

---

# EL CONCEPTO DE CRÍTICA EN J. HABERMAS Y A. HONNETH

---

José Manuel Romero Cuevas  
Universidad de Alcalá (Madrid)  
[Josemanuel.romero@uah.es](mailto:Josemanuel.romero@uah.es)

Recepción: 28 de febrero de 2013  
Aceptación: 15 de marzo de 2013

## Resumen

El presente artículo efectúa una discusión con la concepción de J. Habermas y A. Honneth sobre los parámetros normativos de la crítica social. Pone de manifiesto que estos autores aplican un enfoque formal y cuasitrascendental sobre la problemática de las bases de la crítica. Pretenden explicitar a partir de las relaciones sociales de comunicación y reconocimiento moral los parámetros normativos que sustentan una crítica con pretensión de validez universal. El problema de tal concepción es que pierde de vista la historicidad y perspectivismo inherentes a la actividad crítica y desemboca significativamente en un concepto de crítica débil, incapaz de cuestionar las injusticias características de la formación social capitalista. Con ello el presente artículo muestra la necesidad de avanzar más allá de la teorización sobre la crítica de estos autores, en una dirección en la que se logre compatibilizar la pretensión de validez de la crítica con su carácter histórico y perspectivista.

**Palabras clave:** Habermas, Honneth, teoría crítica, filosofía social, crítica.

---

## Abstract

This article makes a discussion with the conception of J. Habermas and A. Honneth on normative parameters of social criticism. It shows that these authors apply a formal, quasi-transcendental approach to the problem of the basis of critique. Intended from explicit social relations and moral recognition communication policy parameters that underpin critical claim universal validity. The problem with this conception is that it loses sight of the historicity and perspectivism inherent critical activity and flows significantly on a concept of weak, unable to challenge the injustices critical features of the capitalist social formation. This article shows this the need to move beyond theorizing about the criticism of these authors, in a direction they are compatible the validity claim of review with historical and perspectival character.

**Keywords:** Habermas, Honneth, critical theory, social philosophy, critique.

# EL CONCEPTO DE CRÍTICA EN J. HABERMAS Y A. HONNETH<sup>1</sup>

José Manuel Romero Cuevas  
Universidad de Alcalá (Madrid)  
Josemanuel.romero@uah.es

Habermas y Honneth comparten, en líneas generales, un mismo modelo de pensamiento a la hora de afrontar la cuestión de las bases normativas de la crítica y de la teoría crítica de la sociedad.<sup>2</sup> En ambos, el punto de partida lo

---

1 Estas páginas están extraídas de la primera parte del libro que estoy redactando actualmente y cuyo título provisional es *Trascendencia intrahistórica. Sobre la facticidad de la crítica*. En ellas efectúo una confrontación con el planteamiento de Habermas y Honneth, que sirve de punto de partida para la exposición de mi propio planteamiento sobre la problemática de la normatividad de la crítica social. De ahí que al final del presente texto solo se realice una indicación muy somera de adónde habría que avanzar más allá de las limitaciones del enfoque de Habermas y Honneth (este es el asunto de las partes segunda y tercera del libro en redacción). Los interesados pueden hacerse una idea de en qué dirección pretendo avanzar a partir de los siguientes trabajos míos en vías de publicación: «I. Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica», *ECA. Estudios Centroamericanos* (UCA Editores, San Salvador) (2013) y «Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica inmanente», *Diálogo filosófico* (Madrid) (2013).

2 Retomo aquí las tesis expuestas en mi artículo «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (Salamanca) n.º 1 (2009): 72-87. Me centro aquí en los textos de Honneth previos a su reciente obra *Das Recht der Freiheit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011) que, en determinados aspectos supone un desplazamiento teórico respecto a sus trabajos anteriores.

constituye la pretensión de explicitar y tematizar, a partir del ámbito de las prácticas sociales reales, en su modo efectivo de darse, ya sean relaciones de comunicación orientadas al entendimiento o relaciones de reconocimiento moral, una serie de parámetros normativos, ya efectivos en la vida práctica de los sujetos, que constituyen la condición de posibilidad de toda crítica con pretensión de validez universal. El enfoque de ambos autores es cuasitrascendental y se podría esbozar sintéticamente así: ambos se preguntan por las condiciones de posibilidad universales y necesarias de la crítica, y ambos encuentran tales condiciones ya plasmadas en determinadas relaciones sociales e instituciones existentes. En cada uno de ellos se postula una disciplina (que en el caso de Habermas fue primeramente la pragmática formal universal,<sup>3</sup> luego integrada en su teoría de la acción comunicativa;<sup>4</sup> y en el caso de Honneth en los años noventa lo que denominó como «antropología formal débil»<sup>5</sup>), que sería capaz de poner de manifiesto en cada caso en las relaciones comunicativas o bien en las relaciones de reconocimiento moral su respectiva infraestructura normativa, condición de posibilidad de toda interacción lograda en cada uno de esos dos planos.

En el caso de Habermas, tal normatividad inherente a la interacción comunicativa viene definida por las pretensiones de validez intrínsecas al intercambio lingüístico (las pretensiones de verdad, corrección y veracidad), cuyo adecuado cumplimiento en la interacción requiere que esta sea regulada por la igualdad, la reciprocidad, el reconocimiento de la autonomía y libertad de cada cual, en definitiva, por la eliminación de todo obstáculo que impida que las pretensiones de validez puestas en juego puedan recibir un posicionamiento razonado (de aceptación o rechazo) por parte de los

---

3 Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989), 299-368.

4 Ver una primera y sintética formulación de la misma en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos, 1988), 494-6. Ver además, naturalmente, su obra *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1989), sobre todo el vol. I.

5 Ver A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000), 69.

demás interlocutores.<sup>6</sup> Las pretensiones de validez inherentes al intercambio lingüístico exigirían para su adecuado cumplimiento el establecimiento de unas condiciones de diálogo libres de coacción, es decir, condiciones que posibiliten la reciprocidad, la igualdad, la autonomía... En el caso de Honneth, las interacciones sociales están mediadas por expectativas mutuas de reconocimiento moral entre los sujetos. Tales expectativas están respaldadas por la institucionalización en las sociedades modernas de los principios normativos que sustentan las diversas esferas de reconocimiento social existentes: las esferas del amor, del derecho y de la valoración social. En cada interacción, los interlocutores exponen ante los demás expectativas de reconocimiento que se remiten tácitamente a los principios normativos de tales esferas (el reconocimiento del propio ser necesitado, la igualdad jurídica, el mérito). En los casos de conflicto en torno al reconocimiento tal remisión se vuelve expresa y explícita.

Esto es importante: la tematización de la normatividad inmanente a las relaciones comunicativas o de reconocimiento inherentes a la interacción social posibilita la derivación del concepto de interacción lograda en cada uno de estos ámbitos, ya sea en la forma de una situación de habla no distorsionada o de la autorrealización lograda a partir de la consecución de reconocimiento. Tal infraestructura normativa presente ya en el mundo de la vida cotidiana y el concepto del Estado en el que se daría una interacción plenamente acorde a tal normatividad definen el criterio normativo al que tanto el crítico social como el teórico social pueden y deben remitirse a la hora de realizar críticas convincentes y con pretensión de legitimidad de situaciones o problemas existentes en la realidad fáctica.

