radicalized with his *Negative Dialectics*, Horkheimer now appeared a surprising vindication of the religious moment. In it, he undoubtedly wanted to see the beginning of a truly universal solidarity.

In the fourth and last subchapter we carried out this reconstruction for Herbert Marcuse, in whose models we differentiate four main stages. In the first place we exposed the controversial attempt to combine historical materialism with the phenomenological hermeneutics of Martin Heidegger. With his attempt to translate in terms of class struggle the idea of a radical “resolution” (*Entschlossenheit*) of *Dasein*, Marcuse enforced a peculiar form of anthropological normativity. In contrast with the inauthentic forms of existence, the radical action was called upon to enhance a “true human existence”, as a social existence in which the subject could satisfy their needs without entering into conflict with the other subjects. In this proposal, Marcuse used an ontological analysis about the fundamental structures of the historical being, an analysis that conflicted with his own demands for historical-social concreteness. Therefore, during the second phase of his thought, which started in the early 1930s, Marcuse replaced the analytical-existential basis of his normative anthropology by the materialist thesis of the young Marx. Already in line with Max Horkheimer, Marcuse would make a contribution during the 1930s, as nothing less than a “philosopher” of the *Zeitschrift für Sozialforschung*, towards the configuration of a new critical theory of society able to bring light to the renewed forms of ideology. Like Horkheimer, during this period Marcuse had faith in the emancipating potential of the productive forces, in whose development he saw the prerequisite for the achievement of a rational society. In his studies on “heroic popular” ideology, the “affirmative character” of culture, and hedonism, ideological criticism was based on the normative foundation of enlightened culture.

This appeal to the moment of truth of the Enlightenment was confirmed during his third stage, which we place in the publication of *Reason and Revolution*. In

his huge attempt to philosophically base the Critical Theory with his Hegelian basis, Marcuse separated himself from Adorno and Horkheimer, who at the same time dealt with a radical self-criticism of the Enlightenment. Marcuse thought that he saw an emancipating element in the Hegelian idealism, as long as the truth of the real was conditioned to his progressive adaptation to the rational. Our thesis has been that during his last works, which constitute a fourth stage, Marcuse abandoned this enlightened hope of the achievement of freedom, clearly approaching the self-criticism of reason initiated with the pessimistic turn of the Critical Theory. If *Eros and civilization*, where Marcuse tried to combine Marx with Freud, still had a strong optimistic tone to the extent that it left open the possibility for non-repressive development of the libido, *One-dimensional man* had to be read as a culmination of the pessimistic tendency started thirty years earlier by Adorno and Horkheimer. Although, unlike the former ones, Marcuse never resigned to formulate in a positive sense the project of an emancipated society, with his suffocating description of society as a one-dimensional system he faced exactly the same problems that had been faced by Horkheimer and Adorno before him; exactly the problems of a total critique of reason that necessarily has to claim for a privileged place; exactly, therefore, that normative deficit of Critical Theory from which Jürgen Habermas started.

The third chapter of our work started exactly from this point, and it had the purpose of reconstructing the Habermasian attempts to overcome the aporias of the old Critical Theory. We then had the hope that this reconstruction would help to clarify the first steps that Habermas took in the direction of a new normative foundation of Critical Theory, a project that would not be concluded until the publication of *Theory of communicative action*. In an effort of schematism and argumentative clarity, we had proposed to follow the same structure as in the second chapter, so that the third chapter was organized in four steps: after first presenting a general overview of the meaning of the “linguistic turn” in Critical Theory, we would dedicate three more sub-chapters to reconstruct three discussions held by Habermas with the three authors analyzed in the previous chapter.

Indeed, in the first subchapter we showed how the linguistic turn of Habermas in Critical Theory should be understood as an attempt to overcome the aporias in which the first generation of the Frankfurt School was involved after its turn towards the critique of instrumental reason. Beyond those disturbing appeals to non-instrumental deals with nature, with which the radical self-criticism of enlightened reason tried to offer a basis for its excessive diagnosis, the Critical Theory should be able to offer, as proposed by Habermas, a model of undistorted rationality that acts as a normative contrast from which to explain the pathological processes of rationalization. Habermas found this model in the communicative rationality already working in the daily understanding processes. From this general idea, with which the Critical Theory moved from the paradigm of production to the paradigm of communication, from the philosophy of the subject to the philosophy of intersubjectivity, we were able to address the different particular discussions.

In the second subchapter we tried to substantiate this normative transformation of criticism in the early epistemological studies from which Habermas, discussing with the first Horkheimer, developed his theory on the interests of knowledge. With this study we were able to reconstruct the first stage of the Habermasian philosophy, that is, the attempt –later abandoned– to epistemologically base the Critical Theory of society. After the early contributions to the *Positivismusstreit* and his famous critiques of the “idealism of hermeneutics”, the Habermas of the late 1960s could critically re-appropriate the young Horkheimer's dichotomy between traditional theory and critical theory. The result of this appropriation was a theory about the three guiding interests of knowledge that transcendently opened the different fields of knowledge: the technical interest of the empirical-analytical sciences, the practical interest of historical-hermeneutical sciences and the emancipatory interest of the critic sciences. Apart from the discussion about the problematic statute of emancipatory interest, which would lead Habermas to a thorough revision of his theory in the early 1970s, this relationship with Max Horkheimer had resulted in an interesting conclusion regarding our problem. If Horkheimer's normative criteria matched with the underlying criteria of the Marxian critique of political economy, so that his hopes were placed in an actualization of reason driven by the deployment of productive forces, Habermas used the idea for the first time of a critique of ideologies as a critique of systematically distorted communication. On the basis of an emerging theory of communicative competence, which would make the “idealized consensus” or “ideal speech situation” the most important normative concept of the system, Habermas could describe critical science –represented by psychoanalysis– as a form of self-reflection aimed at illuminating pathological distortions of communication.

In the third subchapter we saw how Habermas replaced the epistemological researches with studies in terms of theory of society. In his discussions with Herbert Marcuse, which had led him to a fascinating problematization of the “technocratic thesis” and to a research into the ideological forms of late capitalism, the first version of Habermas's theory of society could be found. If we are right, this first version could only appear when Habermas connected the previously detected cognitive interests with two forms of social action expressed in two specific areas of the world, namely, the “labour” expressed in the “system” and the “interaction” expressed in the “institutional framework”. Although these concepts would later acquire much more marked features, it is evident that the dual theory of society of *Theory of communicative action* was already in its early stage. Starting from the Marcusean thesis on the ideological character of science and technology, Habermas endeavored to re-read the Weberian theory of rationalization on the basis of a broader concept of rationality, which again served as a normative background for the criticism against the pathological processes of modernization.

The concepts used in this early dispute, especially its idea of a double rationalization process –“practical” rationalization and “technical” rationalization– were gradually leading to an elaborate theory of social evolution and a theory about the crisis of legitimation of late capitalism, in which Habermas began to approach his theory of

communicative action. The fourth and last subchapter was therefore dedicated to reconstructing the Habermasian theory of social evolution in light of discussions with historical materialism. A study about his critiques about the objectivism and scientism immanent to the Marxian theory of social evolution put us once again on the track of the new normative foundation of Critical Theory. In the Habermasian reconstruction of historical materialism the “leading role” of social evolution was not, unlike what happened in Marx, in the technical deployment of the productive forces, but in the processes of practical rationalization of the lifeworld. As in the debates with Horkheimer and Marcuse, in this new stage of his thought, Habermas pointed, as if it were still an unfulfilled promise, to a theory of daily linguistic communication that would serve as a normative background for critical diagnoses. Such a promise was only fulfilled with the publication, in 1981, of *Theory of communicative action*.

At this point we were at the threshold of the universal pragmatic, with which the fourth chapter of our study started. It was then a question of reconstructing the final result of the Jürgen Habermas’s Critical Theory of the society, which had begun on the need to overcome the old paradigm. We proposed to undertake this reconstruction in three main steps: after first analyzing the theory of communicative competence or universal pragmatic, we could devote ourselves in the second place to systematizing the content of the theory of communicative action as Critical Theory of society. Thirdly, we defended a hypothesis full of consequences for our research, namely that this theory underlies two different levels of criticism, not always explicitly explained by Habermas himself.

The universal pragmatics offered a rational reconstruction of that background of pre-theoretical knowledge and speech acts that Habermas called “lifeworld”. At this point it became clear to us the importance that this concept would have in the future for a theory of society that is both hermeneutically and critically oriented. For the first time Habermas resorted, during the 1970s, to the pioneering studies of Apel on transcendental pragmatics to justify the existence of certain universal assumptions underlying every speech act. In their permanent execution of speech acts, the participants of a lifeworld necessarily make four validity claims (*Geltungsanspruch*)—intelligibility, truth, truthfulness, and normative rightness— and assume the possibility of discursively executing those claims to restore some damaged understanding processes. In order for the results of a process of problematization of validity claims to be considered rational, Habermas had to define the conditions of speech. At this moment, the significant thesis of the inevitable counterfactual anticipation of an ideal speech situation, already operative in every argumentation process, becomes apparent.

