



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

**La «lucha por el reconocimiento» y el carácter del
derecho moderno
Indagaciones filosófico-políticas en la Teoría Crítica**

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía
Mención en Axiología y Filosofía Política

Autor: Camilo Sembler Reyes

Profesor patrocinante: Carlos Ruiz Schneider

Santiago de Chile
2010

Prólogo

El estudio aquí presentado constituye una reconstrucción filosófico-política de los distintos argumentos elaborados en el devenir de la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort –desde Max Horkheimer hasta Axel Honneth – en torno a la relación entre el carácter del derecho y el horizonte de la justicia en el mundo moderno. Se analizan así los respectivos diagnósticos filosófico-políticos implicados en la primera generación de la Teoría Crítica, la renovación intersubjetivo-comunicativa de esta tradición emprendida por Jürgen Habermas y, especialmente, su revitalización contemporánea en el marco de la teoría del reconocimiento recíproco de Axel Honneth. En cada uno de ellos se rastrea, como se verá, las condiciones filosóficas de una cierta vinculación o distanciamiento entre la lógica del derecho moderno y las pretensiones de justicia de la crítica filosófica.

Quisiera agradecer al profesor Carlos Ruiz Schneider por el patrocinio de esta investigación y por la confianza demostrada durante su desarrollo.* A Mauro Basaure he de expresar aquí una gratitud muy especial, tanto por su atenta lectura y comentarios a este estudio - desde sus primeros esbozos – como por la disposición permanente y las conversaciones sostenidas durante este período. A los integrantes de los seminarios de lectura y discusión coordinados por Miguel Orellana Benado y Juan Ormeño Karzulovic en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile debo la posibilidad de acercarme a los debates relativos a la filosofía del derecho. Por último, con el profesor Rodrigo Baño estoy en deuda por su constante apoyo y también ante el reconocimiento de que buena parte de mi interés teórico por el derecho es tributario de una investigación realizada hace algunos años bajo su dirección.

A Pablo, Nicolás, Felipe, Patricio, Marcelo y Edison agradezco la posibilidad de dialogar y aprender con sus respectivos intereses. Finalmente, sin el apoyo y afecto permanente de mi madre y hermanos difícilmente podría haber llegado hasta aquí. Y, sin duda, a Javiera agradezco su inefable cotidiana compañía.

Santiago de Chile
2010

* Durante el año 2009 cabe consignar que el autor contó con el apoyo financiero de una beca de estudios Conicyt.

ÍNDICE

Introducción	1
CAPÍTULO I	
El «anhelo de lo totalmente Otro».	
Derecho y justicia en la primera Teoría Crítica	5
a) La actualización de la teoría dialéctica de la sociedad	9
b) El derecho en la filosofía de la historia	28
CAPÍTULO II	
Razón comunicativa y justicia.	
Sobre el carácter del derecho en la teoría crítica de Habermas	43
a) El giro intersubjetivo de la Teoría Crítica	51
b) Derecho, democracia y justicia procedimental	73
CAPÍTULO III	
Reconocimiento, justicia y menosprecio.	
La renovación de la teoría crítica en Axel Honneth.	92
a) El carácter de la crítica de la sociedad	96
b) El reconocimiento jurídico y la justicia pluralista	117
Consideraciones finales	143
Bibliografía General	149

Introducción

«La teoría crítica no tiene hoy un contenido doctrinal y mañana otro. Sus transformaciones no condicionan un brusco giro hacia una nueva intuición, mientras la época no se transforme»

Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937).

La Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort ha encontrado, tras su renovación intersubjetiva abierta por Habermas hace ya algunas décadas, en la obra de Axel Honneth su más destacado exponente contemporáneo. En efecto, la propuesta teórica de Honneth se orienta hacia una sugerente actualización de la Teoría Crítica que, asumiendo el “giro comunicativo” habermasiano, identifica ahora la idea de una intersubjetividad social con la existencia de una serie de órdenes normativos del reconocimiento recíproco que, al tiempo que determinan la integración moral de las sociedades, subyacen a los motivos éticos que impulsan, más allá de un sentido instrumental, a las luchas sociales. De ello trata pues, en términos generales, su proyecto filosófico-social de elaboración de una “gramática moral” de los conflictos sociales, vale decir, una comprensión de la dinámica sociohistórica a partir del carácter moral depositado en las “luchas por el reconocimiento”.¹

De esta manera, a la vez que ha renovado desde dentro la tradición de la crítica filosófica de Fráncfort, Honneth ha ampliado los márgenes conceptuales de la noción de “reconocimiento” asociada hoy, especialmente, a las “políticas de la identidad” en el debate multiculturalista.² Para Honneth, más allá de esto, la noción de reconocimiento recíproco constituye una clave teórica para analizar el conjunto del entramado moral –la “infraestructura normativa” – de los órdenes sociales capitalistas-liberales, toda vez que desde ella se dejan entrever los distintos principios normativos legitimadores de sus principales instituciones –el amor, la igualdad jurídica y el mérito – que, además, sirven de motivación ética a los conflictos sociales. Y es para ello que Honneth ha llevado a cabo –marcando así un desplazamiento particular en la Teoría Crítica, tras la impronta kantiana de la ética comunicativa de Habermas – una actualización sistemática del modelo del reconocimiento recíproco esbozado por Hegel en sus escritos de Jena.

La investigación filosófico-política que aquí se presenta arranca pues, en primer lugar, de una pretensión teórica orientada a clarificar los posibles alcances renovadores de la “lucha por el reconocimiento” de Honneth en los cauces del devenir filosófico-histórico de la Teoría Crítica de la sociedad. Esto supone pues, cabe advertir, una lectura enfocada de manera privilegiada hacia diagnosticar sus posibles conexiones filosóficas –rupturas y continuidades – con las generaciones previas de la Escuela de Fráncfort, lo cual delimita desde ya –en un primer punto – el foco de

¹ Ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997.

² Ver, entre otros, Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Ed. FCE, México, 2009; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

análisis de esta investigación. En rigor, bien podría ofrecerse un análisis de la teoría de Honneth en el marco de los debates contemporáneos acerca del reconocimiento, o también, insertar su obra en el contexto de una reconstrucción más amplia de los distintos usos de este concepto a lo largo de la historia de la filosofía política y moral.³ Por el contrario, lo que aquí interesa es, en especial, comprender la teoría del reconocimiento de Honneth desde su pretensión interna de renovación o actualización filosófica de aquella tradición de crítica social remontada a los nombres de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y, más recientemente, Jürgen Habermas.

Una segunda precisión que orienta esta investigación refiere al acento puesto por Honneth en que su teoría del reconocimiento recíproco permitiría, además de una renovación de la Teoría Crítica, ir más allá de las concepciones distributivas de la justicia que caracterizan a las posiciones filosófico-políticas más influyentes en la actualidad. Más allá de una distribución equitativa de bienes y oportunidades a través de una racionalidad procedimental,⁴ una concepción de la justicia desde el reconocimiento pondría el acento en la integridad moral de las distintas esferas de comunicación social a través de las cuales los individuos consiguen una autorreferencia práctica positiva y, por ende, generan cooperativamente las condiciones sociales mínimas requeridas para una autorrealización individual. Por lo mismo, Honneth está convencido –siguiendo el modelo originario de Hegel– que semejante concepto de justicia debe poseer un carácter pluralista, esto es, resguardar las condiciones de los distintos órdenes del reconocimiento social y no solo restringirse a la dimensión –si bien necesaria– del respeto jurídico. Honneth incluye así también, tras el desplazamiento de la teoría social de Habermas hacia una argumentación cercana a la “filosofía del derecho”⁵, una revaloración del carácter normativo del orden jurídico moderno y sus posibles conexiones con la idea de justicia social.