Tenemos por tanto aquí una estrategia que sigue la estela kantiana, aunque a distancia, pues se renuncia a acudir a una reflexión de tipo lógico-transcendental que determine de una vez por todas las condiciones

---

6 Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 299 y ss.; y *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1981), 11-12.

de posibilidad de la crítica en cuanto tal. La tematización de los parámetros normativos base de la crítica se realiza en cambio *a posteriori* a través de lo que Habermas denominó *reconstrucción racional*, la cual explicita a partir de las conductas reales de los sujetos los parámetros normativos implícitos que definen una determinada competencia humana en cuanto tal, sea el lenguaje, el juicio moral, etc.: «Las reconstrucciones racionales del *know-how* del sujeto capaz de hablar y de actuar», como es el caso de la lingüística generativa o de la teoría del desarrollo del juicio moral, «tienen el objetivo de dar cuenta del conocimiento preteórico y del dominio intuitivo de los sistemas normativos, que se encuentran en la base de la producción y enjuiciamiento de manifestaciones y producciones simbólicas». <sup>7</sup> De este modo, las reconstrucciones racionales llevadas a cabo por las ciencias reconstructivas estarían orientadas a la comprensión de «competencias universales» humanas, <sup>8</sup> de una «competencia del género humano». <sup>9</sup> La propuesta de Habermas de una pragmática formal y su posterior teoría de la acción comunicativa deben ser consideradas como formas de reconstrucción racional en este sentido. También en el caso de Honneth su teoría del reconocimiento, que pone de manifiesto la centralidad antropológica de las expectativas morales, ya siempre puestas en juego en la interacción social, debe ser concebida según el modelo habermasiano de la reconstrucción racional. <sup>10</sup>

Respecto a las reconstrucciones racionales propuestas por Habermas, queda por aclarar cuál es la actitud que define su acceso a su campo objetivo (las competencias humanas universales, como el lenguaje), cuál interés cognoscitivo las impulsa. En *La lógica de las ciencias sociales*, la propuesta de Habermas del modelo de la reconstrucción racional aspiraba a representar la superación de la contraposición entre subjetivismo y teoricismo objetivista.

---

7 J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1996), 45.

8 Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 139.

9 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 197.

10 Sobre esto ver M. Iser, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt. a. M.: Campus Verlag, 2008), especialmente pp. 84-107 y 162-193.

Sin embargo, la tesis de Habermas es que las reconstrucciones racionales generan un saber de tipo *teórico*, es decir, de validez universal y de estatuto hipotético, un saber general contrastable empíricamente. Las competencias universales de la especie de las que se ocupan las reconstrucciones racionales son así objeto de «explicación» y «descripción».<sup>11</sup> Habermas sostiene efectivamente que el tipo de saber que es la reconstrucción racional, a la que caracteriza como «reconstrucción teórica»,<sup>12</sup> «ha pretendido siempre el *status* de un saber especial y “puro”». <sup>13</sup> El «saber teórico» que es la reconstrucción racional «hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *know-how*, está dado con la competencia del uso de reglas, pero este saber teórico no tiene ninguna consecuencia práctica». <sup>14</sup> Habermas reintroduce de este modo prejuicios teoricistas en una problemática en la que aspiraba a ir más allá del subjetivismo y del teoricismo. Por ello, para Th. McCarthy, «las reconstrucciones de las condiciones universales del habla y de la acción», tal como las concibe Habermas, «representan la forma “más pura” de conocimiento teórico», al no estar impulsadas por ninguno de los intereses del conocimiento tematizados por Habermas en *Conocimiento e interés*, pues solo «nacen de la preocupación por hacer explícito lo que se presupone ya implícitamente». <sup>15</sup> La reconstrucción racional, en tanto que versión habermasiana de la reflexión transcendental, «parece constituir una excepción a la determinación del conocimiento por intereses; pues esa reflexión no persigue ni un interés técnico, ni un interés práctico ni un interés emancipatorio. En este sentido, está “exenta de intereses”, con lo que nos topamos de nuevo

---

11 Ver Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 502; y *Conciencia moral y acción comunicativa*, 45-6.

12 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 300.

13 J. Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1989), 335 y, del mismo autor, *Teoría y praxis* (Madrid: Tecnos, 1990), 34.

14 Habermas, *Teoría y praxis*, 33.

15 Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (Madrid: Tecnos, 1992), 126.

con algo parecido a la noción tradicional de razón desinteresada». <sup>16</sup> Si esto fuera así, ¿cabría entonces un acceso meramente teórico, es decir, desinteresado, a los parámetros normativos inherentes a la interacción lingüística y al reconocimiento moral? Me parece más convincente y más coherente con el planteamiento de Habermas sostener que nuestra explicitación de lo normativo solo es posible en tanto que compartimos nosotros mismos la validez de dichos parámetros en cuanto normativos y como tales resultan vinculantes para nosotros. En tal caso nuestro acceso a tal plano no podría ser un acceso meramente teórico, es decir, articulado a partir de la explicación y la descripción en actitud *teórica*, sino un acceso sustentado en una posición normativa previa y, en definitiva, en un interés en favor de la efectividad y realización de tal normatividad.

De lo dicho se deriva el alcance *antropológico* de la normatividad explicitada por las reconstrucciones racionales que Habermas y Honneth llevan a cabo. Tal como el propio Honneth ha puesto de manifiesto, en Habermas la normatividad que es condición de posibilidad de la comunicación humana no tiene un estatuto sociohistórico, sino antropológico. Sería explicitada en el marco de un planteamiento que Honneth califica de antropológico-transcendental. <sup>17</sup> Significativamente, la implementación de una estrategia formal cuasitrascendental en la búsqueda de las condiciones que hacen posible la crítica de las formaciones sociohistóricas concretas acaba conduciendo a un plano antropológico, es decir, *ahistórico*: «La teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que inicialmente es sólo reconstructivo, esto es, que viene planteado en términos ahistóricos». <sup>18</sup> Pero también

---

16 McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 127. Habermas acepta como válida esta objeción en una respuesta a sus críticos realizada en 1980 y se remite a una valoración posterior del problema a la luz de su teoría de la acción comunicativa, ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (416-7).

17 A. Honneth, *Crítica del poder* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2009), 314 y ss.

18 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 541.

en Honneth las relaciones de reconocimiento tienen un carácter antropológicamente originario y fundamental. La necesidad de reconocimiento, en efecto, «representa una constante antropológica».<sup>19</sup> De ahí, como hemos visto, que Honneth atribuyera a mitad de los años noventa a lo que entonces denominó como «antropología formal débil» la tarea de tematizar las condiciones de posibilidad de la consecución de la autorrealización humana en cuanto tal en la forma de un concepto formal de vida buena, articulado a partir de la recepción de reconocimiento en las diversas dimensiones de la vida y que, abstraído de las diferencias culturales, tendría validez universal. Con el «concepto formal de eticidad [...]» se designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven a la autorrealización individual. Pero, ¿cómo pueden encontrarse enunciados generales acerca de tales condiciones de posibilidad, si cualquier explicación de la estructura de autorrealización está inmediatamente en peligro de convertirse en una exposición de ideales de vida determinados e históricamente peculiares? Las determinaciones que se buscan deben por tanto ser tan abstractas y formales que no despierten la sospecha de representar simples sedimentaciones de interpretaciones concretas de la vida buena».<sup>20</sup> Con este concepto se podría confrontar críticamente las patologías sociales, en cuanto situaciones que imposibilitan sistemáticamente la consecución de los individuos de su anhelada autorrealización.<sup>21</sup>

---

19 N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (Madrid: Morata, 2006), 137.

20 A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997), 208.

21 Honneth ha sostenido respecto a su reciente obra *Das Recht der Freiheit* que ha dejado de hacer referencia al significado antropológico de los principios normativos que sostienen el concepto de justicia, para efectuar una explicitación de los mismos únicamente mediante un análisis social immanente. Cf. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 21 y ss. En todo caso, la concepción de lo normativo presente en esta obra (como ya plasmado en las instituciones y en la eticidad modernas) sigue siendo plenamente compatible con su significado antropológicamente fundamental, tal como ha sido afirmado por el propio Honneth aún en intervenciones recientes, como en su discusión con N. Fraser, en su libro *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires: Katz, 2007) y en una entrevista realizada en 2007, donde afirma todavía que se ubica en la tradición de la «antropología filosófica», ver A. Honneth, *La sociedad del desprecio* (Madrid: Trotta, 2011), 45.