The theory of communicative action, the aim of our second subchapter, was based on this theoretical basis. Its aim was to update the Weberian theory of rationalization on a new paradigm. Such a thing would manage to overcome at the same time the one-sidedness in the diagnoses of Marx and Weber, and the normative deficits of the old Frankfurt School. For such an ambitious undertaking, Habermas began by differentiating “communicative rationality” as a process of understanding between at

least two actors that can impute each other's argumentative capacity, and “instrumental rationality”, whose success criterion was not the agreement between the parties involved, but the successful change of something in the objective world. On the notion of communicative rationality, Habermas could analyze the emergence of the modern understanding of the world as a process of differentiation of three formal concepts of the world –objective, social and subjective– on which the actors could discuss using three specific validity claims –truth, rightness and truthfulness–. Given that each of these claims corresponded to a different cultural area –science, moral/law and art– Habermas could understand the process of cultural rationalization of the modern world as a progressive communicative fluidify (*Versprachlichung*) of the agreements in the lifeworld.

With this understanding of modernization, Habermas pointed out the one-sidedness of the Weberian diagnosis, which had limited the rationalization processes in the so-called means-ends rationality (*Zweckrationalität*). In order to offer the promised normative foundation of Critical Theory capable of overcoming the aporias of the old Frankfurt School, Habermas resorted at this time to the Marxist appropriation of Max Weber's theses. As we know, in that appropriation, beginning with Lukács, the rationalization process could show its contradictory nature, precisely as a reification (*Versachlichung*) of social relations process. If in the most radical version of this reading, that is, the one made by Adorno and Horkheimer in *Dialectic of the Enlightenment*, the Critical Theory was entangled in the problems of a total criticism that became self-referential, in the Habermasian version this problem no longer appeared. The critical diagnosis could be based on the normative idea of a non-violated lifeworld, precisely as a process of undermining the intersubjectivity of the lifeworld by functional imperatives of the system.

Naturally, in such a diagnosis too many things were taken for granted: firstly, that in Modernity the lifeworld was structured only according to the medium “understanding”; second, that modern society was characterized by a split between “system” and “lifeworld”; third, that the system immanently had a colonizing logic. To explain the first element, Habermas defined the modern lifeworld rationalization process in terms of a progressive “linguistification of the sacred”; terms used by Durkheim and Mead in the phylogenetic and ontogenetic areas. With the split-up of the lifeworld into three different structural elements –culture, society and personality–, the functions of cultural reproduction, social integration, and socialization ceased to be fulfilled by “the authority of tradition”, progressively becoming dependent on communicative action. On the other hand, the second element was justified by recourse to the systems theory of Talcott Parsons. Once again, there was a systematic differentiation between the “lifeworld”, whose structures could only be understood by adopting the participant role, and the economic and administrative “subsystems”, which had to be approached from the perspective of a third-person observer. Understanding society at the same time as a system and as a lifeworld, Habermas could differentiate the processes of symbolic reproduction, made through communicative action, from the processes of material reproduction, dependent on teleological action. In the first case the

mean for the action coordination was the understanding, and in the second case it was the “money” and the “power”.

Only on the basis of these two elements could Habermas, thirdly, justify and empirically prove his thesis on internal colonization, that is, his own version of the of the pathological processes of modernization. The pathological nature of these processes, as proposed in Habermas’ thesis, was that the systemic means of regulation (*Steuerungsmedien*) “money” and “power” not only operated in the economic and administrative subsystems, but also in those action areas, previously communicatively integrated, from the lifeworld. The paradox of social rationalization thus adopted the form of a progressive monetization and bureaucratization of the lifeworld social relations: although the lifeworld rationalization enabled a communicative fluidity of consensus, it simultaneously set the foundation for the emergence of autonomous systems that ended up reifying the actual space of lifeworld. Such reification was felt in a progressive juridification of social relations, which Habermas empirically analyzed in the cases of monetary benefits of the social state, family law, and school law.

As can be seen, the Habermasian diagnosis, unlike the diagnoses of Marx, Max Weber, and the first Frankfurt School, was normatively based on a broad understanding of communicative rationality, which according to universal pragmatics could be *immanently* located in everyday communicative practices. On the basis of this systematized model of Critical Theory, it became evident to us in the third subchapter the sense in which two different levels of critical exercise underlay it. From the point of view of the “shape” of Habermasian Critical Theory, was a “critique as an observer’s diagnosis”, while from the vantage point of the “foundations”, the model rested on a “criticism as discursive redemption” of validity claims. Only insofar as “criticism as a diagnosis” was put first, such a perspective pertaining to our thesis, could Habermas’ model still be understood as an exercise of a critique of ideologies: it was not the discursive thematization of validity claims, but rather the thematization of power structures that systematically restrict the possibility of thematizing validity claims, constituting the exercise of ideological criticism. Even so, the classical problem of ideological criticism still remained unsolved, namely, the problem of justifying the “epistemic privileges” that the critical theorist is attributed to diagnose social pathologies. We argued that a possible solution to this problem could be to explain the critique of ideologies by referring *also* to the second level of criticism: ideological criticism would be detached from its atavistic elitist features as it operates as an “intersubjective dissolution” of social self-deceptions; a dissolution in which not the critical theorist, but the participants themselves, should have the last word.

As it will not have gone unnoticed by the reader, within the Habermasian scheme the level of criticism that we have called “criticism as discursive redemption” only makes sense in the social sphere “lifeworld”, but not in the economic and administrative subsystems. As we saw in the last chapter, this controversial dichotomy would confront Habermas with huge problems, linked particularly with a possible immunization of the system against the criticism. These problems led to the emergence

of an important critical bibliography, from which new models beyond the Habermasian framework emerged. But before analyzing these new emergent models, we dedicated the fifth chapter to complete the reconstruction of the Habermasian model. If in his *Theory of communicative action* Habermas had dealt mainly with the “criticism as a diagnosis”, in the texts produced during the 1980s and 1990s, he was dedicated, as a matter of priority, to develop different models of “criticism as discursive redemption”. Such was the way in which, in our opinion, the consensual theory of truth –discursive redemption of truth claims–, the discourse ethics –discursive redemption of normative rightness claims applied to moral rules– and deliberative politics –discursive redemption of normative rightness claims applied to legal rules– must be understood. The fifth chapter, therefore, should be arranged in three different sub-chapters.

In the first subchapter we saw how the consensual theory of truth was constructed as a “corrective” to certain argumentative failures contained in its first approach to epistemology, namely in *Knowledge and Human Interests*. At that moment Habermas had confused, as he himself later admitted, the question about the transcendental conditions of possible knowledge –correctly answered by the three guiding-knowledge interests theory–, with the question about the validity of the statements formulated within these forms of knowledge. With his consensual theory of truth, outlined in discussion with other theories such as the correspondence theory of truth or the contextualism of Richard Rorty, Habermas made the truth of the statements dependent on the potential agreement of all the members in a research community. To avoid relativistic risks, Habermas again asserted his idea of an idealization of the formal conditions of speech. The participants in a scientific argument had no option but to practice this idealization.

This element was also used to develop, by analogy with the consensual theory of truth, the program of a deontological moral philosophy with universalist claims. In order to reconstruct the central ideas of this program, in the second subchapter we presented the discourse ethics as a project in charge of rebuilding the adequate procedural principle for the universalization of moral rules. Habermas managed to derive the procedural principle from the universal assumptions of argumentation, resorting to the pragmatic-transcendental foundation of the “moral point of view” practiced before by Karl Otto Apel. We saw that to demonstrate that the postulate of universality effectively was an “a priori of argumentation”; Habermas and Apel had resorted to the so-called “performative contradiction argument”. At the end of this subchapter we finally tried to understand some significant differences between the projects of Apel and Habermas. Apart from the different self-understanding of the meaning of foundation, in which Apel was more ambitious than Habermas, we also found a tension related to the problem of moral obligation sources. Unlike Apel, Habermas believed that the problem of the enforceability of morally obliged actions could only be solved by complementing morality with law.

Our third sub-chapter had therefore to deal with reconstructing the theory of law and the democratic State of law offered by Habermas, which was the third product of

discourse theory. In the procedural paradigm of law defended by Habermas, the juridical rules, effectively in charge of solving the motivational and cognitive deficits of morality, had to be susceptible of discursive justification. After studying some articles of the late 1980s that led Habermas in the direction of this “legal turn”, we could devote ourselves to systematize this program analyzing the work of 1992 *Facticity and validity*. We saw how Habermas tried to locate the normative content of law in the tension between facticity and immanent validity to the legal rule. The availability to obedience caused by legal rules was not based only on the external penalty guaranteed by the strength of the State, but also on the legitimacy of the rule itself, guaranteed this time by the legislative procedure of law production.

This tension between facticity and validity could also be found, as we saw, in the system of rights and in the principles of the State of law; inasmuch as Habermas thought he saw a complementarity relationship between the subjective-private freedoms, guaranteed by liberal civil rights and social rights, and citizens’ autonomy, guaranteed by political rights. The subjects of the legal community not only appeared as rights depositaries, but also and at the same time as their own authors. As content of the system of rights, legal rules institutionalized the possibility of a correct participation in the processes of legislative self-determination. Again, asserting the analogy with the consensual theory of truth and the discourse ethics, the discursive theory of law was based on a principle for the foundation of legal rules, which Habermas called “democratic principle”: the validity of the legal rules, such was the formulation, depended on that all the members of the legal community could accept the consequences derived from the compliance with these rules. Since the viability of this legal institutionalization of popular sovereignty depended in turn on a state power with enforcement capacity, Habermas had to offer an explanation about the sources of legitimacy of the political domination itself. Since in the State of law the power of penalty was structured legally, as Habermas interpreted this phenomenon, the legitimacy of political domination rested on the link between the collectively binding decisions of political power and a right that had previously been legitimately recognized.