De esta manera quedan esbozadas las condiciones de partida de la presente investigación. Se trata entonces, como horizonte general, de intentar reconstruir los argumentos acerca del carácter del derecho moderno y su relación con la justicia en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth; entendiendo ésta, a su vez, como un ejercicio de renovación de la tradición filosófica de la Teoría Crítica de la sociedad. Por ello es que, en vistas a perfilar los posibles contornos filosóficos renovadores de la obra de Honneth, se ensaya una reconstrucción filosófico-política sistemática de los principales argumentos teóricos elaborados en el marco de la Escuela de Fráncfort, desde Horkheimer hasta Habermas, para abordar la relación entre el derecho moderno y la justicia. ¿Está el derecho en conexión normativa con la idea de justicia?, ¿con qué ideal de la

³ Sobre esta lectura, ver Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2006. Ricoeur sugiere aquí tres enfoques principales sobre el concepto de reconocimiento: (a) el reconocimiento en sentido kantiano, referido más bien a las condiciones de posibilidad del conocimiento (*Rekognition*); (b) su utilización en la psicología reflexiva de Bergson como “reconocimiento de los recuerdos”; y (c) el reconocimiento (*Anerkennung*) como exigencia práctica de reconocimiento recíproco (“lucha por el reconocimiento”) en el marco del proceso de efectación de la libertad en la filosofía de Hegel. La noción de Honneth queda ligada entonces a una “actualización sistemática” de este último enfoque.

⁴ Ver, quizá la más destacada de estas concepciones, en John Rawls, *Teoría de la justicia*, Ed. FCE, México DF, 1978.

⁵ Ver Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

justicia se relaciona la lógica normativo-estructural del moderno jurídico?; o por contraparte, ¿requiere la justicia “algo más” que –si no directamente abolir –el orden del derecho?. Son estas inquietudes filosóficas –quizás algo extrañas para un presente en que la justicia se concibe privilegiadamente como un ejercicio racional de distribución de derechos – las que recorren, incesantemente, a la tradición de crítica filosófica de la Escuela de Fráncfort. El objetivo general que orienta esta indagación filosófico-política puede entonces quedar planteado, brevemente, en términos de una reconstrucción general de los sucesivos enlazamientos y rupturas entre el derecho y la justicia que se han desarrollado en el devenir de la Teoría Crítica de la sociedad. Solo desde ahí es posible ponderar la especificidad filosófica de la renovación contemporánea de esta tradición emprendida durante los últimos años por Axel Honneth.

Aun cuando pareciese ser que solo a partir de la reflexión de Jürgen Habermas la Teoría Crítica se ha abierto hacia una consideración más sistemática acerca del carácter derecho moderno, no debe perderse de vista que en la ausencia de semejante indagación filosófica en la primera generación de la Escuela de Fráncfort –en especial, en su denominado “núcleo central” compuesto por Horkheimer, Adorno y Marcuse – concurren no una suerte de descuido u “olvido teórico”, sino más bien, arraigados motivos filosófico-políticos. En efecto, para una tradición de pensamiento que procuró autocomprenderse como heredera del idealismo alemán –precisamente, donde la modernidad es llevada a concepto a través del derecho – el carácter del orden jurídico no podía, simplemente, ser pasado por alto. Es por ello que en un primer momento las consideraciones aquí expuestas se centran en ciertas claves filosóficas y epistemológicas que determinaron un profundo escepticismo de la primera Teoría Crítica acerca de las posibilidades de una justicia a través del orden jurídico moderno, o si se quiere, las condiciones filosóficas desde las cuales se elabora una abierta *discontinuidad normativa* entre el carácter del derecho y las pretensiones de justicia que impulsan a la crítica social. Si bien a primera vista es la experiencia histórica del nacionalsocialismo la que determina en parte importante el escepticismo del primer círculo de Fráncfort hacia el Estado de derecho, junto a ello se encuentran una serie de elementos filosóficos – vinculados tanto a su reapropiación de la teoría dialéctica de la sociedad como a su crítica de la razón instrumental – que sitúan su ideal de la justicia –el “anhelo de lo totalmente Otro” – allende el moderno orden jurídico. En el primer capítulo, entonces, se reconstruyen sistemáticamente estas claves filosófico-políticas, poniendo especial acento además en la descripción del modelo original de crítica social elaborado por la Escuela de Fráncfort que luego será renovado, reinterpretado, por sus posteriores exponentes.

En el segundo capítulo, por su parte, se indaga en la reconexión normativa entre derecho y justicia que pone en escena el pensamiento social de Jürgen Habermas. En este caso se subrayan, en primer lugar, las rupturas teóricas que Habermas establece con la primera generación de Fráncfort mediante su noción de “razón comunicativa” y, desde ahí, su apertura filosófica hacia una concepción normativa del derecho moderno enlazada con la idea de justicia. Se intenta mostrar así

los distintos momentos teóricos –desde su lectura renovadora del materialismo histórico, su elaboración del concepto de acción comunicativa y, finalmente, su concreción filosófico-política en la idea de una justicia procedimental – mediante los cuales Habermas inaugura una reflexión más acabada acerca del derecho moderno en la Teoría Crítica y, especialmente, aquellos motivos filosóficos por los cuales –a diferencia de la primera generación – le atribuye un carácter normativo relevante, no primariamente regresivo.

Ya en el tercer capítulo –el más extenso de los aquí contenidos – se aborda en detalle la teoría del reconocimiento Axel Honneth. Se examinan aquí tanto su lugar particular en el marco de la tradición de la Escuela de Fráncfort, vale decir, sus rupturas y continuidades filosóficas tanto con la primera generación como con la teoría comunicativa de Habermas, así como su propuesta de actualización sistemática del modelo del reconocimiento recíproco de Hegel. Resulta central en ello, además, su comprensión particular de las situaciones de injusticia social como experiencias caracterizadas por la generación de una lesión moral (humillación) en la identidad de los individuos a partir de la carencia o denegación de las expectativas legítimas de reconocimiento –las experiencias morales del “menosprecio”–. Desde ahí se precisan sus implicancias filosóficas tanto para una nueva comprensión del derecho moderno (reconocimiento jurídico) como sus conexiones relativas a una concepción “pluralista” de la justicia.

En suma, si se quiere, puede señalarse que las siguientes páginas contienen tres estudios relativos a diferentes modos filosóficos de enlazar o distanciar el derecho moderno respecto de la justicia exhibidos en distintos momentos de desarrollo de la tradición crítica de la Escuela de Fráncfort, desde Horkheimer hasta Honneth. Si bien cada uno de los capítulos se presta a semejante lectura independiente, cabe destacar que la intención es más bien trazar ejes relevantes de continuidad y ruptura entre ellos, en especial aquellos relativos a la redefinición del carácter de la crítica social y los horizontes filosófico-políticos de una idea de justicia en el marco de un diagnóstico acerca del carácter del derecho. Por lo mismo, en los respectivos capítulos se van sugiriendo estas referencias cruzadas entre las distintas generaciones de la Escuela de Fráncfort; del mismo modo que las breves consideraciones finales vuelven sobre ciertas condiciones de un posible diálogo incesante entre las distintas voces de la Teoría Crítica orientado a perfilar su actualidad filosófica en los problemas relativos al derecho y la justicia contemporánea.

Capítulo I

El «anhelo de lo totalmente Otro» Derecho y justicia en la primera Teoría Crítica

Los conceptos que constituyen el corpus elemental de la Teoría Crítica –según escribe Horkheimer en su célebre ensayo programático “Teoría tradicional y teoría crítica”– se caracterizan, ya en su misma estructura interna, por apuntar decididamente en la “dirección de la justicia”.¹ Con ello, Horkheimer pretendía no sólo trazar los límites axiológicos que separan a la Teoría Crítica de la concepción moderna de la ciencia, sino también inscribir de lleno su proyecto de crítica de la sociedad en la tradición de la izquierda hegeliana y, por ende, en aquella particular autocomprensión de la filosofía como autorreflexión de los procesos históricos y del sentido emancipatorio de las luchas sociales.