Así que ambos autores recurren a una estrategia *formal, cuasitranscendental*, para explicitar, a partir de conductas ya existentes en nuestro mundo de vida y fundamentales desde un punto de vista antropológico y social, parámetros formales y, como tales, universalizables, de carácter normativo que remiten por lo tanto a dimensiones constitutivas de lo humano y sirven de base para todo juicio crítico significativo. Al estar vacíos de contenido referible a un marco sociocultural determinado, tales parámetros formales pueden trascender las diferencias socioculturales hacia un plano de universalidad vinculante. Y, en ambos, tal como hemos apuntado, tales condiciones formales universales y necesarias, tanto del acuerdo alcanzado discursivamente como de las relaciones de reconocimiento logradas, definen un criterio, ya sea el concepto de situación ideal de habla<sup>22</sup> o el concepto formal de eticidad,<sup>23</sup> que puede oponerse como baremo normativo a las diversas situaciones sociales reales. Para el Habermas de los años sesenta, «la crítica [...] se orienta por el concepto de un acuerdo ideal y se atiene, por tanto, al principio regulativo del habla racional».<sup>24</sup> También para el Habermas posterior las «estructuras del entendimiento posible [...] suministran simultáneamente los medios críticos para penetrar en un contexto dado, para hacerlo saltar desde dentro y trascenderlo».<sup>25</sup> Desde el interior de las prácticas sociales comunicativas emerge en su forma dada un impulso normativo que trasciende su facticidad y permite cuestionarla.<sup>26</sup> La lógica de la estrategia de pensamiento kantiana parece conducir con naturalidad a la postulación de algo que aparece como un *ideal* que sirve de parámetro crítico para enjuiciar las situaciones fácticas concretas, aunque en Habermas no cabría plantear la posibilidad o la tarea de una aproximación asintótica a la misma. Pues para

---

22 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 154 y ss.

23 Ver Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 206-215.

24 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 303.

25 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 170.

26 Sobre este aspecto del planteamiento de Habermas y Honneth se centra H. Fink-Eitel, «Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie», *Merkur*, n.º 47 (3) (1993): 237-245.

este autor los diálogos solo son efectivos bajo la *suposición* de los participantes de que se encuentran ya realizadas las condiciones de una situación ideal de habla: «Cuando argumentamos [...] las partes tienen necesidad de suponer recíprocamente que se han cumplido las condiciones de una “situación ideal de lenguaje”».<sup>27</sup>

La cuestión que puede formularse aquí es si tal postulación de un concepto formal normativo como baremo crítico para enjuiciar las situaciones concretas cae bajo la crítica de Hegel al concepto kantiano de ideal. Hegel podría reprocharles que un concepto formal tal, a pesar de su pretensión de validez universal, no tiene en cuenta (mejor: no *puede* tener en cuenta) las condiciones históricas reales en las que los sujetos tienen que poner en juego tal concepto normativo y que son esenciales para su efectividad histórica. Según Hegel, la postulación de un ideal solo puede vincular a la voluntad moral como mera obligación (o, peor, como en Habermas, actuar como coerción trascendental, que igualmente tiene que poner entre paréntesis la cuestión de la realización efectiva de las condiciones ideales, que no tiene más remedio que suponer siempre) y por lo tanto es algo abstracto, algo abstraído de las condiciones histórico-sociales de su realización.<sup>28</sup> Habermas y Honneth, buenos conocedores de Hegel, se hacen cargo de esta posible objeción complementando su estrategia formal de afrontamiento de la cuestión de las bases normativas de la crítica con una estrategia histórica: ambos realizan un esfuerzo por historizar sus enfoques cuasitrascendentales

---

27 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 299. Efectivamente, estamos ante una suposición asumida ya siempre al participar en una interacción: «La entrada en un discurso *significa* ya la compartida suposición de que las condiciones de una situación ideal de diálogo se encuentran suficientemente cumplidos», 311. Esta «coerción trascendental» inherente a la argumentación implica una «tensa compenetración de lo ideal y lo real» en la misma, puesto que los interlocutores «saben que el discurso nunca puede quedar definitivamente “purificado” de motivos que siguen operando en el trasfondo ni de coacciones ejercidas por la acción. De modo que en los discursos no podemos prescindir de la suposición de estarnos moviendo en un habla completamente purificada y, sin embargo, tenemos que contentarnos con un habla “impura”», J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), 383.

28 Ver G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza, 1999), 158 y ss.

(esfuerzo que llega a su extremo en *Das Recht der Freiheit* de Honneth, en el que se contraponen taxativamente los enfoques formales kantianos sobre la cuestión de la justicia y el enfoque inmanente hegeliano, que Honneth pretende proseguir en toda su coherencia), sosteniendo que la condición histórica de posibilidad de la tematización de las condiciones que sustentan la crítica que ellos efectúan es la plasmación en el mundo social vigente de los principios normativos reconstruidos por ellos como válidos, y tal plasmación no sería sino el resultado de un determinado proceso histórico, a saber, de la *modernidad*. Habermas intenta «asegurar un concepto de razón con los medios de la pragmática formal, esto es, con los medios de un análisis de las propiedades generales de la acción orientada al entendimiento recíproco. Por supuesto, esto no es más que un primer paso. El paso siguiente ha de hacer aplicable a las relaciones sociales y a los conjuntos interactivos institucionales el concepto de acción comunicativa. Para no incurrir en las trampas del fundamentalismo y del trascendentalismo lingüístico es necesario formular una reserva». A saber: «es preciso dejar claro» en la teoría de la acción comunicativa que «el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para que podamos reconocer que en las estructuras del entendimiento lingüístico hay universales que proporcionan incluso los criterios para una crítica que ya no cabe fundamentar en un sentido histórico-filosófico».<sup>29</sup>

En efecto, para Habermas «la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad se entrelazan entre sí de forma peculiar».<sup>30</sup> Ciertamente, este entrelazamiento es de un carácter muy peculiar: los parámetros de racionalidad explicitados por la pragmática formal remiten «exactamente a las tres esferas de valor que se diferenciaron en la modernidad europea».<sup>31</sup> Es la dinámica interna de la modernidad, la lógica

---

29 J. Habermas, *Ensayos políticos* (Barcelona: Península, 1988), 143-4.

30 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 17.

31 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 312.

desplegada en ella, la que ha conducido a un «despliegue, adquisición o implantación»<sup>32</sup> en la realidad social de los parámetros normativos que en la actualidad pueden ser reconstruidos como constitutivos, bien de la interacción lingüística orientada al entendimiento o bien de las relaciones de reconocimiento por esa estrategia formal cuasitranscendental que es la reconstrucción racional. Por lo tanto, el enfoque cuasitranscendental tiene como complemento (yo diría incluso como sustento) una «teoría de la evolución social»<sup>33</sup> que concibe la modernidad como parte de un proceso de aprendizaje del género humano, que implica la decantación y plasmación en la realidad social moderna de los parámetro de racionalidad y de normatividad que hacen posible para nosotros la realización de juicios críticos. Efectivamente, en el marco de la «teoría del desarrollo» defendida por Habermas, «la transición a la modernidad (la diferenciación de una sociedad de mercado y el surgimiento complementario del Estado fiscal moderno) [...] se deben entender como transiciones abstractas hacia nuevos niveles de aprendizaje (que, al mismo tiempo, quizá puedan verse como etapas de desarrollo en el proceso de constitución del género humano)».<sup>34</sup>

Tal como ha mostrado Th. McCarthy,<sup>35</sup> a continuación de la publicación de *Conocimiento e interés* se produce un importante desplazamiento en el trabajo teórico de Habermas. Pues, hasta ese momento este había caracterizado a la teoría crítica a partir de su imbricación de conocimiento e interés, de teoría e interés por la emancipación en unos términos que permitían un fructífero diálogo con la hermenéutica, pues se asumía explícitamente que la teoría crítica, en tanto que constituía una teoría ubicada sociohistóricamente y orientada a la praxis, poseía una situación hermenéutica de partida que debía hacer reflexiva. *Conocimiento e interés* supuso ya en todo caso un momento de tránsito entre el enfoque más próximo a la hermenéutica de

---

32 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 334.

33 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 43, 131 y ss.

34 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 226.