For this argument to make sense, Habermas had to differentiate the production of legitimate right, which was done through what Hannah Arendt called “communicative political power”, from the administrative power practiced by the executive power. The law acted in the manner of a “drive chain” responsible for transforming communicatively generated power into binding administrative power. In this last argumentative step, Habermas finally connected his discursive theory of law with a normative theory of democracy, which was presented as a new synthesis of the liberal and republican models. In this “two-track model of democracy”, such was the name used sometimes, the processes of formation of political will and public opinion occurred both in Parliament and in informal public spaces of civil society. This last space fulfilled the function of thematizing those problems that mattered to all the citizens, and that had to be later transferred to the Parliament in the manner of normative demands.

Although the argumentation of *Facticity and validity* concluded on this point, we had tried to understand why the texts of political philosophy produced by Habermas since the mid-nineties were moving in a different direction. We saw that the practice of public autonomy, the key to the deliberative politics, was threatened as soon as the processes of globalization restricted the margin for action of the old nation-state, in charge of ensuring the legal and material conditions for that practice so far. This explained why Habermas's last texts were dedicated to what he called “the postnational constellation”. With his important idea of a “constitutional patriotism”, whose function was to guarantee in a postnational framework the processes of social integration and legitimization of political domination, Habermas offered an instrument to combat the threatening return of nationalism. Facing the positions of protectionists and neoliberals, during the last two decades Habermas has been defending a kind of postnational translation of his thesis about deliberative politics which, in his opinion, should be encouraged at least within the framework of a democratically invigorated European Union.

Although with this last element the entire Habermasian model was reconstructed, our argument could not stop at this point. The three products of the discourse theory were the theoretical development of that level of criticism that we called “criticism as discursive redemption”, and that constituted the normative foundation of the Critical Theory as “criticism as diagnosis”. The diagnosis of internal colonization only acquired full meaning when it came to an understanding of *what exactly was* colonized: precisely those forms of understanding and coordination of action that the consensual theory of truth, the discourse ethics, and the deliberative politics managed to bring to concept. If this was, therefore, Habermas's definitive answer to the problem of the normative foundations of criticism, it still remained to be investigated whether such an answer was convincing or not in light of some problems meanwhile presented to the theory.

The sixth and last chapter tried to address this issue. To do this we had tried to verify to what extent the theoretical models of Axel Honneth and Adela Cortina emerged in the manner of criticism immanent to the Habermasian paradigm, with or without an aim to overcome the normative foundation of the criticism underlying the theory of communicative action. We defended the thesis that these two models should be understood in the manner of *determined negations* of the theory of communicative action and the discourse ethics, negations that nevertheless remained within the framework of normative foundation inaugurated with the linguistic turn of Critical Theory. Both models emerged from the criticism against some of the limits of the Habermasian model. We gave the name of “motivational deficit” to the problem inserted in the discursive ethics; and “problem of the hypostasis of social spheres” to the deficiency within the theory of communicative action. The latter, in turn, caused two problems: the fiction of a lifeworld purified of strategic action and the fiction of a system purified of communicative action.

In the first of the two final sub-chapters we tried to reconstruct Axel Honneth's proposal as an attempt to overcome both deficiencies. On one hand, the early texts of the 1980s reacted to one of the fictions derived from the “problem of the hypostasis of social spheres”, namely, the fiction that understood the lifeworld as purified of domination and strategy, so that the categories of a “distorted socialization” were used to explain the true nature of intra-social domination. On the other hand, both *The struggle for recognition* and some earlier articles tried to address the problem related to the motivational sources of justice. Honneth tried to demonstrate the existence of a sort of «moral feelings of injustice» in the socially oppressed groups, feelings that were a sufficient source of motivation for the social struggle – which had little to do with the resistance to systemic colonization. In a second stage of his thought, culminated with *Freedom's right*, Honneth tried to respond to the fiction of a system empty of normative substance through a normative reconstruction of social freedom expressed in institutions. In some phenomena such as “ethical consumption” or the consolidation of workers' rights throughout the second half of the 20th century, Honneth saw a social freedom operating in the economic subsystem itself, so that even the negative tendencies of the capitalist system could be identified, following the strategy of immanent criticism, as anomalies contradicting the normative principles of the market.

Regarding the problem of the normative foundation of the critical-social diagnoses, this short reconstruction allowed us to understand how the Habermasian model of a non-distorted communicative rationality gave way in Honneth to the idea of a counterfactually anticipated social situation in which the moral requirements of mutual recognition would have been satisfied, and under whose backlight the pathological forms of socialization and social integration were highlighted. If we were right, such a conceptual strategy, which we can call “counterfactual anticipation” of a formal ideal of good life, was revised in *Freedom's right*, where Honneth practiced a kind of “normative reconstruction” of democratic ethical life (*Sittlichkeit*). The detection of already institutionalized forms of social freedom served as a normative background for critical diagnosis. In any case, both in this work and especially in *The Idea of Socialism*, it was not entirely clear if Honneth effectively diverged from the normative foundation provided by Habermas, because it seems as if at the bottom of the model remained the old ideal of “bring barriers of communication down”.

Leaving the field of social philosophy and entering into the field of moral philosophy, in the second subchapter we tried to understand Adela Cortina's thought as an immanent overcoming of the Habermasian model. From her first texts, especially in *Ethics without morality*, it could be observed the attempt to formulate the limitations of Habermas' project of pragmatic transformation of Kant, which paid its undoubted successes at too high a price, namely, at the price of sending the problem of moral motivation, a structural element of the moral phenomenon, to the field of law. Trying to reappropriate the concept of “moral motive”, we saw how Cortina resorted to two elements forgotten by the proceduralism of Apel and Habermas, namely, values and virtues. With such gestures Cortina laid down the first building blocks of a “cordial” version of the discursive ethics that had two main aims: first, to revalue the role of

subjectivity against an excessive intersubjectivization; second, to demonstrate the existence of wider recognition links than those assumed by formal pragmatics, and also to prove that they acted as moral obligation sources. But we saw that, apart from this attempt to overcome the “motivational deficit” of the discursive ethics, which was systematized in the *Ethics of cordial reason*, Cortina's thought could be understood from a different point of view. With her claim of applied ethics, as it pertains to our thesis, the author tried to respond to the fiction of a systemic environment alien to the communicative action. Using a critical-hermeneutic method, developed together with other authors such as Jesús Conill and Domingo García-Marzá, Cortina tried to reconstruct the normative principles inherent in an economic sphere that, unlike Habermas's model, were considered an integral part of the civil society.

In the case of Cortina, the question concerning the replacement of the old normative foundation was of a different nature. We had argued that Cortina's criticisms of the limitations in the original model were not intended to substitute the normative foundation of criticism offered by Jürgen Habermas, but to complement it in three key points. Giving greater weight to individual autonomy in the process of substantiating the moral rules and introducing the ideas of “compassion” in the face of pain for damaged lives and “value estimation” of the discursive principle itself, Cortina managed to sketch the necessary conditions for the functioning of the ethical discursive model. Of course, the claim of a greater weight of subjective autonomy was controversial in this sense, although we have defended the thesis that the old normative foundation was not replaced with it either. Although it was indeed the subject who had to agree with the rightness of the rule, this agreement could only happen after a mental experiment that should appeal to what could be accepted by all parties involved. The normative foundations of the ethics of cordial reason remained based on that concept of “unlimited communication” between all parties involved, a concept that has always been present in the original model, - although the motivational deficit could be solved by a broader notion of mutual recognition.

It is a fact that both Axel Honneth's program, in the manner of a normative reconstruction of social freedom, and Adela Cortina's model, through an extension of the concept of recognition, reach their point of maturity in the idea of an elimination of the barriers of dialogue, which cannot be treated as a mere coincidence. Similarly, it is not coincidental that in both cases the criticisms to the theory of communicative action and to discursive ethics are not intended to abandon the paradigm of a communication as unrestricted as possible, but to provide the necessary corrections to better meet that same objective. Nor can it be a coincidence that the Habermasian Critical Theory, which had started as an immanent critique of Western Marxism, finds its point of maturity in the idea of a deliberative politics and a discursive ethics that makes the validity of moral and legal rules dependent on what the parties involved may consider as valid.

Once the presumed privileged access to the order of truth, from which the representatives of the revolutionary vanguard –and indeed also the representatives of that conservative critique of culture that sought utopia in the past– believed themselves

authorized to speak on behalf of the *emancipated society*, had been discredited, only we –that is to say, *all of us* as subjects affected by the rules of a certain social organization– are authorized to speak about the content of those rules. Gone are –and this is the true success of a Critical Theory installed in the paradigm of intersubjectivity– the attempts of a critique of ideologies that operates *only* from the perspective of an observer who knows that he is free of ideological contamination. Gone are also the claims of that philosophy of history that believed it was capable of capturing an historical course that occurred “above our heads”, however much that course led to what for us would be the *emancipated society*. A society that knows that it is capable of acting on itself “with will and consciousness”, as formulated by Marx himself, must provide itself with its own ideal of an emancipated society, and strive practically for its realization.