Ahora bien, a contramano de lo que ha llegado a ser en la actualidad su uso más habitual, puede apreciarse que el concepto de justicia que aquí pone en juego Horkheimer –y el cual estará en el núcleo del proyecto original de Teoría Crítica de la sociedad desarrollado por la Escuela de Fráncfort – mantiene una no menor distancia con el derecho moderno, e incluso más ampliamente, con la particular forma de organización histórica de la autoridad política representada por el Estado de derecho. En efecto, si en el presente pareciese ser que la idea de justicia y su justificación racional remite de modo necesario, o al menos como una suerte de precondition básica, a una cierta asignación de derechos básicos y su reconocimiento por parte de la autoridad estatal, la primera Teoría Crítica se caracterizó por desarrollar un marcado escepticismo en torno a la posibilidad de fundamentar filosóficamente un vínculo normativo entre el carácter del derecho y las pretensiones de justicia en el mundo moderno. En otras palabras, entre la lógica histórico-estructural del derecho moderno y el horizonte práctico de la justicia que orienta a la Teoría Crítica (aquel «anhelo de lo totalmente Otro», como le denominarán luego Horkheimer y Adorno), la Escuela de Fráncfort advertirá una radical *discontinuidad normativa* que exige replantear filosóficamente los caminos posibles de la justicia en el horizonte de la modernidad.

Es posible afirmar que es precisamente este escepticismo acerca de las posibilidades normativas del orden jurídico lo que en parte importante explica, en medio de un programa teórico con pretensiones explícitas de abordaje interdisciplinario en las distintas esferas de lo social, la ausencia de una elaboración más sistemática sobre el problema del derecho en la primera generación de la Teoría Crítica. En rigor, si bien resulta exagerado afirmar que la Teoría Crítica no dedicó esfuerzo alguno a desentrañar los problemas envueltos en las distintas aristas del moderno sistema jurídico, sobre todo teniendo a la vista reflexiones como las elaboradas por miembros de la Escuela como Neumann y Kirchheimer, es bastante notorio que frente al peso de otras temáticas

¹ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.54.

(las condiciones del tránsito epocal hacia el capitalismo tardío, el carácter ideológico de la cultura de masas y la industria cultural, o la crítica del positivismo, por mencionar sólo algunos de los temas a los cuales se asocia, más comúnmente, su legado intelectual), y en especial para lo que se entiende de modo tradicional como su “núcleo central” (Horkheimer, Marcuse y Adorno), el problema del derecho no representó un ámbito fundamental para sus consideraciones filosóficas y exploraciones sociológicas.²

A ello se agrega, además, la constatación habitual de que aún cuando la Teoría Crítica encontró en el problema de la autoridad política uno de sus núcleos temáticos primordiales, sobre todo tras el ascenso de los regímenes totalitarios, el abordaje de esta se enfocó principalmente buscando identificar las mediaciones culturales, sociales y psicológicas que hicieron posible el surgimiento del autoritarismo y la experiencia de la barbarie organizada.³ Así mismo, dada su pretensión declarada de inscripción revitalizada en las coordenadas básicas de la izquierda hegeliana, se considera que es lógico que la Teoría Crítica no se orientara hacia el desarrollo de “una teoría de la autoridad específicamente *política*, [pues] hacerlo hubiera implicado una fetichización de la política como algo distinto de la totalidad social”.⁴ En su lugar, como se examinará, su reflexión sobre lo político estuvo siempre marcada (pretendiendo, por cierto, no recaer en un economicismo teórico que a la vez fuertemente cuestionaron) por la pretensión de dar cuenta de la permanente relación de la esfera política con las condiciones materiales de organización histórica del trabajo social. En suma, en ambas líneas de argumentación, el problema de la autoridad política no es enfocado, o al menos de modo principal, desde el punto de vista de la particular racionalidad histórica que introduce el derecho tanto en la organización de los asuntos públicos y la formación institucional de la voluntad política (Estado de derecho) como en la propia dinámica de ciertos conflictos sociales donde la dimensión jurídica asume una especial consideración –las disputas sociales orientadas en términos de “luchas por derechos”.

Algunos de los principales continuadores de esta tradición intelectual concuerdan con este diagnóstico y, además, agregan que habría llevado a la ausencia de una consideración más acabada acerca de la democracia moderna. A juicio de Habermas, por ejemplo, la primera Teoría Crítica se caracterizó por una “infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho”, dando lugar así a un déficit en el ámbito de la teoría de la democracia por su falta de una consideración

² Como es sabido, los estudios de Franz Neumann y Otto Kirchheimer estuvieron centrados precisamente en lo que puede catalogarse como una “sociología del Estado” o “sociología del derecho”, o también, una “sociología de los sistemas penales”. Sin embargo, tradicionalmente a sus trabajos no se les reconoce un lugar central en el proyecto original de la Escuela, quizás sobre todo por el hecho de que en algunos casos relevantes se mostraron en discrepancia con las reflexiones del “núcleo central” –por ejemplo, con la tesis desarrollada por Pollock, y luego recogida también por Horkheimer y Marcuse, sobre la mutación histórica del capitalismo monopolista en capitalismo de Estado. Sobre la presencia de Neumann y Kirchheimer en el círculo de Fráncfort, ver Rolf Wiggerhaus, *La Escuela de Fráncfort*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2010, pp. 280-298.

³ En ese marco, por ejemplo, puede considerarse el proyecto colectivo de los *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936) coordinado por Fromm y, posteriormente, el análisis de la *Personalidad autoritaria* (1950) donde participa Adorno.

⁴ Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus Eds., Madrid, 1989, p.200.

más precisa tanto de las instituciones políticas y el sistema constitucional moderno, como de las categorías práctico-morales implícitas en estos órdenes normativos. Mientras que, en un sentido bastante similar, Dubiel ha sostenido que el desarrollo de la “cuestión democrática” sería una de las principales carencias analíticas de la primera generación francfortiana, toda vez que su concepto de democracia –heredado del marxismo clásico – se habría restringido siempre a un noción crítico-ideológica que la identifica exclusivamente con una forma particular de dominación burguesa.⁵

Sin embargo, en estricto rigor puede considerarse como bastante improbable –en especial teniendo a la vista las argumentaciones filosóficas a partir de las cuales la Teoría Crítica pretendió situarse en la tradición del humanismo occidental – que el problema del carácter teórico y el estatuto normativo del derecho moderno pudiese ser, simplemente, pasado por alto por el círculo de Fráncfort. En efecto, si por una parte la Teoría Crítica se entendió como una suerte de autorreflexión del proceso histórico y sus conflictos sociales, al mismo tiempo se concibió como una legítima heredera del idealismo alemán, en cuya órbita filosófica –como se recordará – la reflexión sobre el derecho alcanzó una especial centralidad para la consideración de la especificidad histórica del mundo moderno. Del mismo modo, sus pretensiones de renovación y actualización de la teoría dialéctica de la sociedad la inscribían en las coordenadas de un tipo de reflexión crítica para la cual el problema del derecho, si bien no especialmente central, tampoco había resultado absolutamente ajeno (cabe recordar aquí, solo a modo de ejemplo, los términos en que Marx definía uno de sus primeros distanciamientos con el idealismo posthegeliano: el necesario paso de la *crítica de la religión* a la *crítica del derecho*, de la *crítica de la teología* a la *crítica de la política*).⁶ Por último, también otras importantes expresiones intelectuales que desde el campo de la teoría de la sociedad marcaron el sentido de la primera Teoría Crítica habían dedicado esfuerzos no menores al análisis de la relevancia del derecho en la sociedad moderna; vale aquí mencionar, por su evidente relevancia, la tesis weberiana sobre la racionalización –la cual, leída a través de la obra de Lukács, tuvo amplia repercusión en la Escuela de Fráncfort – y que encontraba precisamente en el campo del derecho uno de sus principales ámbitos de desarrollo histórico.⁷