35 Ver Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 125-7 y 272-337.

comienzos de los años sesenta y la posterior deriva teórica hacia una «filosofía trascendental transformada». <sup>36</sup> Pues en esta obra se realiza una aproximación que con Honneth cabría denominar de antropológico-transcendental a la cuestión de los intereses rectores del conocimiento, de los que se sostiene que son «intereses cognoscitivos de profundas raíces antropológicas». <sup>37</sup> Esto vale sobre todo para los intereses técnico y práctico del conocimiento, en tanto que los «puntos de vista trascendentales» de la acción instrumental y de la acción comunicativa son «la expresión cognitiva de los intereses rectores del conocimiento, ya que reflejan las estructuras del trabajo y de la interacción». <sup>38</sup> Los intereses técnico y práctico del conocimiento son inherentes al trabajo y a la interacción, en cuanto «condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana». <sup>39</sup> El interés técnico, «orientado a la manipulación técnica posible», define un modo particular de objetivación de la naturaleza que actúa como condición trascendental del conocimiento científico-natural. <sup>40</sup> El interés práctico, por su parte, está orientado a salvaguardar la intersubjetividad de la comprensión, la cual actúa como condición trascendental de las ciencias del espíritu. <sup>41</sup> Según Habermas, los tres intereses rectores del conocimiento (técnico, práctico y emancipatorio) no pueden ser interpretados en términos naturalistas. Pues son inherentes a las condiciones culturales de la autoconstitución de la especie humana: trabajo, lenguaje y dominación. <sup>42</sup> Está claro que la última de estas condiciones culturales *no tiene el mismo estatuto antropológico* que las otras dos. Si trabajo y lenguaje tienen un carácter constitutivo para la reproducción del género humano, la dominación es un factor meramente *histórico* y, por lo tanto, *abolible*. Es tal asimetría entre las diversas condiciones

---

36 Habermas, *Conocimiento e interés*, 309.

37 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 490.

38 Habermas, *Conocimiento e interés*, 282.

39 Habermas, *Conocimiento e interés*, 199.

40 Habermas, *Conocimiento e interés*, 143.

41 Habermas, *Conocimiento e interés*, 183.

42 Habermas, *Conocimiento e interés*, 284.

culturales mentadas por Habermas que define la diversidad existente entre los intereses resultantes del conocimiento: si el interés técnico y el interés práctico están ligados de modo positivo al significado antropológico constitutivo del trabajo y el lenguaje, el interés emancipatorio pretende en cambio la abolición de la dominación. El interés emancipatorio no sería inherente a la dominación, sino una reacción a la misma: el interés emancipatorio «puede configurarse en la medida en que la fuerza represiva bajo la forma del ejercicio normativo del poder, se ubique con el tiempo en las estructuras de la comunicación deformada, esto es, se institucionalice como dominio».<sup>43</sup> El contexto de la dominación impulsaría el surgimiento histórico de un interés contrario a ella, que pretende su eliminación histórica, es decir, que *deje de ser* condición cultural del modo fáctico en que se ha llevado hasta el día de hoy la reproducción de la especie humana. En consecuencia, y a diferencia de los otros dos intereses, «el interés cognoscitivo emancipatorio tiene un *status derivado*»,<sup>44</sup> es decir, un estatuto histórico-contingente.

Estas reflexiones, que aún dejan margen para un diálogo productivo con la concepción de la teoría crítica del primer Horkheimer, dejan paso ya en 1970-71 a la adopción de estrategias de tipo teórico (realizadas en la actitud que Horkheimer había atribuido a la teoría tradicional y el primer Heidegger a la teoría con efectos objetivantes sobre la existencia histórica) según el modelo de las reconstrucciones racionales.<sup>45</sup> McCarthy expone<sup>46</sup> cómo en respuesta a la afirmación de Gadamer de la dependencia de toda comprensión respecto de su contexto, de la historicidad y del carácter situado de las comprensiones de la realidad (que tacha de inconsistente las concepciones de un trabajo teórico que trascienda metodológicamente tales historicidad y situación histórico-social de la teoría), la reacción de Haber-

---

43 Habermas, *Teoría y praxis*, 32.

44 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 493; *Conocimiento e interés*, 324-5.

45 Ver la introducción de 1971 a *Teoría y praxis* y el epílogo de 1973 a *Conocimiento e interés*.

46 McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 227-230.

mas es la defensa de la teoría en un sentido tradicional: como saber desligado de su contexto y elevado por encima de la historicidad. Frente a Gadamer, reivindica los derechos de las ciencias reconstructivas como *teorías* que, por su metodología y por su fundamentación teórica, trascienden las perspectivas vigentes en el mundo social de la vida.

Tales reconstrucciones son introducidas en su planteamiento en un doble formato: como pragmática formal universal de la competencia lingüística y, por otro, como teoría de la evolución social, que asume como vamos a ver elementos centrales de la teoría de sistemas. Ambas aparecen como disciplinas realizadas en actitud teórica, como teorías desinteresadas, puras. Ambas adoptan como modelo las reconstrucciones racionales que Habermas explicita en los trabajos de Piaget y Kohlberg, y en ambos casos se pretende que tales reconstrucciones proporcionan el criterio para diagnosticar las patologías sociales. Como se ha apuntado, la pragmática formal aporta a partir de las pretensiones de validez e idealizaciones inherentes a la interacción lingüística el concepto de una situación de habla no distorsionada<sup>47</sup> que puede funcionar como criterio normativo para enjuiciar las situaciones de habla fácticas: «Una pragmática universal que aprehenda las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística es la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes».<sup>48</sup> La teoría de la evolución social haría algo análogo: al proporcionar un modelo de procesos de aprendizaje jerarquizados según una «lógica de desarrollo»,<sup>49</sup> es decir, sucesión definida como exitosa o normal (tal como hace Piaget en su teoría de la evolución cognitiva del niño), tal teoría proporciona un criterio para diagnosticar los procesos desviados o fracasados.<sup>50</sup> Pero en ambos casos el criterio normativo

---

47 «Con la estructura del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación. Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones». J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"* (Madrid: Tecnos, 1990), 177.

48 Habermas, *Conocimiento e interés*, 336.

49 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 12.

50 Ver Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 308.

aportado para la crítica resulta ser en cierto modo no valorativo, es decir, no es ideológico, ni político, ni moral, ni en absoluto perspectivista. Resulta así que el criterio para el diagnóstico crítico de las patologías sociales no es forjado desde una posición normativo-moral o política, sino que se trata de un mero producto teórico de una actitud puramente teórica. El carácter interesado del teórico crítico queda reducido a su compromiso «partidista» a favor de la realización de las condiciones que hacen posible un consenso real o, lo que es equivalente, de la realización de los niveles superiores de aprendizaje que aún no han sido realizados y que la teoría de la evolución social ha teorizado. El teórico crítico toma partido a favor de la realización de la razón comunicativa, realización en marcha en el proceso histórico, tal como lo reconstruye la teoría de la evolución social.

En la teoría de la evolución social que Habermas cultiva a partir de los años setenta, se introduce además un componente teorístico adicional procedente de la teoría de sistemas. En los esbozos de tal teoría de la evolución social que Habermas presenta en *La reconstrucción del materialismo histórico* se sostiene que son «problemas sistémicos», irresolubles dentro de un determinado modo de integración social, lo que impulsa a los movimientos sociales a realizar la transformación de la forma vigente de integración social exigida por tales problemas. El concepto de problema sistémico pone de manifiesto la deriva funcionalista de Habermas en esos años, pues tales problemas se definen a partir del criterio de la estabilidad del sistema, el cual supuestamente se puede establecer con la ayuda de una teoría de sistemas: «En el caso de las sociedades, también podemos hablar de un proceso de aprendizaje evolutivo, en la medida en que se resuelven problemas sistémicos que suponen desafíos evolutivos. Estos son problemas que sobrepasan las capacidades de dirección accesibles a una sociedad determinada».<sup>51</sup> Los problemas son definidos por la teoría en actitud teórica: pero defender esta posición respecto a problemas económico-sociales supone una recaída en po-

---

51 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 162.

siciones próximas a la tecnocracia que Habermas había criticado.<sup>52</sup> Con ello además queda velado el papel que juega en el cambio social cuestiones que no pueden traducirse en términos de estabilidad o inestabilidad del sistema, como es el caso de las cuestiones de explotación, injusticia y desigualdad, de falta de libertad y de indignidad. Todo esto resulta invisibilizado, dejado de lado, por una óptica que solo percibe como impulso de la evolución social «problemas sistémicos» explicables por una actitud teórica desinteresada.