But in an axiologically plural and radically rationalized society, in a society in which nobody can justifiably claim epistemic authority to define the contours of a *felicitous form of life*, the idea of an emancipated society must necessarily refer to that old concept used by the Habermas of *Knowledge and Human Interests*: the concept of a communication not distorted by violence. Only this idea can be something that, so to speak, *we can all want*. Because only from this concept shall we be free to be ourselves, each one of us in a relationship of solidarity with all others, the ones who agree on the specific contents that fill this minimalist structure of emancipation. The negative statute that the old utopias acquire thereby is very evident, and perhaps in this statute the old suspicion of Adorno concerning premature reconciliation still resounds. It is not the anticipation of felicitous forms of life, but only the social struggle to establish those conditions that guarantee the absence of damaged lives which is the genuine aim of the Critical Theory.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA DE JÜRGEN HABERMAS

- HABERMAS, J. (1958): "Philosophische Anthropologie". En Diemer, A. y Frenzel, I. (eds.). *Fischer-Lexikon Philosophie*. Frankfurt a.M., Fisher, 18-35
- _____ (1959): "Die große Wirkung: Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70. Geburtstag". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26/9 ["La grandeza de un influjo". En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 65-72]
- _____ (1961): "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen". En Koch, t. *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*. Köln Du Mont, 99-125 ["El idealismo alemán de los filósofos judíos". En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 35-57]
- _____ (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied/Berlin, Luchterhand [*Historia y crítica de la opinión pública*. México, Gustavo Gili, 2002]
- _____ (1963): "Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik". En Horkheimer, M. (ed.). *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*. Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 473-501 ["Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica". En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 21-44]
- _____ (1963): "Naturrecht und Revolution". En Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 89-127 ["Derecho natural y revolución". En Habermas, J. *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 87-122]
- _____ (1963): "Vom sozialen Wandel akademischer Bildung". *Merkur*, 17, 183 (5), 413-427 ["La transformación social de la formación académica". En Habermas, J. *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 335-350]
- _____ (1963): "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus". En Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Neuwied/ Berlin, Luchterhand, 261-335 ["Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo". En Habermas, J. *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 360-431]
- _____ (1963): "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik". En Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Neuwied/ Berlin, Luchterhand, 162-214 ["Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica". En Habermas, J. *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 216-272]
- _____ (1963): *Theorie und Praxis*. Neuwied/ Berlin, Luchterhand [*Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos, 1987]
- _____ (1964): "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, 636-659 ["Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas". En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 45-70]
- _____ (1964): "Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung". En Reich, R. (ed.) *Humanität und politische Verantwortung*. Erlenbach/Zürich, Rentsch, 54-73 ["Política científizada y opinión pública". En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 2010, 131-158]
- _____ (1965): "Erkenntnis und Interesse". *Merkur*, 19 (213), 1139-1153 ["Conocimiento e interés". En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 2010, 159-181]

- _____ (1965): “Wertfreiheit und Objektivität. Eine Diskussionsbemerkung”. En Stammer, O. (ed.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen, 74-81 [“Notas para una discusión. Neutralidad valorativa y objetividad”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 71-77]
- _____ (1967): “Arbeit und Interaktion”. En Braun, H. y Riedel, M. (eds.). *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart, 132-155 [“Trabajo e interacción”, en Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 2010, 11-51]
- _____ (1967): “Zur Logik der Sozialwissenschaften”. *Philosophische Rundschau*, 14 (5), Tübingen, Mohr [“Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 81-275]
- _____ (ed.). (1968): *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt, Suhrkamp [Respuestas a Marcuse. Barcelona, Anagrama, 1969]
- _____ (1968): “Praktische Folgen der wissenschaftlich-technischen Fortschritts”. En Maus, H. (ed.). *Gesellschaft, Recht und Politik*. Neuwied/Berlin, Luchterhand, 121-146 [“Consecuencias prácticas del progreso tecno-científico”. En Habermas, J. *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 314-334]
- _____ (1968): “Technik und Wissenschaft als «Ideologie»?”. En Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 48-103 [“Ciencia y técnica como ideología”. En Habermas, J. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*. Madrid, Tecnos, 2010, 53-112]
- _____ (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1989]
- _____ (1968): *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Ciencia y técnica como ideología. Madrid, Tecnos, 2010]
- _____ (1969): “Odyssee der Vernunft in der Natur. Theodor W. Adorno wäre am 11. September 66 Jahre alt geworden”. *Die Zeit*, 12/9 [“Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 150-161]
- _____ (1970): “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”. En Bubner, R. et. al. (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, Mohr, 73-104 [“La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 277-306]
- _____ (1970): “Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik”. *Merkur*, 24 (264), 313-327 [“Arnold Gehlens. Un remedo de sustancialidad”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 96-113]
- _____ (1971): “Einleitung zur Neuausgabe “Theorie und Praxis”. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln”. En Habermas, J. *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-48 [“Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”. En Habermas, J. *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos, 1987, 13-48]
- _____ (1971): “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann”. En Habermas, J. y Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 142-290 [“Discusión con Niklas Luhmann. ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”. En Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 309-419]
- _____ (1971): “Zu Gadammers «Wahrheit und Methode»”. En AA.VV. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 45-56

- _____ (1971): *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [*Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000]
- _____ (1972): “Bewußtmachende oder rettende Kritik”. En Unseld, S. (ed.). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 173-223 [“Crítica concienciadora o crítica salvadora”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 297-332]
- _____ (1973): “Auszug aus «Wahrheitstheorien»”. En Fahrenbach, H. (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske, 211-265 [“Teorías de la verdad”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 113-158]
- _____ (1973): “Herbert Marcuse über Kunst und Revolution”. En Habermas, J. *Kultur und Kritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 345-351 [“Herbert Marcuse. Sobre arte y revolución”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 232-237]
- _____ (1973): “Nachwort”. En Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 367-421 [“Epílogo”. En Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1989, 297-337]
- _____ (1973): *Kultur und Kritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp
- _____ (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Suhrkamp [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973]
- _____ (1974): “Die Rolle der Philosophie im Marxismus”. *Praxis*, 10 (1-2), 45-52 [“Marxismo y filosofía”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 45-53]
- _____ (1974): “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?” En Habermas, J. y Henrich, D. *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 25-84 [“¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 85-114]
- _____ (1976): “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen”. En Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-48 [“Introducción: materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 9-44]
- _____ (1976): “Hannah Arendts Begriff der Macht”. *Merkur*, 30 (341), 946-960 [“El concepto de poder en Hannah Arendt”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 205-222]
- _____ (1976): “Hannah Arendts Begriff der Macht”. *Merkur*, 30 (342) [“El concepto de poder de Hannah Arendt”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 205-222]
- _____ (1976): “Moralentwicklung und Ich-Identität”. En Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 63-91 [“Desarrollo moral e identidad del yo”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 57-83]
- _____ (1976): “Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen”. En Auwärter, M. et al. (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 332-347 [“Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 161-192]
- _____ (1976): “Was heißt Universalpragmatik?”. En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 174-272 [“¿Qué significa pragmática universal?”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 299-368]

- _____ (1976): “Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus”. En Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 144-199 [“La reconstrucción del materialismo histórico”. En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992, 131-180]
- _____ (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, Taurus, 1992]
- _____ (1978): “Gespräche mit Herbert Marcuse”. En Habermas, J. *et. al. Theorie und Politik. Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-62 [“Diálogo con Herbert Marcuse”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-político*. Madrid, Taurus, 2000, 237-283]
- _____ (1979): “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”. En Habermas J. y Gadamer H. G., *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13 Juni 1979*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-31 [“Urbanización de la provincia heideggeriana”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 346-354]
- _____ (1980): “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”. *Berkeley Journal of Sociology*, 24-25, 1-12 [“Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 283-296]
- _____ (1981): “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”. En Habermas, J. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 444-464 [“La modernidad: un proyecto inacabado”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 265-283]
- _____ (1981): “Max Horkheimer. Die Frankfurter Schule in New York”. En Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 411-425 [“La escuela de Fráncfort en Nueva York”. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, 363-375]
- _____ (1981): *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt., Suhrkamp
- _____ (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2 vol [Teoría de la acción comunicativa. Madrid, Trotta, 2010]
- _____ (1982): “A reply to my critics”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan Press, 219-283
- _____ (1982): “Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik”. *Merkur*, 36 (413), 1047-1061 [“El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania occidental”. En Giddens, A. *et. al. Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, 127-152]
- _____ (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fünfte, erweiterte Auflage*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [La lógica de las ciencias sociales. Madrid, Tecnos, 1990]
- _____ (1983): “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-28 [“La filosofía como vigilante e intérprete”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Trotta, 2008, 11-29]
- _____ (1983): “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 53-125 [“Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Trotta, 2008, 53-119]
- _____ (1983): “Interpretive Social Science vs. Hermeneutics”. En Haan, N. *et. al. (ed.). Social Science as Moral Inquiry*. New York, Columbia University Press, 251-269 [“Ciencias sociales reconstructivas versus ciencias sociales comprensivas”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Trotta, 2008, 31-51]