Teniendo en cuenta estos antecedentes, por tanto, es prácticamente imposible que aquella no dedicación del círculo de Fráncfort a la elaboración de una suerte de “filosofía del derecho”, o a una crítica sistemática del orden jurídico moderno, pueda ser entendida meramente en clave de un presunto *olvido teórico*. Esta ausencia debe ser explicada, más bien, en base a las consideraciones filosóficas y apuestas normativas que sostuvieron al proyecto original de crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort y que contribuyeron decididamente a la elaboración de su diagnóstico del presente histórico y sus posibilidades de superación. Desde ahí es posible vislumbrar, por ende,

⁵ Ver Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización” (conversación con A. Honneth, E. Knödler-Bunte y A. Widmann), en *Ensayos políticos*, Eds. Península, Barcelona, 1999, pp. 142-146; Helmut Dubiel, *Teoría crítica: ayer y hoy*. Ed. Plaza y Valdés/UAM, México, 2000, pp. 119-127.

⁶ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Eds. del Signo, Bs. Aires, 2005, p.51.

⁷ Ver Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ed. FCE, México DF., 1964, p. 498.

aquellos fundamentos teóricos y claves metodológicas que llevaron a la primera generación francfortiana a sostener un diagnóstico profundamente escéptico sobre las potencialidades del derecho moderno para la realización histórica de la justicia. Si bien podría parecer a primera vista que fue la experiencia histórica del nacionalsocialismo y su dramática puesta en evidencia de la vulnerabilidad de la estructura político-jurídica moderna frente a los fines de la dominación social lo que determinó este diagnóstico, puede resultar más conveniente intentar rastrear –sin perder de vista aquello - ciertas condiciones filosóficas y epistemológicas que, al mismo tiempo que marcaron precisamente aquel diagnóstico del totalitarismo, determinaron que las aspiraciones normativas de la Teoría Crítica se concibieran siempre más allá del ámbito jurídico. De esta manera, en el presente capítulo se pretende reconstruir las condiciones epistemológicas y supuestos normativos generales desde los cuales la primera Teoría Crítica de la sociedad pretendió abordar, aún cuando fuese indirectamente, el problema del carácter del derecho moderno y su discontinuidad normativa con la idea de justicia.

En concreto, se propone la identificación de dos momentos de desarrollo filosófico y consiguiente diagnóstico del presente histórico en los cuales se expresa este escepticismo hacia el derecho moderno. En primer lugar, tomando como referencia el proyecto original francfortiano de actualización de la teoría dialéctica de la sociedad (evidente especialmente en Horkheimer y Marcuse), se presentan las condiciones epistemológicas y normativas que llevaron a una primera crítica del derecho moderno. El concepto de crítica acuñado en este momento, fuertemente marcado por la identificación de la praxis social con la noción de trabajo, lleva así a una interpretación de la estructura jurídico-política situada en línea con la interpretación marxista clásica: el carácter del derecho se encontraría siempre anclado en las condiciones históricas de organización del trabajo social y, por ende, una pretensión de justicia como trascendencia de lo existente no podría encontrar en la ley fundamento normativo alguno. En segundo lugar, en medio del tránsito de la Teoría Crítica hacia una filosofía de la historia centrada en la crítica de la razón instrumental (tal como se presenta, paradigmáticamente, en *Dialéctica de la Ilustración*), el escepticismo hacia el derecho moderno adquiere una nueva forma teórica. Ya no se trata aquí, al menos de modo principal, de develar su condicionamiento histórico-social, sino más bien de poner en evidencia su carácter expresivo de la lógica regresiva de la racionalidad instrumental que ha dominado el devenir civilizatorio. En ambos momentos, como se puede apreciar, la crítica de la sociedad no deja lugar para advertir –como sí lo harán posteriormente Habermas y Honneth – los posibles potenciales de aprendizaje práctico-moral implicados en el orden jurídico moderno y, por ende, la medida en que el sentido de la justicia –si bien no reducido a la legalidad – puede ser entendido en parte a partir de la puesta en disputa, luchas sociales de por medio, de los horizontes normativos constitutivos de la estructura jurídica.

a) La actualización de la teoría dialéctica de la sociedad

Los rasgos fundamentales del proyecto de crítica de la sociedad originado en la Escuela de Fráncfort hacia la década de los treinta, una vez que Horkheimer asume la dirección del Institut für Sozialforschung (hasta ese entonces, una institución dedicada más bien al registro y la interpretación de la historia del movimiento obrero), se encuentran condicionados de manera importante por las experiencias históricas y los desarrollos filosóficos propios de la posguerra europea. Así, sin pretender entrar en una consideración histórica detallada acerca del origen del círculo intelectual que se articulará en Fráncfort, es evidente que las experiencias de la primera guerra mundial y el triunfo bolchevique, con su estela de frustrados levantamientos de masas en Europa occidental, así como el posterior surgimiento de los regímenes totalitarios, marcaron fuertemente las preocupaciones filosóficas características no sólo de la primera generación francfortiana, sino también del más amplio espectro teórico-político posible de situar dentro los márgenes filosóficos de la tradición marxista.⁸

En efecto, son precisamente dichas experiencias históricas –en especial el devenir autoritario del régimen soviético y las derrotas del movimiento obrero europeo – las que instalan una crisis teórico-práctica en el seno de la teoría crítica tradicional, constituyendo así el espacio histórico de apertura de aquello que –posteriormente – se conceptualizará como la tradición del “marxismo occidental”.⁹ Este desplazamiento geográfico de la reflexión crítica implicará, por cierto, no sólo una serie de innovaciones temáticas (por ejemplo, la inclusión de una consideración más profunda acerca de las condiciones de la reproducción cultural en el orden social), sino también –y como trasfondo sustantivo de lo anterior – una revisión exhaustiva de los fundamentos filosóficos del marxismo. En este ámbito, como es sabido, serán los escritos de György Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y Karl Korsch (*Marxismo y Filosofía*) los que marcarán la trayectoria intelectual del marxismo occidental y, de modo especial, a la primera generación francfortiana.

Será principalmente Horkheimer, en el marco del círculo originario de Frankfurt, quien asuma de modo explícito la apuesta abierta por Lukács y Korsch e intente superar desde adentro la crisis teórico-práctica del marxismo clásico mediante una recuperación reflexiva de sus fundamentos filosóficos, en especial de aquellos vinculados a la tradición hegeliana –el marxismo «ortodoxo», ya había señalado Lukács con un claro eco hegeliano, no es sino aquel que promueve – frente a las interpretaciones científicistas – la recuperación de una dialéctica materialista que “articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo

⁸ Para una consideración más detallada acerca de los orígenes históricos de la Escuela de Fráncfort, ver Rolf Wiggerhaus, *La Escuela de Fráncfort*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2010, pp. 19-58; Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus Eds., Madrid, 1989, pp. 25-82; Jean-Marie Vincent, *Pensar en tiempos de barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Eds. Arcis, Santiago, 2002, pp. 21-68.