Es aquí, en el papel que se le otorga a partir de ahora al tipo de trabajo teórico que son las reconstrucciones racionales (que constituyen la versión habermasiana de una reflexión trascendental transformada) y la apropiación parcial del enfoque de la teoría de sistemas<sup>53</sup> donde se explicita la deriva *teoricista* del planteamiento de Habermas, la cual dilapida los hallazgos teóricos conseguidos en sus trabajos anteriores y marca las distancias metodológicas con la primera generación de la Escuela de Frankfurt. La reintroducción en la reconstrucción racional de una actitud puramente teórica y la adopción de elementos de la teoría de sistemas implica la entrada no solo de un planteamiento poshermenéutico sino también posteórico crítico en relación a la concepción de Horkheimer, al echar por tierra su distinción fundamental. Resulta significativo que cuando más cercano estuvo Habermas de las formulaciones de la hermenéutica (y ello ocurrió según mi parecer en los años sesenta) más próximo estuvo a su vez de las posiciones de la teoría crítica y de Marx mismo. Fue en la fase en que desde un punto de vista metodológico estuvo más cercano a la hermenéutica, que estuvo políticamente más cercano a Marx.

En *Teoría de la acción comunicativa*, obra que culmina esta evolución del pensamiento de Habermas, la modernidad viene definida a grandes rasgos por un doble proceso de racionalización: en primer lugar, la racionalización del mundo de la vida, que consiste en la diferenciación de sus componentes

---

52 Ver McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 295 y ss. y 309.

53 Ver Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 126.

estructurales, a saber, cultura, sociedad y personalidad, lo cual posibilita que se tornen conscientes las diferentes pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa (pretensión de verdad, de corrección y de veracidad) y que los contextos de interacción puedan quedar sometidos de manera consciente a las condiciones de un entendimiento motivado racionalmente. En segundo lugar, la racionalización de los ámbitos de acción social instrumental y estratégica, que conduce a la diferenciación y desacoplamiento de los subsistemas sociales económico y administrativo-estatal respecto del mundo de la vida, regulados cada uno de ellos por lo que Habermas califica de medios de comunicación deslingüistizados que serían el dinero y el poder y en los que quedarían institucionalizada la acción racional con respecto a fines.<sup>54</sup> La modernización social implicaría así la autonomización de la esfera de la producción material y de la administración estatal burocrática como subsistemas regulados no ya por la acción comunicativa sino por medios neutros desde un punto de vista normativo como serían el dinero y el poder. Se definen por tanto como ámbitos libres de contenido normativo, como esferas de acción «éticamente neutralizadas»,<sup>55</sup> que se reproducen según imperativos intrasistémicos no sometibles a las decisiones democráticas de la voluntad ciudadana, en tanto que tal sometimiento a criterios democráticos se arriesgaría a distorsionar su adecuado funcionamiento. Esta diferenciación de los subsistemas económico y administrativo-estatal es para la teoría de la evolución social de Habermas históricamente necesaria, en cuanto que ha sido condición de posibilidad de la consecución exitosa de la reproducción material de las sociedades modernas altamente complejas, que no pueden en virtud de tal complejidad coordinar los planos de la acción instrumental y estratégica a través del acuerdo comunicativo. El «sistema económico diferenciado» constituye, en definitiva, una innovación evolutiva que supone «un nuevo nivel de aprendizaje».<sup>56</sup>

---

54 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 438 y vol. II, pp. 205-208.

55 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 236-7.

56 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 167.

En Honneth, por su parte, la modernidad se caracteriza por la diferenciación de tres esferas de reconocimiento, las esferas del amor, del derecho y de la valoración social. Cada una de estas esferas está articulada en torno a un principio normativo propio. En el caso del amor, se trata del reconocimiento de los sujetos en su carácter de seres sensibles y afectivamente necesitados, frente al posible influjo distorsionante de estereotipos culturales objetivadores de determinados colectivos humanos. En el ámbito del derecho, nos encontramos con el reconocimiento de los individuos como sujetos con los mismos derechos que los demás. Finalmente, en la esfera de la valoración social, se trata del reconocimiento de los sujetos en virtud de su aportación en forma de trabajo a la sociedad. Es esta diferenciación de esferas de reconocimiento normativamente articuladas, que define al orden de reconocimiento moderno, lo que establece las condiciones sociales e institucionales de posibilidad de la consecución por parte de los individuos en las diversas dimensiones de su vida del reconocimiento requerido para su autorrealización personal y supone un *progreso* respecto a las formas previas de reconocimiento estamental.<sup>57</sup> También en su reciente obra *Das Recht der Freiheit*, donde en principio parece adoptarse un enfoque puramente inmanente respecto a la sociedad moderna, dejando atrás toda pretensión antropológica cuasitrascendental, sostiene Honneth que su teoría de la modernidad afirma la superioridad de los valores dominantes en la sociedad moderna sobre los ideales sociales históricamente previos y es consciente así de que su teoría contiene un «elemento de pensamiento histórico-teleológico».<sup>58</sup> Pero piensa que tal «teleología histórica» es inevitable para tal proceder inmanente, lo que en esa obra denomina reconstrucción normativa, al igual que lo es para «aquellas teorías de la justicia, que parten de una congruencia entre la razón práctica y la sociedad existente», como sería el caso, piensa Honneth, del planteamiento de Habermas.<sup>59</sup>

---

57 Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 107 y ss.

58 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 21-2.

59 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 21-2.

En ambos casos, en Habermas y en Honneth, el proceso histórico denominado como modernidad y su resultado, la sociedad moderna vigente, aparecen en consecuencia como encarnando un progreso social y moral respecto a las formaciones sociales anteriores, pero además como el marco que define las condiciones de la normatividad en cuanto tal para nosotros. En virtud de ello, tal proceso y su resultado aparecen en sus planteamientos como no sometibles en cuanto tales a ningún tipo de crítica en profundidad sustentable normativamente, pues los parámetros normativos a los que podemos (y no tenemos más remedio que) recurrir para realizar una crítica, están ya plasmados en la sociedad moderna y en el propio proceso de modernización. Lo que se puede cuestionar de la modernidad efectivamente acontecida es que su realización ha sido insuficiente, distorsionada, incompleta,<sup>60</sup> pero la dinámica de decantación y plasmación de lo normativo, los procesos de racionalización y diferenciación que la constituyen, no pueden ser puestos en cuestión sin poner en peligro el contenido y el significado liberador y emancipador de la modernidad en relación a las coacciones y limitaciones de las sociedades premodernas. En Habermas y en Honneth el proceso de constitución de la sociedad moderna y la sociedad moderna misma constituyen el horizonte dentro del cual se ha plasmado ya la normatividad en cuanto tal y puede ser calificado en consecuencia de orden normativo, pero ello implica que, en cuanto tal horizonte, no pueda ser cuestionado razonadamente. Esto presenta consecuencias diferenciadas en el caso de cada uno de estos autores.

En el caso de Habermas, la consecuencia fundamental de su planteamiento es la otorgación de justificación y legitimidad a la diferenciación sistémica, sobre todo del mercado capitalista, en tanto que condición de posibilidad de la adecuada reproducción material de las sociedades modernas, altamente complejas. La diferenciación sistémica recibiría en Habermas una

---

60 Ver J. Habermas, «La modernidad: un proyecto inacabado», en *Ensayos políticos* (Barcelona: Península, 1988), 265-283.

justificación no ya racional-argumentativa, pues los subsistemas son ámbitos de acción según Habermas libres de contenido normativo (*normfrei*) y no requieren para su existencia de justificación discursiva proveniente del mundo de la vida, solo necesitan de una justificación *funcional*, dado su papel en el sostenimiento de la sociedad moderna. Es por su capacidad para resolver en términos funcionales los problemas sistémicos a los que se enfrentó la sociedad moderna en sus inicios que el capitalismo constituye un nuevo nivel de aprendizaje para el género humano. Esto introduce en el planteamiento de Habermas toda una serie de tensiones, sobre todo, con su teoría de la racionalidad comunicativa y con su concepción democrática de la sociedad, pues lo que se afirma es que existen ámbitos de la sociedad tan centrales como el económico o el de la administración estatal que están fuera del alcance de la capacidad de decisión democrática del colectivo ciudadano (que a lo más que puede llegar es a poner límites a tales subsistemas, mas respetando su autonomía), restringiendo así de manera drástica su concepción democrática de la sociedad. No creo que Habermas haya sido capaz de solventar estas tensiones en las formulaciones posteriores de su teoría. Es cierto que en *Facticidad y validez*, dedicada a una reconstrucción del derecho de las sociedades democráticas modernas desde las bases de la teoría de la acción comunicativa, Habermas ha reformulado su planteamiento, cediendo a las críticas de intérpretes tan valorados por él, como es el caso de McCarthy, y ha aceptado que la administración estatal no tiene del todo un carácter sistémico, al depender su legitimidad de los mecanismos de validación democráticos vigentes en las sociedades modernas. Es solo a la economía capitalista al que reserva plenamente el estatuto de subsistema: «Al paradigma sistémico siguen respondiendo sobre todo la economía capitalista y —con distancia— una Administración pública especializada en la planificación y en proveer a necesidades de la existencia individual y social».<sup>61</sup> En virtud de ello, en esta obra se concibe la práctica política como reducida a un saber de regulación