- _____ (1983): “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”. En Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 127-204 [“Conciencia moral y acción comunicativa”. En Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Trotta, 2008, 121-194]
- _____ (1983): “Ziviler Ungehorsam. Testfall für den demokratischen Rechtsstaat”. En Glotz, P. (ed.). *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 29-53 [“La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 51-71]
- _____ (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona, Trotta, 2008]
- _____ (1984): “Aspekte der Handlungsrationalität”. En Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 441-472 [“Aspectos de la racionalidad de la acción”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 369-395]
- _____ (1984): “Über Moralität und Sittlichkeit: Was macht eine Lebensform “rational”?” En Schnadélbach, H. (ed.). *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 218-235 [“¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, 35-54]
- _____ (1984): “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”. En Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 11-126 [“Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 19-112]
- _____ (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos. Madrid, Cátedra, 1994]
- _____ (1985): “A Philosophico-Political Profile, interview by P. Anderson, P. Dews”. *New Left Review*, 151 (5), 75-105 [“Entrevista con la “New Left Review””. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 181-224]
- _____ (1985): “Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann”. En Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 167-208 [“Dialéctica de la racionalización”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 137-176]
- _____ (1985): “Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”. En Habermas, J. *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 141-163 [“La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 113-134]
- _____ (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, Taurus, 1989]
- _____ (1985): *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Ensayos políticos. Barcelona, Península, 1997]
- _____ (1986): “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”. En Schmidt, A. y Altvickler, N. (eds.). *Max Horkheimer, heute*. Frankfurt a. M., Fischer 163-169

- _____ (1986): "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über "Stufe 6"". En Edelstein, W y Nummer Winkler, G. (eds.). *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 291-318 ["Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre el "nivel 6"". En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, 55-82]
- _____ (1987): "Metaphysik nach Kant". En Cramer, K *et. al.* (eds.). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 425-443 ["Metafísica después de Kant". En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 20-37]
- _____ (1987): "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie". En Habermas, J. *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 137-148 ["Sobre el uso público de la historia". En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000, 43-55]
- _____ (1987): *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M., Suhrkamp
- _____ (1988): "Der Horizont der Moderne verschiebt sich". En Meyer, M. (ed.). *Wo stehen wir? Dreißig Beiträge zur Kultur der Moderne*. München, Piper, 46-52 ["El horizonte de la modernidad se desplaza". En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 13-19]
- _____ (1988): "Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik". *Merkur*, 468 (42), 150-155 ["La nueva intimidad entre cultura y política". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 19-31]
- _____ (1988): "Entretien avec Jürgen Habermas de Robert Maggiori". *Libération*, 30/6, 29-36 ["Entrevista con Robert Maggiori". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 46-57]
- _____ (1988): "Individuierung durch Vergesellschaftung". En Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 149-204 ["Individuación por vía de socialización". En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 188-239]
- _____ (1988): "L'Allemagne, la mémoire et l'histoire, interview by J.-M. Ferry". *Globe*, 30/7 ["Límites del neohistoricismo. Entrevista con Jean-Marc Ferry". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, 211-222]
- _____ (1988): "Motive nachmetaphysischen Denkens". En Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 35-60 ["Motivos del pensamiento postmetafísico". En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 38-62]
- _____ (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [*Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990]
- _____ (1989): "Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer". *Kritische Justiz*, 2, 138-156 ["El filósofo como verdadero maestro del derecho". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 76-95]
- _____ (1989): "Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus". *Politische Viertel-jahresschrift*, 30 (2), 320-327 ["Límites del normativismo iusnaturalista". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 211-222]
- _____ (1989): "Interview mit Barbara Freitag". *Tempo Brasileiro*, 3, 7-9 ["Entrevista con Barbara Freitag". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 142-162]
- _____ (1989): "Produktivkraft Kommunikation. Interview mit Hans Peter Krüger". *Sinn und Form*, 41 (6), 1192-1206 ["Entrevista con Hans Peter Krüger". En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 117-141]

- _____ (1990): “Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen”. En Habermas, J. *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 114-145 [“Entrevista con Hviid Nielsen”. En Habermas, J. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991, 163-209]
- _____ (1990): “Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel”. *Frankfurter Rundschau*, 16/5 [“Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl Otto Apel”. En Habermas, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid, Trotta, 1999, 77-87]
- _____ (1990): “Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute”. En Habermas, J. *Die Moderne- Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Stuttgart, Reclam, 59-76 [“Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”. En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1997, 31-48]
- _____ (1990): *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Stuttgart, Reclam
- _____ (1990): *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [La necesidad de revisión de la izquierda. Madrid, Tecnos, 1991]
- _____ (1991): “Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus”. En Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 77-99 [“Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, 83-108]
- _____ (1991): “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen. Gebrauch der praktischen Vernunft”. En Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 100-118 [“Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. En Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, 109-126]
- _____ (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid, Trotta, 2000]
- _____ (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp [Facticidad y validez. Madrid, Trotta, 2010]
- _____ (1994): “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”. En Preuss, U. (ed). *Zum Begriff der Verfassung*. Frankfurt a. M., Fischer, 83-94 [“El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010, 247-258]
- _____ (1994): *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos
- _____ (1995): “1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Berliner Republik”, En Habermas, J. *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 167-188 [“1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa”. En Habermas, J. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 2008, 169-185]
- _____ (1995): “Aus der Geschichte lernen?” En Habermas, J. *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 9-18 [“¿Aprender de la historia?”. En Habermas, J. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 2008, 41-48]
- _____ (1995): “Kants Idee des ewigen Friedens. Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”. *Kritische Justiz*, 25 (3), 293-319 [“La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010, 147-188]

- _____ (1995): “Was bedeutet, “Aufarbeitung der Vergangenheit” heute?”. En Habermas, J. *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 21-45 [“¿Qué significa hoy hacer frente al pasado aclarándolo?”. En Habermas, J. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 2008, 51-70]
- _____ (1995): *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [*Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 2008]
- _____ (1996): “Der europäische Nationalstaat. Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 128-153 [“El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010, 81-105]
- _____ (1996): “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, 11-64 [“Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010, 29-78]
- _____ (1996): “Inklusion. Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie”. En Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 154-184 [“Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”. En Habermas, J. “*La inclusión del otro*”. Barcelona, Paidós, 2010, 107-135]
- _____ (1996): “Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Rortys pragmatische Wende”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 715-741 [“Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. En Habermas, J. *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2011, 223-259]
- _____ (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [*La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 2010]
- _____ (1998): “Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 65-90 [“¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000, 59-79]
- _____ (1998): “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 91-169 [“La constelación posnacional y el futuro de la democracia”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000, 81-146]
- _____ (1998): “Die verschiedenen Rhythmen von Philosophie und Politik – Herbert Marcuse zum 100. Geburtstag”. En Habermas, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 232-241 [“Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”. En Habermas, J. *La constelación posnacional*. Paidós, Barcelona, 2000, 199-204]
- _____ (1998): “Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46 (2), 179-208 [“Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales”. En Habermas, J. *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2011, 261-304]
- _____ (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [*La constelación posnacional*. Paidós, Barcelona, 2000]
- _____ (1999): “Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis”. En Habermas, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 347-360 [“Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis”. En Habermas, J. *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2011, 307-320]

- _____ (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Verdad y justificación. Madrid, Trotta, 2011]
- _____ (2000): “Nach dreissig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”. En Müller-Doohm, S. (Ed.). *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 12-20
- _____ (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M., Suhrkamp [El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal? Barcelona, Paidós, 2002]
- _____ (2003): “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”. En Böhler, D. y Kettner, M. (eds.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 44-64 [“Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 83-104]
- _____ (2004): “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen”. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 460-484 [“El límite entre fe y saber”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 217-253]
- _____ (2004): “Freiheit und Determinismus”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (6), 871-890 [“Libertad y determinismo”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 159-188]
- _____ (2005): “Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?”. *Kritische Justiz*, 38, 222-247 [“¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 315-356]
- _____ (2005): “Freiheit und Determinismus”. En Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 155-186 [“Libertad y determinismo”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 159-188]
- _____ (2005): “Ich selber bin ja ein Stück Natur. Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft”. En Honneth, A. (ed.). *Dialektik der Freiheit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 13-40 [“Yo mismo soy un fragmento de naturaleza. Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 189-216]
- _____ (2005): “Religion in der Öffentlichkeit”. En Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 119-154 [“La religión en la esfera pública”. En Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, 121-155]
- _____ (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [Entre naturalismo y religión. Barcelona, Paidós, 2006]
- _____ (2011): *Zur Verfassung Europas: Ein Essay*. Frankfurt a.M., Suhrkamp [La constitución de Europa. Madrid, Trotta, 2012]

II. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

II. 1.

- CORTINA, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca, Sígueme
- _____ (1986): *Ética mínima*. Madrid, Tecnos
- _____ (1990): *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos
- _____ (1991): *La moral del camaleón*. Madrid, Espasa-Calpe

- _____ (1993): *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos
- _____ (1996): “El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas”. *Isegoría*, 13, 119-134
- _____ (2001): *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid, Trotta
- _____ (2001): *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza
- _____ (2002): “Ética de las biotecnologías”. *Isegoría*, 27, 73-89
- _____ (2002): *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid, Santillana
- _____ (2003): *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid, Trotta
- _____ (2007): *Ética de la razón cordial*. Oviedo, Nobel
- _____ (2008): *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Madrid, Síntesis
- _____ (2009): “La política deliberativa de Jürgen Habermas: límites y virtualidades”. *Revista de estudios políticos*, 144, 169-193
- _____ (2009): *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus
- _____ (2010): *Justicia cordial*. Madrid, Trotta
- _____ (2011): *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos
- _____ (2013): *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona, Paidós, 2013
- CORTINA, A. y CONILL, J. (2014): “La responsabilidad ética de la sociedad civil”. *Mediterráneo económico*, 26, 13-26
- _____ (2015): “Razón instrumental, razón moral”. *Eidón*, 43, 4-15
- _____ (2016): “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant”. *Pensamiento*, 72 (273), 771-788
- _____ (2017): “Eine diskursethische Begründung der Menschenrechte” En Wasmaier-Sailer, M. y Hoesch, M (eds.). *Die Begründung der Menschenrechte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 255-276
- _____ (2017): *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona, Paidós