⁹ Ver Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI Eds., España, 1979.

social”.¹⁰ Pero además, Horkheimer concibe la necesidad de llevar a cabo una apertura epistemológica para una efectiva actualización de la crítica de la sociedad, esto es, considera que la relectura de los fundamentos filosóficos del marxismo debe ir acompañada de una articulación productiva con los rendimientos obtenidos por las modernas ciencias sociales empíricas. En ello se fundamentará, pues, la idea de una “filosofía social” y el necesario carácter interdisciplinario que Horkheimer –ya desde su conferencia inaugural en Fráncfort – señalará como horizonte de investigación para la Teoría Crítica de la sociedad.¹¹

Si bien esta orientación programática está en el núcleo del proyecto francfortiano de crítica de la sociedad, quedando sobre todo de manifiesto en la propuesta de imbricación de la reflexión filosófica con los campos disciplinarios de la economía política (Pollock), el psicoanálisis (Fromm y, más tarde, Marcuse), la estética (Löwenthal y Adorno) y, en menor medida, las ciencias del Estado y del derecho (Neumman y Kichheimer), tampoco se debe perder de vista ciertos matices teóricos relevantes que, ya desde este período, expresan sus miembros principales. Aquí, como es sabido, es quizás la filosofía de Adorno la que menos cómoda resulta para los fines de una clasificación plenamente abarcante o estricta; pues si bien durante aquellos años puede leerse también en Adorno la pretensión de una recuperación reflexiva de los fundamentos filosóficos de la crítica marxista, sobre todo en el sentido de una revitalización de la dialéctica como sostén de una interpretación filosófica que, al mismo tiempo, apunta hacia una exigencia de transformación de lo real, su estrategia teórica busca en el materialismo más bien un posible punto de apoyo filosófico para una reflexión sobre la discontinuidad constitutiva de lo social. Así, frente las tendencias hacia la liquidación cientificista de la filosofía, Adorno intenta reestablecer una noción de interpretación filosófica capaz de hacerse cargo de un texto que identifica como “incompleto, contradictorio y fragmentado”, cuyo sentido por tanto sólo puede hacerse emerger reflexivamente a partir de la “composición de elementos mínimos”, es decir, a través de la creación teórica de “constelaciones cambiantes” que –sin abandonar jamás la tensión irreductible entre concepto y objeto que, en último término, sostiene la mencionada exigencia de transformación de lo real – son capaces de “hacer cristalizar pequeños elementos carentes de intencionalidad, y no obstante asociados al material filosófico”. “Tal es el programa –concluye – de un auténtico conocimiento materialista”.¹² En suma, en Adorno se trata –fuertemente influenciado aquí por Benjamin – de una crítica entendida más bien en términos de una hermenéutica materialista que, como en el caso de Horkheimer, del desarrollo de una teoría interdisciplinaria de la sociedad con fundamentos filosóficos materialistas.¹³

¹⁰ György Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. I, p.82.

¹¹ Ver Max Horkheimer, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”.

¹² Theodor W. Adorno, “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Eds. Paidós, España, 1991, pp. 73-102.

¹³ Para algunos intérpretes esto implicaría que si bien Horkheimer y Adorno poseían propósitos semejantes, sus estrategias filosóficas resultaban bastante distintas. De ello se desprendería una imposibilidad de hablar de la “Teoría

Por esto, para caracterizar las condiciones teóricas y apuestas normativas que, en este primer momento, subyacen al diagnóstico crítico del derecho moderno de la Escuela de Fráncfort, quizás convenga mantenerse más cercano a la interpretación que propone Horkheimer en este período fundacional acerca de la Teoría Crítica. En efecto, el concepto de crítica que caracteriza al proyecto original de la Escuela posee, evidentemente, el signo teórico de Horkheimer –y también, por cierto, de Marcuse que elabora sustantivos aportes en línea con la propuesta de Horkheimer para la definición de las tareas filosóficas de la Teoría Crítica. Por ello, en las consideraciones que siguen acerca de este primer momento de la Teoría Crítica los argumentos se centran de manera preferente en los análisis de Horkheimer y Marcuse, lo cual si bien no debe ser leído como un abandono de las contribuciones de Adorno –como quedará en evidencia al recurrir a ellas en determinados momentos – sí permite establecer una línea de interpretación general situada más cerca –pertinente para los fines aquí perseguidos – de aquello que, de modo más habitual, se entiende como el concepto de crítica desarrollado por la primera generación francfortiana.

Es para precisar este concepto originario de crítica que Horkheimer va a elaborar, en el marco de su ensayo programático de 1937 antes referido, una clarificación de los contrapuntos epistemológicos y axiológicos que separan a la Teoría Crítica del concepto moderno de conocimiento científico. Su argumentación crítica girará pues, como se recordará, en torno a la acusación teórico-normativa de que la ciencia moderna es incapaz, dados sus supuestos epistemológicos centrales, de concebir reflexivamente sus propias condiciones de emergencia histórica. En efecto, el concepto tradicional de teoría –presente tanto en las ciencias naturales como en diversas escuelas de las ciencias del hombre y la sociedad – se sustenta en la premisa de un dualismo sustantivo que sostiene que, por una parte, se encontraría la estructura conceptual del saber –concebido como un conjunto de proposiciones lógicamente conectadas – y, por otra, un estado de cosas –hechos naturales o fenómenos sociales – que debe ser externamente aprehendido y descrito por aquél. Es precisamente esta subsunción, concluye Horkheimer, lo que tradicionalmente se entiende por *explicación teórica*.¹⁴ Y la consecuencia normativa de este dualismo teórico será evidente para Horkheimer; pues debido a esta unilateralidad epistemológica la teoría tradicional queda atada a una pasividad normativa frente a los fines sociales que la orientan, es decir, su desarrollo científico-racional opera con abstracción de su conexión constitutiva con el proceso vital de la sociedad.¹⁵

Crítica” o la “Escuela de Fráncfort” en el sentido de paradigmas filosóficos claramente homogéneos y delimitados. Al respecto, ver R. Wiggerhaus, *La Escuela de Fráncfort*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2010, p. 12.

¹⁴ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 28.

¹⁵ En último término, sostiene Horkheimer, para la teoría tradicional el entrelazamiento de la actividad teórica con el proceso histórico-social solo se concibe como un “asunto privado”, esto es, como la posible creencia individual en la función social de la disciplina; ver Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.31. Pese a los cambios que, como se verá, Horkheimer va realizar posteriormente en su concepto de crítica, mantiene las líneas generales de este cuestionamiento a la teoría tradicional. En 1970, mirando retrospectivamente el origen de la Teoría Crítica a propósito de la muerte de Adorno, vuelve sobre ello: “[L]a ciencia misma no sabe por qué ella ordena precisamente en esa dirección los hechos y se concentra en determinados objetos y no en otros. La ciencia carece de autorreflexión para conocer los motivos sociales que la impulsan hacia un lado, por ejemplo, hacia la Luna, y no hacia el

Es entonces frente a este dualismo entre saber y objeto que Horkheimer va a reivindicar la posibilidad de una Teoría Crítica capaz de autorreflexionar sobre sus propias premisas prácticas, esto es, sus condiciones de emergencia histórica y sus posibles ámbitos de aplicación política. En la superación de las antinomias del pensamiento burgués, como las había llamado Lukács¹⁶, sitúa entonces Horkheimer la tarea central de una Teoría Crítica de la sociedad. Ahora bien, lo interesante de advertir es que este cuestionamiento de Horkheimer a la teoría tradicional sólo es posible mediante la revitalización de uno de los supuestos centrales de la filosofía marxista de la historia: la premisa básica del desarrollo histórico-social se encuentra anclada en la lucha del hombre con la naturaleza, esto es, en la praxis social del trabajo.¹⁷ Es decir, la acusación teórico-normativa de que la ciencia moderna opera haciendo abstracción de las constelaciones históricas en que se desenvuelve, encuentra su sustento en la premisa filosófico-histórica de que la actividad científica representa un momento constitutivo de la constante transformación de los fundamentos materiales de la sociedad, esto es, en la autoconservación del hombre a través de su lucha por la apropiación de la naturaleza. Y es entonces que, al no advertir este vínculo con la praxis social real, el concepto de teoría tradicional deviene una categoría reificada, ideológica; siendo así aquella apariencia de autosuficiencia de la ciencia moderna respecto a la división del trabajo, una correspondencia de la libertad ilusoria de los sujetos económicos en la sociedad burguesa. Señala, en este sentido, Horkheimer:

El científico y su ciencia están insertos en el aparato social, sus rendimientos son un momento de la autoconservación, de la reproducción permanente de lo existente, y no importa la interpretación personal que se tenga del asunto. Deben tan sólo corresponder a su “concepto”, es decir, producir teoría en el sentido arriba descrito. En la división social del trabajo, el científico debe integrar los hechos en órdenes conceptuales y mantener dichos órdenes de modo que él mismo y todos los que se deban servir de ellos puedan dominar un ámbito de objetos lo más ampliamente posible.¹⁸

Por cierto, esta centralidad del trabajo como praxis decisiva para la comprensión del devenir histórico-cultural ya había encontrado en la interpretación lukacsiana de la dialéctica materialista una revitalización fundamental, pues –según su formulación– la praxis del trabajo representa “el punto de partida metódico y la clave del conocimiento *histórico* de las relaciones sociales”.¹⁹ En una dirección bastante similar Marcuse advertirá, en sus escritos sobre el surgimiento de la moderna teoría crítica, que parte importante del legado hegeliano presente en el marxismo remite al concepto de trabajo, toda vez que a partir de esta praxis elemental se concebirá el proceso de constitución de los sujetos (la formación de la autoconciencia hegeliana), la dinámica

bien de la humanidad. Para ser verdadera, la ciencia debería conducirse críticamente para consigo misma y para con la sociedad que ella produce”. Ver Max Horkheimer, “Teoría crítica: ayer y hoy”, en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Ed. Península, Barcelona, 1976.

¹⁶ Ver György Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. II, pp.40-88.

¹⁷ Ver Karl Marx, *La ideología alemana*, Ed. Nuestra América, Bs. Aires, 2004, pp. 23-28.

¹⁸ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 31.

¹⁹ György Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. I, p.83.

sociohistórica y, al mismo tiempo, será posible precisar un punto de vista inmanente para una crítica normativa del orden social. Y del mismo modo, en otra interpretación –esta vez más cercana a una argumentación de corte ontológico-existencial – Marcuse no dudará en afirmar que el trabajo posee un inevitable “carácter de carga” en la medida en que se fundamenta en la estructura misma del ser de la existencia humana (es su *hacer-acontecer* la propia existencia), siendo entonces la reflexión crítica la encargada de identificar las formas sociales e históricas en que aquella “carga existencial” deviene, producto de la división del trabajo, esencialmente represiva y alienada.²⁰

Esta importancia atribuida a la praxis social del trabajo será precisamente, como se verá luego, uno de los puntos centrales en que la Teoría Crítica posterior buscará distanciarse de la primera generación francfortiana. Y para los fines aquí planteados –indagar en el escepticismo de la crítica de la sociedad hacia el derecho moderno – esta premisa filosófica tendrá particular relevancia, pues es a partir de la dinámica histórica de la lucha con la naturaleza que se buscará hacer comprensible la lógica de los distintos órdenes normativos, entre ellos, la esfera jurídica. En concreto, se puede advertir que la praxis del trabajo servirá como fundamento para la elaboración de un concepto sobre la historia y, especialmente, para situar a la crítica filosófica como un momento inmanente de aquel devenir histórico. Ambos pilares de la argumentación pueden servir, por tanto, para avanzar en la clarificación del lugar atribuido al derecho moderno en la primera Teoría Crítica de la sociedad.

Para Horkheimer el concepto de historia que sustenta a la Teoría Crítica se deriva de la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana, la cual subraya –a contramano de lo que entiende como la “concepción liberal del mundo” – que en el desarrollo histórico existen estructuras y dinámicas supraindividuales, es decir, que los hombres están sujetos a formaciones históricas con su propia dinámica que ha de ser comprendida por un pensamiento capaz de incluirse a sí mismo en el devenir de la praxis histórica. Desde este marco, será la lucha con la naturaleza por la autoconservación humana la que permita vislumbrar los nexos reales del proceso social vital y, por ende, comprender las dinámicas de mantenimiento o renovación de los ordenamientos sociales. Los órdenes normativos, en este contexto, no pareciesen poseer una dinámica específica, más allá de aquella que viene constituida a partir de la lógica de la autoconservación material. “La cultura – apunta Horkheimer – depende de la manera en que se lleva a cabo el proceso de vida de una sociedad, es decir, su lucha con la naturaleza”.²¹ Y es aquí donde ya es posible encontrar una primera y sugerente indicación de Horkheimer acerca del carácter del orden jurídico:

Este ordenamiento –que no solo condiciona las instituciones políticas y jurídicas, sino también órdenes más altos de la cultura – es prescripto a los hombres por las diversas funciones que deben desarrollarse en el marco del proceso económico, según la forma en que este, en un determinado

²⁰ Para la recepción marxista del concepto hegeliano de trabajo, ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.260. Sobre la idea de un “carácter de carga” del trabajo, ver Herbert Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Ética de la Revolución*, Taurus Eds., Madrid, 1970.

²¹ Max Horkheimer, “Historia y Psicología”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003, p. 31.

período, se adecua a las capacidades humanas [...] Según como, sobre la base del grado de desarrollo de los hombres, se haya constituido la técnica de sus herramientas y de su cooperación, es decir, según la índole del proceso de producción, se forman también las relaciones de dependencia y el aparato jurídico y político correspondiente.²²

Pareciese ser, pues, que Horkheimer se pliega aquí sin mayores restricciones a la idea marxista clásica de que los órdenes normativos – la moral, la religión, la ideología y las restantes formas de conciencia, como advierte Marx – no tienen su *propia historia*.²³ Y, al mismo tiempo, a la tesis correlativa de que el potencial de cambio histórico se encuentra principalmente anclado en la dinámica de la producción material (fuerzas productivas) y su contradicción con la organización del trabajo social; potencial histórico que puede ser liberado y expresado a través de las luchas sociales. Marcuse confirma esta adscripción de la Teoría Crítica al sostener que, en el tránsito del idealismo alemán a la moderna teoría dialéctica de la sociedad, se asiste a una mutación en el *orden de verdad* que expresa una “negación de la filosofía” en nombre de la praxis social real: todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son referidos, en último términos, a categorías económicas y sociales.²⁴

Ahora bien, esto no debe llevar a pensar que la crítica de la sociedad francfortiana intente afirmar con ello una renovada forma de economicismo teórico. Es el mismo Horkheimer, al interrogarse sobre el rol de la psicología en la Teoría Crítica, quien advierte que “los cambios históricos están entrelazados con lo anímico y lo espiritual”, pues los individuos –en sus grupos y antagonismos sociales – se constituyen siempre como “seres psíquicos”. Por ende, si bien lo económico aparece como lo más amplio y primario, una Teoría Crítica de la sociedad también ha de exigirse a sí misma comprender la orientación motivacional de los individuos más allá de un determinismo económico estricto que, en el plano psicológico, solo es capaz de argumentar haciendo uso de un utilitarismo racional. En su lugar, para comprender la reproducción social y, sobre todo, los mecanismos de adaptación pulsional de los sujetos al orden vigente, se requiere indagar en la constitución de los factores psicológicos que, sin perder de vista el proceso productivo, se constituyen por la acción de diversas fuerzas sociales formativas (por ejemplo, la institución familiar). En vista de ello es que Horkheimer subrayará la importancia de incorporar el psicoanálisis, en la línea abierta por Fromm, a los marcos epistemológicos de la Teoría Crítica.²⁵ Del mismo modo, la preocupación temprana de Marcuse (previa a sus intentos de historización materialista de las tesis centrales de Freud) por el carácter afirmativo –su potencial racional – de la cultura burguesa en el orden capitalista, evidencian una dirección teórica bastante alejada del economicismo teórico.²⁶ De hecho, en un escrito complementario al ensayo programático de

²² *Ibíd.*, p.29.