---

61 J. Habermas, *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 1998), 433.

y control acerca de los límites que debe cumplir el funcionamiento sobre todo del subsistema económico, autonomizado según sus códigos, racionalidad y medios de reproducción propios. La política se ve enfrentada así a la situación, de carácter trágico, de tener que mediar entre los imperativos de reproducción sistémica, que está obligada a respetar, y las exigencias democráticas provenientes del mundo de la vida, a las que debería atender.<sup>62</sup> La cuestión de si la tesis de la diferenciación sistémica del mercado capitalista implica blindar al capitalismo de toda posible crítica en profundidad, como se le puede reprochar a Habermas, no ha sido adecuadamente solventada por este posteriormente a la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*. Ante sus críticos se contenta con sostener que su afirmación del valor social-evolutivo positivo de la diferenciación sistémica no significa de ningún modo concebir la autonomización del sistema económico capitalista como irreversible,<sup>63</sup> lo cual no es absoluto coherente ni con el estatuto atribuido a los subsistemas en su teoría de la modernidad (como regulados autónomamente por los medios de control que son el dinero y el poder) ni con su definición del subsistema económico en términos de «sistema económico capitalista».<sup>64</sup> Para Habermas, «la misión más sublime de la filosofía consiste [...] en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo».<sup>65</sup> Lo cierto es que, en relación al estatuto de sistema conferido por *Teoría de la acción comunicativa* al mercado capitalista, esta obra ha caído por debajo del nivel de autorreflexión que caracterizaría a la filosofía.

De la concepción de Honneth de la sociedad moderna como un orden de reconocimiento definido por la diferenciación de tres esferas de reconocimiento, a saber, el amor, el derecho y la valoración social del trabajo,

---

62 Cf., Habermas, *Facticidad y validez*, 449 y ss.

63 Ver J. Habermas, «Entgegnung», en *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, eds. A. Honneth y H. Joas (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 404-5.

64 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 471-2.

65 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 53.

resulta problemático sobre todo el modo en que es tematizada la tercera de estas esferas. Pues si en un primer momento Honneth concibió de manera un tanto difusa esta dimensión del reconocimiento social intersubjetivo mediante la categoría de solidaridad, a partir de determinadas ideas del primer Hegel y de G. H. Mead, posteriormente, sobre todo en su discusión con N. Fraser, se ha decantado hacia la concepción de Mead y, sobre todo, de E. Durkheim de esta esfera según el modelo de la división del trabajo, entendiendo la otorgación de reconocimiento a cada cual según su aportación en forma de trabajo a la sociedad, es decir, según su mérito o rendimiento (*Leistung*).<sup>66</sup> En su confrontación con Fraser, Honneth partió del hecho de que la crítica de las malas condiciones de trabajo, por ejemplo de las mujeres, a las que sistemáticamente se les otorgan tareas infravaloradas socialmente o se les retribuye peor que a sus compañeros masculinos por la realización de las mismas tareas, son criticables (y son de hecho criticadas) apelando al valor o principio normativo del mérito o rendimiento. Es decir, exigiendo el reconocimiento del rendimiento de las tareas realizadas, ya sean tareas históricamente atribuidas al colectivo femenino (y así se reivindicaría el valor propio de tales tareas, su importante aportación social) o de tareas comunes a las realizadas por los hombres (y se reclamaría por tanto la igual valoración de rendimientos iguales). Esto significa desde la perspectiva de Honneth que, cuando se critican determinadas condiciones de trabajo, se pretende denunciar que no corresponden al reconocimiento social que debería recibir propiamente la actividad humana realizada bajo esas condiciones, según el principio normativo vigente del mérito o rendimiento. Lo injusto en el ámbito del trabajo serían aquellas situaciones y condiciones laborales que implican la negación del adecuado reconocimiento del mérito o rendimiento de la actividad humana realizada en cada caso.

---

66 Ver Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 90-113; y Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 107-148.

Según la concepción de Honneth, la crítica puede poner en cuestión el esquema de interpretación dominante del mérito o rendimiento (articulado en nuestras sociedades según el modelo del trabajo masculino) y posibilitar la realización de otras interpretaciones de ese principio en una dirección progresiva e incluso emancipadora. Así se puede defender el valor (en el sentido de rendimiento para la sociedad) y con ello el derecho de reconocimiento social para tareas que, por ejemplo, han sido realizadas tradicionalmente por mujeres y que no han encontrado reconocimiento alguno bajo el paradigma de interpretación vigente del mérito o rendimiento. Sin duda alguna, esta representación del modo de proceder de una crítica que se remite a los valores institucionalizados es acertada, pero desde mi punto de vista una dinámica tal del conflicto de interpretaciones en torno a los valores institucionalizados no solo no es capaz de problematizar el principio mismo del mérito o rendimiento, sino que además se ve impelida a reforzar la normatividad de tal principio en cada acto concreto de crítica de las situaciones sociales vividas como intolerables. En efecto, según este modelo, la defensa del valor de las tareas asumidas tradicionalmente por las mujeres en nuestra cultura debe demostrar de manera convincente que tales labores representan un rendimiento valioso para la sociedad que debe ser reconocido con salarios más altos y con mejores condiciones de trabajo a través del mercado laboral. Ahora bien, lo determinante aquí es que si se concibe que el principio normativo que estructura la esfera del reconocimiento social es el mérito o rendimiento o, mejor dicho, lo socialmente considerado como tal, se está dando por válido un principio fundamental de la sociedad liberal-capitalista, que en realidad ha actuado y actúa como *legitimador* de la *desigualdad social*.<sup>67</sup> Aunque Honneth sostiene que el modo en que se concibe socialmente el concepto de mérito o rendimiento es algo sometido a las luchas sociales en

---

67 Ver también los argumentos críticos con este aspecto del pensamiento de Honneth en H.-Ch. Schmidt am Busch, «¿Se pueden alcanzar los objetivos de la Escuela de Frankfurt mediante la teoría del reconocimiento?», *Arxius. Revista de ciencias sociales* (Valencia) n.º 22 (2010): 95-114.

torno a su interpretación, sin embargo, en cada caso, las diferentes posiciones en pugna tienen que remitirse, para hacer valer sus reivindicaciones, a la validez de tal principio como tal, en la forma de una justificación de por qué la aportación de una determinada profesión o grupo social a la sociedad en forma de trabajo merece ser valorada mejor que hasta ahora en lo que respecta a su contribución a la sociedad. Lo cierto es, sin embargo, que la categoría de mérito o rendimiento, entendida como la instancia que debe determinar la retribución económica que deben recibir las contribuciones en forma de trabajo de los individuos, está contaminada intrínsecamente por una visión liberal-capitalista del trabajo y no es depurable de la función constitutivamente ideológica que tal principio juega en la sociedad vigente. Esta forma de crítica que se remite a la validez del mérito o rendimiento no está en condiciones de realizar una seria problematización de las reglas fundamentales del mercado capitalista, pues tal crítica se apoya en lo que constituye uno de los pilares de la ideología del mercado de trabajo, que posibilita una justificación y una aceptación de la desigualdad económica a través de la remisión a diferencias individuales de las que serían responsables los propios sujetos. Hay que hablar por tanto de una *ideología del rendimiento*, como hizo Habermas a finales de los años sesenta<sup>68</sup> y el propio Honneth a comienzos de los ochenta.<sup>69</sup>

No cabe atribuirle a Honneth, como ha sostenido Schmidt am Busch, la tesis de que sería el mercado, concebido según el modelo del sub-

---

68 Ver J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, 112, donde la «ideología del rendimiento» aparece como «fundamento legitimatorio del capitalismo tardío».