II. 2.

- HONNETH, A. y JOAS, H. (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft*. Frankfurt a. M., Campus
- HONNETH, A. (1980): “Arbeit und instrumentales Handeln”. En Honneth, A. y Jaeggi, U. (ed.). *Arbeit, Handlung, Normativität, Theorien des historischen Materialismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp
- _____ (1989): “Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels”. En McCarthy, Th. et. al. (eds.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 549-573 [“Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, 197-224]

- _____ (1989): *Kritik der Macht*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [*Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 2009]
- _____ (1990): “Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne”. En Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 73-92 [“Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la Modernidad”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, 125-149]
- _____ (1990): “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”. En Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 25-72
- _____ (1990): “Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft”. En Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 182-201 [“Conciencia moral y dominio social de clases”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 55-73]
- _____ (1992): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [*La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 2007]
- _____ (1994): “Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 22 (1), 78–93 [“La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 127-145]
- _____ (1994): *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag
- _____ (2000): “Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik”. En Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 133-170 [“Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo”. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, 151-195]
- _____ (2000): “Pathologien des Sozialen: die Aufgaben der Sozialphilosophie”. En Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 11-69 [“Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 75-126]
- _____ (2000): “Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag”. En Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 328-338
- _____ (2000): “Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik”. En Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 70-87 [“Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante”. En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 147-163]
- _____ (2000): “Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung”. En Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 171-192
- _____ (2003): “Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität”. En Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 71-105
- _____ (2003): “Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 4, 496-504
- HONNETH, A. y FRASER, N. (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [*Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2006]

- HONNETH, A. (2003): "Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität". En Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 10-27 ["Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad". En Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 165-181]
- _____ (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires, Katz, 2007]
- _____ (2007): "Aneignung von Freiheit". En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 157-179 ["La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo". En Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires, Katz, 2009, 139-158]
- _____ (2007): "Ein Artist der Dissonanz. Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie". *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 127-137 ["Disonancias de la razón comunicativa. Albrecht Wellmer y la Teoría Crítica". En Honneth, A. *Patologías de la razón*. Buenos Aires, Katz, 2009, 179-192]
- _____ (2007): "Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform". En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 70-92 ["Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno". En Honneth, A. *Patologías de la razón*. Buenos Aires, Katz, 2009, 65-84]
- _____ (2007): "Eine soziale Pathologie der Vernunft". En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp a.M., 20-56 ["Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica". En Honneth, A. *Patologías de la razón*. Buenos Aires, Katz, 2009, 27-51]
- _____ (2007): *Disrespect: the normative foundations of Critical Theory*. Polity Press. [Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Barcelona, Centro de Cultura Contemporánea, 2010]
- _____ (2007): "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt". En Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 57-69 ["Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica". En Honneth, A. *Patologías de la razón*. Buenos Aires, Katz, 2009, 53-63]
- _____ (2009): *Anerkennung und Missachtung. Zur normativen Begründung einer Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Buenos Aires, Katz, 2010]
- _____ (2011): *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt, Suhrkamp [El derecho de la libertad. Buenos Aires, Katz, 2014]
- _____ (2011): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart
- _____ (2015): *Die Idee des Sozialismus*. Berlin, Suhrkamp [La idea del socialismo. València, Institució Alfons el Magnanim, 2017]

II. 3.

- HORKHEIMER, M. [1931] (1972): "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung". En Horkheimer, M. *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main, Fischer
- _____ (1932): "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise". *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1-7 ["Observaciones sobre ciencia y crisis". En Horkheimer, M. *Teoría y Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 15-21]

- _____ (1932): “Geschichte und Psychologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 125-144 [“Historia y Psicología”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 22-42]
- _____ (1933): “Materialismus und Moral”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 161-197 [“Materialismo y Moral”. En Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid, Tecnos, 1999]
- _____ (1933): “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 407-412 [“Acerca del problema del pronóstico en ciencias sociales”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 43-49]
- _____ (1935): “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1-25 [“Observaciones sobre la antropología filosófica”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 50-75]
- _____ (1936): “Egoismus und Freiheitsbewegung”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 161-234 [“Egoísmo y movimiento liberador”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 151-222]
- _____ [1936] (1963): *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg, Dietrich zu Klampen Verlag GbR
- _____ (1937): “Traditionelle und kritische Theorie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 245-294 [“Teoría tradicional y teoría crítica”. En Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 223-271]
- _____ (1939-1940): “Die Juden und Europa”. *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 115-137 [“Los judíos y Europa”. *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 4, 2011, 2-24]
- _____ (1941): “The Authoritarian State”. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX [“El Estado autoritario”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976, 97-123]
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, Querido [*Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009]
- HORKHEIMER, M. (1947): *Eclipse of reason*. New York, Oxford University Press [*Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002]
- HORKHEIMER, M. y FLOWERMAN, S.H. (eds.). (1949): *Studies in prejudice*. New York, Harper & Bros
- HORKHEIMER, M. (1952): “Prejudice and Character”. *Frankfurter Hefte*, 7, 284-291 [“Prejuicio y carácter”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976, 167-178]
- _____ (1957): “Zum Begriff des Menschen”. En Horkheimer, M. (ed.). *Wesen und Wirklichkeit*. Göttingen, Vandenhoeck [“Sobre el concepto de ser humano”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta, 2005, 23-47]
- _____ (1960): “Autorität und Familie in der Gegenwart”. En Derbolav, J. (ed.). *Erkenntnis und Verantwortung*. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann [“Autoridad y familia en el presente”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta, 2005, 81-97]
- _____ (1961): “Die Aktualität Schopenhauers”. En Huebscher, A. (ed.). *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1961*. Frankfurt a. M., Kramer, 1961 [“La actualidad de Schopenhauer”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta, 2005, 59-77]

- _____ (1965): “Bedrohungen der Freiheit”. En Horkheimer, M. *et. al.* (ed.). *Über die Freiheit*. Stuttgart, Kreuz [“Amenazas a la libertad”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta, 2005, 147-163]
- _____ (1968): “Marx heute”. *Der Fischer Almanach*, 82, 122-134 [“Marx, en la actualidad”. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976, 43-53]
- _____ (1968): *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. 2 Vol. Frankfurt a. M., Fischer Verlag GmbH
- _____ (1970): *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt, Fischer
- _____ (1988): *Gesammelte Schriften*. (Alfred Schmidt ed.). Frankfurt a. M., Tomo III

II. 4.

- MARCUSE, H. (1928): “Beiträge su einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. *Philosophische Hefte*, 1, 45-68 [“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2010, 81-129]
- _____ (1929): “Über konkrete Philosophie”. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 62, 111-128 [“Sobre filosofía concreta”. En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2010, 131-158]
- _____ (1929): “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”. *Die Gesellschaft*, 7, 356-369 [“Sobre la problemática de la verdad del método sociológico”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 37-54]
- _____ (1930): “Zum Problem der Dialektik I”. *Die Gesellschaft*, 7, 15-31 [“Sobre el problema de la dialéctica I”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 85-105]
- _____ (1931): “Zum Problem der Dialektik II”. *Die Gesellschaft*, 8, 541-557 [“Sobre el problema de la dialéctica II”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 107-132]
- _____ (1931): “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*”. *Philosophische Hefte*, 3, 83-91 [“Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 173-198]
- _____ (1931): “Zur Kritik der Soziologie”. *Die Gesellschaft*, 8, 270-280 [“Sobre la crítica de la sociología”. En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, 155-171]
- _____ [1932] (1978): “Neue Quellen sur Grundlegung des Historischen Materialismus”. En Marcuse, H. *Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I., 509-555 [“Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”. En Marcuse, H. *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, 9-70]
- _____ [1933] (1978): “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”. En Marcuse, H. *Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I., 556-594 [“Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”. En Marcuse, H. *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1970, 9-54]
- _____ (1934): “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 161-195 [“La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. En Marcuse, H. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968, 15-44]

- _____ (1936): “Zum Begriff des Wesens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1-39 [“El concepto de esencia”. En Marcuse, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza, Madrid, 1981]
- MARCUSE, H. y HORKHEIMER, M. (1937): “Philosophie und kritische Theorie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 625-647 [“Filosofía y Teoría Crítica”. En Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1968, 78-96]
- MARCUSE, H. (1937): “Über den affirmativen Charakter der Kultur”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 54-94 [“Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. En Marcuse, *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1968, 45-77]
- _____ (1938): “Zur kritik des Hedonismus”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 55-89 [“A propósito del hedonismo”. En Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1968, 97-126]
- _____ (1941): *Reason and Revolution*. New York, Oxford University Press [*Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 1971]
- _____ (1956): *Eros and Civilization*. Boston, Beacon Press [*Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1968]
- _____ (1958): *Soviet-Marxism*. New York, Columbia University Press [*El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969]
- _____ (1964): *One-Dimensional Man*. Boston, Beacon Press [*El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1985]
- _____ (1965): “Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers”. En Marcuse, H. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 107-130
- _____ (1975): *Zeit-Messungen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [*Calas en nuestro tiempo*. Barcelona, Icaria, 1976]