²³ Ver Karl Marx, *La ideología alemana*, Ed. Nuestra América, Bs. Aires, 2004, p.18.

²⁴ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.259.

²⁵ Ver Max Horkheimer, “Historia y Psicología”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003, pp.35-40.

²⁶ Ver Herbert Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970.

Horkheimer, lo afirma expresamente: “el elemento filosófico de la teoría [crítica] es una forma de protesta contra el nuevo economicismo: contra un aislamiento de la lucha económica, contra la separación mantenida entre lo económico y lo político”.²⁷

Sin embargo, es un segundo elemento teórico-filosófico el que distancia más claramente a la Teoría Crítica del economicismo y, además, permite aproximarse hacia su concepto particular de crítica inmanente de la sociedad. En estricto rigor, en lugar de considerar a los órdenes normativos como meros “reflejos” de la estructura productiva y la dominación social, la Teoría Crítica va a intentar dar cuenta de su carácter constitutivamente paradójico, esto es, la medida en que representan esferas que, al mismo tiempo que expresivas de la opresión social, contienen aspiraciones normativas emancipatorias.²⁸ Ahí se anclará, pues, la posibilidad de una crítica filosófica inmanente al devenir histórico-social. Pero antes de detenerse en esto y en sus importantes implicancias, conviene precisar el carácter primario de una crítica social basada, como se ha dicho, en la praxis esencial del trabajo.

Será, en efecto, el componente social de la praxis del trabajo –esto es, el no corresponder sino una actividad eminentemente cooperativa, como había anotado Marx – lo que permitirá fundamentar un primer rasgo de la crítica de la sociedad francfortiana. Si el desarrollo socio-cultural no es sino expresión de la actividad conjunta de los hombres para apropiarse de la naturaleza, ha de ser necesariamente criticado un orden histórico en que los resultados de esta actividad cooperativa devienen absolutamente ajenos a sus productores, esto es, se afirman frente a ellos con la prepotencia de “una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano”.²⁹ Como es claro, las huellas de esta lectura crítica remiten a la crítica de Marx acerca del carácter fetichista del mercado capitalista y la posterior interpretación lukaesiana desde el concepto de cosificación de la conciencia. El círculo originario de Fráncfort, con distintos matices, compartirá la centralidad de este tipo de crítica filosófica y su potencial emancipador. Adorno, por ejemplo, va a sostener que un concepto crítico de “historia natural” –derivado de Lukács y Benjamin – representa un pilar fundamental de la interpretación materialista, pues permite comprender la mutación de lo histórico en naturaleza, es decir, la parálisis (cosificación) de la historia en un mundo de la convención cuyo sentido resulta ajeno para los sujetos (“segunda naturaleza” en Lukács) y, al mismo tiempo, clarificar las imágenes míticas, protohistóricas (cuasi-naturales), que perduran en la dinámica histórica y que empujan hacia su trascendencia (“lo alegórico” en Benjamin). Mientras que, para Marcuse, la idea de reificación marxista –derivada del

²⁷ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.95.

²⁸ La mencionada reflexión de Marcuse respecto al “carácter afirmativo” de la cultura burguesa puede ilustrar, por el momento, este punto. Para Marcuse si bien la autonomía del arte burgués es ficticia –y además encubre la opresión cotidiana – en ella también hay algo de verdad, a saber, la aspiración de libertad del hombre. “La cultura afirmativa fue la forma histórica bajo la cual se conservaron, por encima de la reproducción material de la existencia, las necesidades del hombre. Y en este sentido puede decirse, lo mismo que con respecto a la forma de la realidad social a la que pertenece, que también tiene algo de razón”. Ver Herbert Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.69.

²⁹ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.39.

carácter dual del trabajo descrito por Marx – implica penetrar desde dentro el mundo mistificado de los bienes y evidenciar su carácter de “totalidad negativa”, esto es, la medida en que el proceso de producción de lo social se vuelve contra su propia racionalidad interna.³⁰ En suma, como se puede advertir, desde distintos ángulos filosóficos el concepto de cosificación permitirá a la Teoría Crítica situarse críticamente frente al presente histórico y, al mismo tiempo, diagnosticar sus potenciales emancipatorios. No es extraño así que, según Habermas, la pluralidad de temas que abordó la primera generación de Fráncfort pueda englobarse bajo la pretensión de explicar las patologías sociales a partir de la lectura de la racionalización en tanto cosificación.³¹

Ahora bien, en relación al diagnóstico filosófico del derecho presente en la primera Teoría Crítica, no se puede dejar de agregar un elemento subyacente a la idea de una crítica de la cosificación. Si esta es posible, como advierte Marcuse, desde la premisa del carácter dual del trabajo (su condición de transmisión y creación de valor), se podría sugerir que la Teoría Crítica ha instalado en sus soportes filosófico-normativos una cierta idea de derecho natural. En efecto, la teoría del valor trabajo marxista puede ser interpretada –y lo ha sido, por ejemplo, en los debates emprendidos por la versión analítica del marxismo³² – como una argumentación normativa referida al ideal de justicia de Marx y, por ende, una herencia del derecho natural racional. Si bien no es el objetivo de la presente investigación ahondar en este punto, esto implica que la afirmación aquí sostenida de que la Teoría Crítica expresa un escepticismo hacia las posibilidades normativas del derecho ha de entenderse, por el momento, solo en relación a la esfera del derecho positivo moderno.

Volviendo al concepto de crítica que articula Horkheimer, uno de sus problemas fundamentales –como se encargará de subrayar luego Honneth en términos de una ambigüedad constitutiva del “déficit sociológico” de la primera Teoría Crítica – será la dificultad que presenta la autocomprensión de una crítica de la sociedad que, reduciendo toda praxis social al proceso de trabajo, pretende regirse metodológicamente por una estructura diferente del saber; esto es, si la Teoría Crítica ha de entenderse, restringidamente, como una autorreflexión del proceso de trabajo, solo está en condiciones de proveer un saber conceptual con rendimientos técnico-instrumentales. Para enfrentar esta dificultad Horkheimer va a introducir la idea de una «actitud (*Verhalten*) crítica» en tanto fundamento pre-científico, una categoría de corte más bien experiencial, que fundamenta normativamente a la Teoría Crítica y permite ir más allá de la praxis dominante. Por ello Horkheimer precisará que, en último término, para la Teoría Crítica “la oposición al concepto

³⁰ Ver Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Eds. Paidós, España, 1991; Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, pp. 303-304.

³¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p.534. La medida en que este concepto de cosificación es dependiente de una filosofía de la conciencia anclada en la centralidad praxis del trabajo, será profundamente cuestionada –como se verá más adelante – por el mismo Habermas y marcará uno de sus puntos de distanciamiento con respecto a la primera generación francfortiana y su consiguiente desplazamiento hacia un paradigma de la comunicación.

³² Al respecto, ver John Roemer (comp.). *El marxismo: una perspectiva analítica*, Ed. FCE, México DF, 1989.

tradicional de teoría no surge tanto de una diversidad de objetos cuanto de sujetos³³; y hablará entonces de los “sujetos de la actitud crítica” como aquellos en los cuales se experimenta el carácter escindido de la totalidad social hasta convertirse en una contradicción conciente.