69 Haciendo referencia a los «procesos de individuación institucional [...] que intentan contener el peligro de un entendimiento comunicativo sobre experiencias compartidas de injusticia específicas de clases o grupos, forzando o promoviendo directamente orientaciones individualistas de la acción» y «destruyen la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia», Honneth afirma que «la ideología orientada al rendimiento, fomentada en las instituciones estatales de socialización y que promete hacer depender las oportunidades de éxito profesional individual, refuerza esta individualización», Honneth, *La sociedad del desprecio*, 65-6.

sistema autónomo, liberado de todo componente normativo (como sería el caso de Habermas), el mecanismo que distribuiría valoración social (en forma de salario y condiciones laborales) entre los diversos rendimientos laborales. Para Honneth, en efecto, el mercado no es un mecanismo libre de aspectos normativos.<sup>70</sup> Esto quiere decir que la configuración diferencial de los salarios y de las condiciones laborales mediante el mercado de trabajo está condicionada por las luchas sociales, es decir, según Honneth, por las luchas por el reconocimiento por parte de los colectivos asalariados. Honneth piensa que el mercado no es un sistema al margen de toda contaminación normativa, sino que de hecho su funcionamiento integra las presiones e intervenciones procedentes de las luchas sociales impulsadas moralmente. En este sentido, la afirmación de Honneth de que el mercado de trabajo distribuye valoración social implica sostener que en los criterios de tal distribución se plasman las luchas por el reconocimiento del pasado y las que se están produciendo: los criterios de distribución de valoración social poseerían una pretensión normativa (la valoración social según el mérito o rendimiento), por ello pueden generarse luchas morales por la reinterpretación de tales criterios de distribución y por su transformación (siempre remitiéndose al principio normativo válido en esta esfera, el mérito o rendimiento).

A diferencia de Habermas, para Honneth también lo económico y lo político estarían mediados por las relaciones de reconocimiento vigentes en cada caso y su forma actual puede ser concebida como un resultado de las luchas morales por el reconocimiento que se han producido en el pasado y están en marcha en el presente. Es decir, para Honneth la economía capitalista y el aparato político-administrativo moderno no son concebibles como sistemas en el sentido de Habermas. Para Honneth tales supuestos subsistemas han sido en realidad configurados con su forma actual en el marco de la interacción conflictiva entre los grupos sociales. Los presuntos sistemas de Habermas no son más que instituciones conformadas histórica-

---

70 Este rechazo es central en la argumentación de *Das Recht der Freiheit*, 346 y ss.

mente a partir de la interacción entre los colectivos sociales. No constituyen ámbitos separados de la interacción social impulsada por motivos de carácter normativo, sino configuraciones históricas que han recibido su forma actual a partir de tal plano de interacción.<sup>71</sup> Siguiendo estrictamente la argumentación de Honneth, se podría plantear la cuestión de si también la instauración del modo de producción capitalista y de un mercado capitalista así como del Estado moderno debería ser entendida también como resultado de las luchas por el reconocimiento efectuadas a lo largo de la modernidad (se podría pensar en la lucha por el reconocimiento social de los méritos individuales frente a la antigua vinculación entre mérito y estatus derivado del origen familiar y social y del reconocimiento de la igualdad jurídica frente al anterior régimen estamental). Efectivamente, el intento de Honneth de concebir los subsistemas económico y administrativo estatal de Habermas en términos de instituciones configuradas en el marco de las luchas sociales por el reconocimiento se enfrenta a cuestiones importantes. Pues siguiendo con coherencia su teoría no solo las diferentes retribuciones y condiciones laborales de los diversos trabajos asalariados, sino también la acumulación primitiva y la escisión de capital y trabajo deberían ser entendidos como fruto de luchas pasadas por el reconocimiento. Pero entonces no se percibe en qué sentido tales luchas, que habrían dado forma a una de las esferas del orden de reconocimiento moderno, pueden ser concebidas como poseyendo un componente moral y como formando parte de un progreso moral. Pues la supuesta búsqueda de reconocimiento por parte de determinados grupos sociales (es de suponer, siguiendo con coherencia la teoría de Honneth, que el establecimiento de la separación entre capital y trabajo habría sido el producto de la lucha por el reconocimiento de los primitivos poseedores de capital —y la cuestión sería: ¿por el reconocimiento de qué?— frente a los pequeños propietarios por un lado y frente a los trabajadores en situación de servidumbre en el campo por otro) que se plasmó en la separación de capital

---

71 Ver Honneth, *Crítica del poder*, 403 y ss., 409 y ss., 431 y 444.

y trabajo y en la instauración del mercado capitalista moderno provocó en su momento, y sus consecuencias siguen provocando hoy en día, un perjuicio material y moral constante en la masa de condenados a ser asalariados.

Esta problemática, sobre la que volveremos luego, apunta a la dificultad de concebir *todos* los conflictos sociales como luchas por el reconocimiento, como pretende Honneth, y muestra que el problema en esta visión de la economía (y del Estado) en cuanto plasmaciones de luchas históricas por el reconocimiento es que esta instauración del conflicto por el reconocimiento como fundamental y esencial para la sociedad devalúa de hecho el papel y alcance explicativo y teórico de las luchas por el poder y la riqueza material. Lo político y lo socioeconómico resultan reinterpretados efectivamente en términos morales, pero con ello tales ámbitos pierden consistencia como ámbitos específicos de conflictos y problemas. Todo deviene conflicto de tipo moral. Con ello merma la fuerza explicativa de las luchas por el poder y la riqueza material para comprender la historia acontecida y la configuración actual de la formación social (pues a tales luchas no se les reconoce estatuto social-ontológico propio, en tanto que son *realmente* expresión y manifestación de luchas por el reconocimiento). Efectivamente, al atender a las formulaciones concretas con las que Honneth expone su posición frente a la asunción de la categoría de sistema por parte de Habermas se comprueba que ficciones centrales de la teoría social de este último se han introducido en la posición de Honneth, hipotecando su alcance crítico. Como hemos apuntado, Honneth sostiene que las instituciones de la economía capitalista y de la administración estatal no son realmente subsistemas diferenciados en los que se institucionaliza la acción racional con respecto a fines. Pero en lugar de concluir (en coherencia con la argumentación central de su tesis doctoral a favor de devolver centralidad explicativa en la teoría social a la categoría de lucha social) que son las luchas sociales, su decantación y coagulación en una correlación de fuerzas determinada, lo que imprime una determinada forma institucional, es decir, coercitiva, a ámbitos de la vida social como la actividad económica o la administración estatal, lo que

se nos dice es que estos ámbitos son «materializaciones de una formación de consenso moral», son «resultados de la acción comunicativa». <sup>72</sup> Honneth sostiene frente a Habermas que la «acción comunicativa» es el «mecanismo de acción por el que se regula la organización de *todos* los ámbitos de acción sociales», incluyendo los ámbitos de acción racional con respecto a fines. <sup>73</sup> Más adelante sostiene: «tanto en el caso de la reproducción material como en la simbólica la integración de los rendimientos de la acción se desarrolla por la vía de la formación de instituciones constituidas normativamente; esta formación es el resultado de un proceso de comunicación desarrollado bajo la forma de un entendimiento o de una lucha entre grupos sociales». <sup>74</sup> En continuidad con esto se afirma que «las directrices práctico-políticas que determinan las condiciones normativas bajo las cuales las correspondientes tareas organizativas se cumplen de forma racional conforme a fines pueden comprenderse como resultados de un proceso continuo de comunicación entre los actores participantes». <sup>75</sup> Honneth pretende en definitiva «un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que [...] tiene lugar en el medio de la lucha social. Sólo [...] esta versión alternativa de una teoría comunicativa de la sociedad es capaz de entender adecuadamente las organizaciones sociales [...] como formas frágiles que dependen para su existencia del consenso moral de todos sus participantes». <sup>76</sup> Resulta llamativo cómo en el marco de un planteamiento que pretendía devolver su centralidad teórica al concepto de lucha social retornan de manera tan aporosa conceptos como «comunicación» y «consenso moral», aplicados a *la realidad social fáctica ya existente*. Se produce efectivamente un salto sin mediación desde la afirmación de la lucha entre grupos sociales a la idea de una comunicación