II. 5.

- MARX, K. [1842] (1968): “Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d'économie politique””. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 443-463
- _____ [1843] (1968): *Zur Judenfrage*. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 347-377 [“Sobre La cuestión judía”. En Marx, K. y Bauer, B. *La cuestión judía*. Barcelona, Anthropos, 2009, 127-163]
- _____ [1843] (1981): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En MEW 1, Dietz Verlag, Berlín, 378-391 [*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia, Pre-Textos, 2013]
- _____ [1844] (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. En MEW 40, 465-588 [*Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza, 1984]
- MARX, K. y ENGELS, F. [1844] (1962): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. En MEW 2, Dietz Verlag, Berlín, 3-223 [*La sagrada familia*. México, Grijalbo, 1967]
- MARX, K. [1845] (1978): *Thesen über Feuerbach*. En MEW 3, Dietz Verlag, Berlín, 5-7 [*Tesis sobre Feuerbach*. México, Grijalbo, 1970]
- MARX, K. y ENGELS, F. [1846] (1978): *Die deutsche Ideologie*. En MEW 3, Dietz Verlag, Berlín, 9-430 [*La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974]

- MARX, K. [1847] (1987): *Das Elend der Philosophie*. En MEW 4, Dietz Verlag, Berlín, 63-182 [*Miseria de la filosofía*. México, Siglo XXI]
- MARX, K. y ENGELS, F. [1848] (1977): *Manifest der Kommunistischen Partei*. En MEW 4, Dietz Verlag, Berlín, 459-493 ["Manifiesto Comunista". En Marx, K. *Textos selectos*. Madrid, Gredos, 2012]
- MARX, K. [1858] (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. En MEW 42, Dietz Verlag, Berlín, 47-768 [*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Barcelona, Crítica, 1978]
- _____ [1859] (1961): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. En MEW 13, Dietz Verlag, Berlín, 3-160 [*Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970]
- _____ [1867] (1962): *Das Kapital. I*. En MEW 23, Dietz Verlag, Berlín [*El capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI, 1975-1979, Libro I]

III. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ADORNO, T. W. (1932): "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik". *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 103-124
- _____ (1938): "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens". *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 321-356
- _____ (1953): "Fernsehen als Ideologie". *Rundfunk und Fernsehen*, 4
- _____ (1962): "La crítica de la cultura y de la sociedad". En Adorno, T. W. *Prismas*. Barcelona, Ariel
- _____ (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin, Neuwied
- _____ (1991): *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós
- _____ (1991): "La idea de historia natural". En Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 103-135
- _____ (1998): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus
- _____ (2004): *Teoría Estética*. Madrid, Akal
- ALEXY, R. (2014): *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- APEL, K. O. (1970): "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der "Kritische Theorie". *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1, 173-195
- _____ (1976): "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des Kritischen Rationalismus". En Kanitscheider, B. (ed.). *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck, 55-82
- _____ (1976): "Sprechakttheorie und transzendentaler Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen". En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 10-103
- _____ (1985): *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 2 vol.

- _____ (1991): “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”. En Apel, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 137-145
- _____ (1991): “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En Apel, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 147-184
- ARANGUREN, J. L. (1968): *El marxismo como moral*. Madrid, Alianza
- ARENDT, H. (2005): *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza
- _____ (2009): *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza
- ARISTÓTELES (2014): *Ética a Nicómaco*. Madrid, Gredos
- ATKINSON, A. B. (2016): *Desigualdad: ¿Qué podemos hacer?* México, Fondo de Cultura Económica
- AUSTIN, J. L. (1990): *How to do things with words*. Oxford University Press
- BATAILLE, G. (1976): *La parte maldita*. Barcelona, Edhasa
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós
- _____ (2008): *La sociedad del riesgo mundial*. Barcelona, Paidós
- BELL, D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza
- _____ (2006): *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza
- BENHABIB, S. (1999): “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas”. En Calhoun, C. (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA), The MIT Press, 73-98
- _____ (2006): *El ser y el otro: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, Gedisa
- BENJAMIN, W. (1989): “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Argentina, Taurus, 15-57
- _____ (1989): “Tesis de filosofía de la historia”. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos* Argentina, Taurus, 173-191
- BERNSTEIN, R. (1988): “Introducción”. En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra
- BLOCH, E. (1980): *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Aguilar
- BOHMAN, J. y REHG, W. (eds.). (1997): *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge (MA), MIT Press
- BOLADERAS, M. (1996): *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid, Tecnos
- BUBNER, R. (1982): “Habermas’s Concept of Critical Theory”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan Press, 43-56
- BUCK-MORSS, S. (1977): *The origins of Negative Dialectics*. London, The Free Press
- COHEN, G. (1986): *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo XXI
- _____ (2001): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós

- COHEN, J. y ARATO, A. (2000): *Sociedad civil y teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica
- COLOM, F. (1992): *Las caras del Leviathan*. Barcelona, Anthropos
- CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona, Anthropos
- _____ (1991): *El enigma del animal fantástico*. Madrid, Tecnos
- _____ (1992): “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”. *Pensamiento*, 48 (189), 3-31
- _____ (1998): “Ideologías políticas”. En Cortina, A. *10 palabras clave en Filosofía política* (dir.). Navarra, Verbo Divino
- _____ (2003): “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”. En Cortina, A. y García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid, Tecnos, 121-142
- _____ (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos
- _____ (2007): *El poder de la mentira*. Madrid, Tecnos
- _____ (2013): *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid, Tecnos
- _____ (2015): “Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica”. *Pensamiento*, 71 (269), 1249-1260
- _____ (2015): “El Vorhabe heideggeriano y la hermenéutica transcendental”. *Diálogo Filosófico*, 91, 39-56
- _____ (coord.). (2016): “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”. *Pensamiento*, 72 (273)
- CONILL, J., y GOZÁLVEZ, V. (coord.). (2004): *Ética de los medios, una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona
- COSTAS, A. (2010): “Algo más que una crisis financiera y económica, una crisis ética”. En Costas, A. (coord.). *La crisis de 2008. De la economía a la política y más allá*. Almería, Fundación Cajamar, 11-61
- DAVIDSON, D. (1990): “The structure and content of truth”. *Journal of Philosophy*, 87, 279-328
- DESCARTES, R. (2011): *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza
- DEWEY, J. (2004): *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Morata
- DOBB, M. (1970): “Nota preliminar”. En Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 17-32
- DUBIEL, H. (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt a.M, Suhrkamp
- _____ (1985): *Was ist neokonservatismus?* Frankfurt a.M, Suhrkamp
- _____ (2000): *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México, Plaza y Valdés
- DURKHEIM, E. (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal
- DWORKIN, R. (1995): *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel
- ELSTER, J. (1983). *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge University Press

- _____ (ed.). (2000): *La democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa
- ENGELS, F. (1976): *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Akal
- _____ (1998): *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona, Debarris
- ETZIONI, A. (2007): *La dimensión moral: hacia una nueva economía*. Madrid, Palabra
- FASCIOLI, A. (2016): “La crítica de Axel Honneth a la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Recerca*, 19, 73-92
- _____ (2013): *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la teoría crítica* (Tesis Doctoral). Valencia, Universidad de Valencia
- FEENSTRA, R. (2012): *Democracia monitorizada en la era de la nueva galaxia mediática. La propuesta de John Keane*. Barcelona, Icaria
- FEUERBACH, L. (1998): *La esencia del Cristianismo*. Madrid, Trotta
- FRASER, N. (1999): “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. En Calhoun, C. (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA), The MIT Press, 109-142
- FRIEDMAN, M. (1966): *Capitalismo y libertad*. Madrid, Rialp
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta
- GABÁS, R. (1980): *Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona, Ariel
- GADAMER, H. G. (2005): *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme
- GARCÍA-GRANERO, M. y ORTEGA, C. “¿Teoría Crítica o inmunización del sistema? Sobre la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Tópicos*. (En prensa)
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992): *Ética de la justicia*. Madrid, Tecnos
- _____ (1993): *Teoría de la democracia*. Valencia, Nau Llibres
- _____ (2003): “La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada”. En Cortina, A. y García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid, Tecnos, 121-142
- _____ (2004): *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Madrid, Trotta
- _____ (2008): “Sociedad civil: una concepción radical”. *Recerca*, 8, 27-46
- _____ (2013): “Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil”. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 57, 67-92
- _____ (2016): “Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas”. *Isegoría*, 54, 147-170
- GIDDENS, A. (1988) “¿Razón sin revolución? La Teoría de la acción comunicativa de Habermas”. En Giddens, A. et al. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 153-192
- _____ (1982): “Labour and Interaction”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan Press, 149-161
- GILLIGAN, C. (2003): *In a different voice: psychological theory and women’s development*. Cambridge, Harvard University Press

- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. (1995): "Mundo administrado o colonización del mundo de la vida". *Daimon*, 10, 103-113
- GORZ, A. (1981): *Adiós al proletariado*. Barcelona, Viejo Topo
- GOZÁLVEZ, V. (2013): *Ciudadanía Mediática. Una mirada educativa*, Dykinson, Madrid
- GRACIA, J. "Neurohermenéutica crítica". *Anuario Filosófico*. (En prensa)
- GRONDIN, J. (1990): "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik". En Papenfuss, D. y Pöggeler, O. *Zur pshilosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt a.M., Klostermann, 163-178
- HAMSUN, K. (2013): *Pan*. Madrid, Anagrama
- HAYEK, F. (2000): *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza
- HEGEL, G. W. F. (1966): *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica
- _____ (2000): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza
- _____ (2010): *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid, Gredos
- HEIDEGGER, M. (2009): *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta
- _____ (2013): *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza
- HEINRICH, M. (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* Madrid, Escolar y Mayo Editores
- HELD, D. (2002): *La democracia y el orden global*. Barcelona, Paidós
- HELLER, A. (1982): "Habermas and Marxism". En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan Press, 21-41
- HERRERA, A. (2012): "El derecho de gentes frente a la globalización". *Isegoría*, 46, 265-277
- _____ (2014): "La clara oscuridad de Kierkegaard para el pensamiento moderno". *Quaderns de Filosofia*, 1 (2), 35-53.
- HESSE, M. (1982): "Sciencia and Objectivity". En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan Press, 98-115.
- HOBBSAWM, E. (1998): *La Era del Imperio. 1875-1914*. Barcelona, Crítica
- _____ (2011): *La Era de la Revolución, 1789-1848*. Barcelona, Crítica
- _____ (2011): *La Era del Capital, 1848-1875*. Barcelona, Crítica
- _____ (2012): *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica
- HUSSERL, E. (2012): *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona, Anthropos
- JAEGGI, R. (2009): *Was ist Kritik?* Frankfurt, Suhrkamp
- JAY, M. (1988): "Habermas y el modernismo". En Giddens, A. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 195-220
- _____ (1989): *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus
- KANT, I. (2005): *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus

- KEANE, J. (1992): *Democracia y sociedad civil*. Madrid, Alianza
- KELSEN, H. (1995): *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid, Tecnos
- KEYNES, J. M. (1986): *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México, FCE
- KIERKEGAARD, S. (2010): *Post-scriptum: no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca, Sígueme
- KIRCHHEIMER, O. (1941): "The Legal Order of National Socialism". *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 456-475
- KOHLBERG, L. (1992): "La formulación actual de la teoría". En Kohlberg, L. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer
- KOLAKOWSKI, L. (1970): *El hombre sin alternativa: sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid, Alianza
- KORSCH, K. (1978): *Marxismo y filosofía*. Barcelona, Ariel
- KUHLMANN, W. (ed.). (1986): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp
- _____ (1996): "Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik". En Schönrich, G. y Kato, Y. (eds.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 360-395
- KUZNETS, S. (1955): "Economic Growth and income inequality". *American Economic Review*, 45 (1), 1-28
- LENIN, V. (1970): *Fuentes y partes integrantes del marxismo*. México, Grijalbo
- LOCKE, J. (2000): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Alianza
- LÓPEZ, P. (2010): "Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann". *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento, 3, 207-214
- LÖWENTHAL, L. (1937): "Knut Hamsun: Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie". *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 295-345
- LUKÁCS, G. (1969): *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo
- LYOTARD, J. F. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra
- MACINTYRE, A. (1973): "Ideology, social science and revolution". *Comparative Politics*, 5, 321-342
- _____ (2001): *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica
- MAGNET, J. (2013): "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer". *Eikasia*, 49, 225-240
- MANN, TH. (2012): *La montaña mágica*. Barcelona, Edhasa
- MARDONES, J. M. (1985): *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao, Universidad del País Vasco
- MARSHALL, TH. (1998): *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza
- MCCARTHY, TH. (1988): "Reflexiones sobre la racionalización en Teoría de la acción comunicativa". En Giddens, A. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 277-304

- _____ (1992): *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos
- _____ (2013): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos
- MEAD, G. H. (1968): *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Paidós
- MENDIETA, E. (2002): “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”. *Isegoría*, 27, 91-114
- MERLEAU-PONTY, M. (1974): *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires, La pléyade
- MILL, J. S. (2014): *El utilitarismo*. Madrid, Alianza
- MOULLIER-BOUTANG, Y. (2004): “Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo”. En Blondeau, O. et al. (eds.). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, Traficantes de Sueños
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. México, Fondo de Cultura Económica
- MUÑOZ, J. (2005): “Introducción”. En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta
- NEUHUSER, F. (2000): *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge, Harvard University Press
- _____ (2012): “Rousseau und die Idee einer 'pathologischen' Gesellschaft”. *Politische Vierteljahresschrift*. 53(4), 628-645
- _____ (2013): “Hegel on Life, Freedom, and Social Pathology”. En Honneth, A. (ed.). *Freiheit*. Klostermann.
- NEUMANN, F. (1983): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. México, FCE
- NOGUERA, A. y HERRERAS, E. (2017): *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI*. Madrid, Biblioteca Nueva
- NOZICK, R. (1988): *Anarquía, estado y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica
- OFFE, C. (1969): “Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?”. En Habermas, J. (ed.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 72-86
- _____ (1984): *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektive*. Frankfurt, Campus
- OLAFSON, F. (1977): “Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1/6, 28-40
- PEREIRA, G. (2007): *¿Condenados a la desigualdad extrema?* México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo
- _____ (2007): “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales”. *Isegoría*, 36, 143-165.
- _____ (2011): “Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth”. *Andamios*, 8 (17), 201-232
- _____ (2014): “Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia”. *Ideas y Valores*, 63 (156), 53-78
- PIKETTY, T. (2014): *El capital en el siglo XXI*. Madrid, FCE

- POLANYI, K. (2016): *La gran transformación*. Barcelona, Virus
- POLLOCK, F. (1941): "State Capitalism: its Possibilities and Limitations". *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 200-225
- RAVALLION, M. (2016): *The economics of poverty*. New York, Oxford University Press
- RAWLS, J. (1979): *Teoría de la Justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica
- _____ (2003): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica
- RICHART, A. (2016): "El origen evolutivo de la agencia moral y sus implicaciones para la ética". *Pensamiento*, 72(273), 2016, 849-864
- RÖDEL, G. y DUBIEL, H. (1997): *La cuestión democrática*. Madrid, Huerga y Fierro
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2010): "Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación". En Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. México D. F., Plaza y Valdés, 7-76
- _____ (2010): *Crítica e historicidad*. Barcelona, Herder
- _____ (2011): "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas". *Isegoría*, 44, 139-159
- _____ (2011): "Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse". En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 9-35.
- ROMERO, J. y ARIÑO, A. (2016): *La secesión de los ricos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós
- _____ (1993): "Putnam and the relativist menace". *Journal of Philosophy*, 90(9), 443-461
- _____ (1996): *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós
- ROUSSEAU, J. J. (1988): *El contrato social*. Madrid, Tecnos
- SÁNCHEZ, J. J. (2001): "Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer". *Isegoría*, 25, 223-246
- _____ (2002): "Introducción". En Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta
- SARTORI, G. (2002): *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus
- SCHMIDT, A. (1969): "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Marcuse". En Habermas, J. *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 18-49
- SCHMITT, C. (1998): *La defensa de la Constitución*. Madrid, Tecnos
- SCHNÄDELBACH, H. (1986): "Was ist neoaristotelismus?". En Kuhlmann, W. (ed.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 38-63
- SCHUMPETER, J. (1988): *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Orbis
- SEARLE, J. (1976): *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press
- SEN, A. (1979): *Sobre la desigualdad económica*. Barcelona, Crítica

- _____ (1989): *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza
- _____ (2010): *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus
- SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama
- SEVILLA, S. (2005): “La hermenéutica materialista”. *Quaderns de filosofia i ciencia*. 35, 79-91
- SIURANA, J. C. (1999): “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”. *Anthropos*, 183, 100-105
- _____ (2005): *La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl Otto Apel aplicada al problema de las directrices anticipadas en el ámbito de la ética biomédica*. (Tesis Doctoral). Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia
- _____ (2015): *Ética del humor*. Madrid, Plaza y Valdés
- SMITH, A. (1996): *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza
- STIGLITZ, J. (2012): *El precio de la desigualdad*. Barcelona, Punto de lectura
- TAYLOR, CH. (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós
- _____ (1995): “Invoking Civil Society”. En Taylor, Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 204-224
- _____ (1996): *Fuentes del yo*. Barcelona, Paidós
- THERBORN, G. (1970): “The Frankfurt School”. *New Left Review*, 63
- THOMPSON, J. B. (1982): “Universal Pragmatics”. En Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan Press, 116-133
- THOMPSON, J. B. y HELD, D. (1982): *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan Press
- THUROW, L. C. (1996): *El futuro del capitalismo*. Barcelona, Ariel
- TOULMIN, S. (1958): *The Uses of Argument*. Cambridge University Press
- UREÑA, E. M. (2008): *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos
- VATTIMO, G. (1988): *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra
- VELASCO, J. C. (2010): “Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas”. En Habermas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 11-22
- _____ (2013): *Habermas*. Madrid, Alianza
- WALZER, M. (1993): *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires, Nueva Visión
- WEBER, M. (1987): *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus
- _____ (2001): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Alianza
- _____ (2012): “La ciencia como vocación”. En Weber, M. *El político y el científico*. Madrid, Alianza
- WELLMER, A. (1979): *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel

- _____ (1988): "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración". En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra
- _____ (1990): "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la Teoría Crítica". *Isegoría*, 1, 15-48
- _____ (1994): *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos
- _____ (1996): *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra
- WITTGENSTEIN, L. (2002): *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza
- _____ (2008): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica
- WOOD, A. (2004): *Karl Marx*. New York, Routledge
- ZWEIG, S. (2002): *El mundo de ayer*. Barcelona, Acantilado