---

72 Honneth, *Crítica del poder*, 403.

73 Honneth, *Crítica del poder*, 406.

74 Honneth, *Crítica del poder*, 431.

75 Honneth, *Crítica del poder*, 438.

76 Honneth, *Crítica del poder*, 444.

entre tales grupos como constitutiva de la configuración de las instituciones sociales y a la idea de un consenso moral como base de la formación social. Y se trata para Honneth de una comunicación y de un consenso moral fácticos que, sin que en ningún caso se sospeche, como sí hizo Habermas, de su posible carácter de pseudocomunicación o pseudoconsenso en el que se plasmaría un contexto marcado por conflictos enquistados y una correlación de fuerzas abiertamente asimétrica entre grupos socialmente dominantes y dominados, aportarían su contenido normativo a las instituciones y en definitiva a la completa formación social fundada sobre ellos. La deriva de Honneth hacia una visión más bien armónica y tendencialmente estática de la sociedad moderna, plasmada definitivamente en su obra *Das Recht der Freiheit*, aparece ya nítidamente en su momento aparentemente más crítico y dinámico.

En Honneth el rechazo de la concepción sistémica de la economía capitalista se ha llevado a cabo de manera *abstracta*, se ha perdido la posibilidad de tematizar coacciones objetivas procedentes de la economía: con Luhmann se ha lanzado por la borda también hasta el último residuo de Marx. A Honneth se le podría realizar un reproche análogo al que Habermas realizó de Gadamer en los años sesenta: el de idealismo hermenéutico.<sup>77</sup> Es decir, la objeción de que la concepción de la vida social como interacción y diálogo en el seno del acontecer de la tradición incapacita para percibir coacciones procedentes de fuera del plano del diálogo, a saber, según el Habermas de *La lógica de las ciencias sociales*, coacciones procedentes de los ámbitos de la dominación política y de la organización del trabajo. Tampoco la teoría del reconocimiento parece estar en condiciones de tematizar coacciones procedentes de fuera del plano de las relaciones cumplidas o fallidas de reconocimiento. Honneth parece poder percibir con su teoría solo lo que puede interpretarse en términos de reconocimiento moral o de su fracaso (las situaciones de injusticia y las patologías sociales son concebidas

---

77 Ver Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 258-9 y 493.

efectivamente por Honneth como situaciones de reconocimiento negativo, frustrado). También aquí habría una forma de idealismo (moral o cultural). Significativamente, el rechazo de Honneth a la idea habermasiana de sistema implica la incapacidad de hacerse cargo de coacciones que juegan de hecho un papel central en la reproducción y subsistencia de la dinámica social y cuyo estatuto no es moral (ni, si me apuran, inmoral) sino estructural.

La consecuencia general que se deriva del modo de afrontar la cuestión de las bases normativas de la crítica en Habermas y Honneth es el peligro de depotenciar a la crítica social, convirtiéndola en una actividad absolutamente inmanente respecto al marco representado por la sociedad vigente, una actividad incapaz de trascender la plasmación social e institucional de los parámetros normativos desarrollada en la modernidad y realizada en la sociedad burguesa moderna. Paradójicamente, el enfoque cuasitrascendental, que pretende afrontar la crítica liberándola de su relatividad histórica y contextual, al sostenerse sobre una teoría de la evolución social que «descansa sobre supuestos de estructuras universales de conciencia y niveles de aprendizaje ordenados según la lógica del desarrollo»,<sup>78</sup> la cual confiere a la sociedad capitalista moderna el estatuto de innovación evolutiva y de nuevo nivel de aprendizaje de la humanidad, le acaba otorgando a esta un lugar privilegiado desde el punto de vista de las estructuras normativas y desemboca en consecuencia en una concepción de la crítica posible demasiado ligada a su contexto histórico. Una crítica, por lo tanto, incapaz de trascender el marco socioinstitucional moderno-burgués, una crítica *interna* al mismo que solo es capaz de apuntar a las desviaciones, a la insuficiente realización de lo expuesto por la teoría de la evolución social como fase superior del proceso de aprendizaje colectivo.

La raíz del problema aquí es el ensamble entre estrategia formal-cuasitrascendental y una teoría de la evolución social que interpreta a la

---

78 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 185.

modernidad como momento superior en un proceso de *Bildung*, de aprendizaje o formación del género humano, que confiere al presente moderno burgués el estatuto de plasmación de las estructuras universales de racionalidad y con ello de la normatividad válida para nosotros. No cabe atribuir a Habermas una filosofía de la historia sin más. Él distingue la lógica de desarrollo histórico propuesta por la teoría de la evolución social y que tiene el estatuto de modelo teórico y los decursos históricos reales.<sup>79</sup> Pero lo cierto es que interpreta el capitalismo como plasmación de la fase más elevada de aprendizaje del género humano. A pesar de que, en coherencia con la teoría de la evolución social de Habermas puede sostenerse que los procesos de aprendizaje colectivo no están clausurados, afirma en cambio que los modelos racionales, que reconstruyen «una competencia genérica de alcance universal, una competencia del género humano [...] únicamente podrían establecerse desde el presupuesto de que el desarrollo haya alcanzado una meta concreta y de que ya no quepan innovaciones esenciales».<sup>80</sup> El problema en ambos momentos de este planteamiento es la incapacidad para (o el rechazo a) pensar con radicalidad tanto *la historicidad de la crítica y de sus parámetros normativos como su carácter perspectivista*. La concepción cuasitrascendental de los parámetros de la crítica y la concepción de su surgimiento en un proceso histórico pensado como plasmación de una lógica virtuosa, de una lógica de desarrollo en cuyo momento más elevado cabe ubicar nuestro presente (sostenidas ambas estrategias, en cuanto modos de reconstrucción racional, por *actitudes teóricas* desinteresadas que flotan en un limbo situado por encima del plano de los conflictos ideológico-políticos que caracterizan a la facticidad histórica), son efectivamente modos de eludir la confrontación con la historicidad de la teoría y de la propia crítica y con su carácter perspectivista, concebidos como problemáticos por sus posibles consecuencias relativistas.

---

79 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 141.

80 Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 197.

Se presenta así la paradoja consistente en que la elusión de la cuestión de la historicidad y del perspectivismo de la crítica desemboca en un formato de crítica *demasiado relativo en términos históricos*, en el sentido de demasiado ligado normativamente a la perspectiva específica de una formación histórico-social determinada e incapaz por ello de trascenderla.

La conclusión que extraigo de esta discusión con Habermas y Honneth es la constatación de la necesidad de superar el ensamble de formalismo cuasitrascendental y teoría de la evolución social que hipostatiza la sociedad moderna como constituyendo un *progreso* (y se comporta así como una filosofía de la historia característicamente moderna): se comprueba como necesaria una reformulación de la cuestión. Resulta necesaria una reflexión sobre las bases normativas de la crítica que asuma su historicidad y su carácter perspectivista, excluyendo el enfoque trascendental o cuasitrascendental, el recurso a una teoría de la evolución social centrada en la categoría de progreso y el compromiso cerrado con la normatividad ya plasmada de una vez por todas en el mundo moderno presuntamente consumado.

## REFERENCIAS

- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1999.
- Fink-Eitel, H. «Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie». *Merkur*, n.º 47 (3) (1993): 237-245.
- Schmidt am Busch, H.-Ch. «¿Se pueden alcanzar los objetivos de la Escuela de Frankfurt mediante la teoría del reconocimiento?». *Arxius. Revista de Ciencias Sociales* (Valencia) n.º 22 (2010): 95-114.
- Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- \_\_\_\_\_. «Entgegnung». En *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, eds. A. Honneth y H. Joas. Frankfurt, 404-5. A. M.: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. «La modernidad: un proyecto inacabado». En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

- \_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- Romero Cuevas, José Manuel. «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (Salamanca) n.º 1 (2009): 72-87.
- Iser, M. *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt. a. M.: Campus Verlag, 2008.
- Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.
- McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992.