Reconociendo el sistema económico actual y la totalidad de la cultura fundada en él como un producto del trabajo humano, como la organización que la humanidad se ha dado y de la que es capaz en esta época, los sujetos de la actitud crítica se identifican con esta totalidad y la consideran como voluntad y razón; es su propio mundo. Pero al mismo tiempo experimentan que la sociedad se puede comparar con procesos naturales no humanos, con meros mecanismos, porque las formas culturales que se basan en la lucha y la opresión no testimonian una voluntad unitaria y autoconsciente; este mundo no es el suyo, sino el del capital.³⁴

En otras palabras, Horkheimer introduce aquí una suerte de horizonte fenomenológico de la cosificación –la experiencia del sin sentido y la injusticia en los sujetos de la actitud crítica³⁵ – como fundamento normativo de la Teoría Crítica. Con ello, como se apuntó, pretende ir más allá de la orientación técnico-instrumental de la ciencia moderna concibiendo la crítica de la sociedad como una autocomprensión del sentido de la injusticia de los sujetos que participan en las luchas sociales. La Teoría Crítica sería así, por decirlo en otras palabras, la ilustración reflexiva de la injusticia vivida por determinados grupos y sujetos –la clase obrera – en el marco del orden social capitalista –en tal sentido apunta Horkheimer al sostener que “la teoría crítica de la sociedad es, como totalidad, un único juicio existencial desplegado” en conexión con la praxis histórica.³⁶ Por su parte, para Marcuse fue precisamente este sentido de la injusticia experimentado por el proletariado lo que permitió a Marx ir más allá del horizonte de verdad del idealismo hegeliano y del orden burgués:

La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el *proletariado*. [...] La realidad de la razón, del derecho y de la libertad se convierte entonces en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud. La existencia del proletariado ofrece así un vivo testimonio de que la razón no se ha realizado.³⁷

En este contexto vale subrayar, como se puede advertir en el pasaje de Marcuse, que a través de esta introducción de la experiencia de la injusticia en tanto soporte de la crítica de la sociedad se deja entrever otro ángulo de la crítica hacia el derecho moderno. En efecto, al condicionamiento del orden político-jurídico a las relaciones materiales de apropiación implicadas en la lucha por la autoconservación, ahora pareciese ser que se agrega una crítica filosófica que apunta a evidenciar la distancia histórico-normativa existente entre el ordenamiento jurídico y la experiencia social del proletariado. Esto es, medido el derecho por la vara de la experiencia –el “vivo testimonio” – del

³³ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.44.

³⁴ *Ibid.*, p.42.

³⁵ *Ibid.*, p. 46.

³⁶ La idea de “juicio existencial” en la teoría crítica, en Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, pp.62 y 69.

³⁷ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.262.

sufrimiento y la injusticia social, su contenido normativo no solo se presenta condicionado por los rasgos de la praxis social del trabajo, sino que se evidencia también como esencialmente falso, irracional, en tanto permanece ajeno a las formas de vida y experiencias de injusticia que caracterizan a determinados grupos y sujetos sociales –para ellos, parafraseando a Horkheimer en los términos de la cita antes referida, el mundo del derecho no es el suyo.

No deja de ser interesante advertir que este cuestionamiento más bien fenomenológico – inscrito, por cierto, en el marco general de una argumentación materialista – encuentre parte importante de sus antecedentes teóricos, por ejemplo para Marcuse, en la crítica marxista al contrato de trabajo. Marcuse recuerda que la teoría marxista acerca del carácter dual del trabajo deriva, finalmente, en una crítica del contrato de trabajo en tanto un tipo de regulación que, aludiendo normativamente a la realización de la libertad, la igualdad y la justicia en la sociedad civil, no hace sino afirmar históricamente la explotación.³⁸ El tipo de crítica marxista –que tendrá una fuerte impronta en el círculo de Fráncfort – que apunta a que una época histórica puede ser criticada, de modo immanente, a partir de las fallidas condiciones institucionales de realización de sus aspiraciones normativas, encuentra en el mecanismo del contrato de trabajo un lugar fundamental, pues en su seno se imbrican de manera evidente –como advierte Marcuse – libertad y explotación. Es por eso que, siguiendo a Hegel, Marx habría concebido que el conjunto de relaciones de la moderna sociedad civil podían ser analizando en referencia al esquema del contrato de trabajo.³⁹

Lo que puede resultar interesante de advertir –para los fines que aquí se persiguen – es que esta crítica del contrato de trabajo supone, como su condición de posibilidad teórica e histórica, asumir la presencia normativa de la noción de “sujetos de derecho”. En efecto, las condiciones del contrato de trabajo, como el mismo Marx advertía, remiten de manera esencial al carácter “libre” del trabajo y, por ende, al reconocimiento social de una “voluntad libre” para inmiscuirse soberanamente en regulaciones contractuales. El contrato sólo es posible, en suma, bajo una cierta idea normativa, operante históricamente, de “derechos subjetivos”. Ello es precisamente lo que subraya Weber en su análisis de las condiciones de la racionalidad contractual que, de acuerdo a su diagnóstico, caracteriza la peculiaridad material de la vida jurídica moderna y, en la medida en que se expande socialmente, permite designar –típicamente – a la sociabilidad moderna bajo el nombre de “contrato”. Para Weber las condiciones de posibilidad histórica del contrato son claras: remiten a la existencia de “pretensiones subjetivas garantizadas jurídicamente” (esto es, “derechos subjetivos”) que solo han sido posibles históricamente una vez disuelto el poder patrimonial premoderno que solo reconoce pretensiones legítimas para el *dominus* (señor de la casa o del

³⁸ *Ibid.*, p.303.

³⁹ Según Habermas esta centralidad del contrato se debe a que Marx habría advertido, a través de esta regulación, el doble carácter del mercado capitalista: su función cibernética (crecimiento económico) y su función ideológica (la institucionalización de las relaciones de coacción que, al amparo de la ideología del “intercambio de equivalentes” que sostiene al “contrato salarial”, deviene anónima y, desde ahí, estable socialmente). Ver Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorruutu Eds., Bs. Aires, 1998, p.42-43.

territorio).⁴⁰ La crítica del contrato de trabajo sólo es posible, por tanto, en el marco de un orden social que ha universalizado –como aspiración normativa – el reconocimiento social de las pretensiones subjetivas, lo cual pareciese apuntar a que –sin descuidar su condicionamiento material y su distancia con la experiencia de la injusticia – hay un cierto patrón de aprendizaje normativo en la estructura misma del derecho moderno. Este punto, no advertido por la primera generación francfortiana a pesar de sus referencias a la crítica marxista del contrato, sí encontrará un posible lugar teórico en las consideraciones de Habermas y Honneth.

Pero esta relación entre crítica de la sociedad y experiencia de la injusticia que aquí se ha venido precisando, no implica para la Teoría Crítica asumir sin más las orientaciones y representaciones de los sujetos sociales como su inmediato punto de referencia. Una Teoría Crítica que procediera en tal sentido, aclara Horkheimer, recaería en la servidumbre de lo existente, pues el gesto intelectual de veneración pasiva de las opiniones y sentimientos de las masas –además de ser incapaz de ir más allá de los marcos de las ciencias especializadas, toda vez que sería mera “psicología social” – no logra dar cuenta de los procesos de adaptación de los sujetos al orden vigente. Horkheimer introduce aquí la idea de una “moral objetiva”: producto de su continua adaptación al proceso social cambiante, los hombres tienden a enfrentar el mundo imbuidos de una preformación psíquica tal que su obrar corresponde estrictamente con su deber, esto es, su imagen del mundo responde a la acción reclamada por la situación económica.⁴¹ Esta idea, junto con evidenciar ya la tendencia hacia una integración plena del individuo en el orden social que la Teoría Crítica posteriormente diagnosticará, implica que la crítica de la sociedad se ha de mover, necesariamente, más allá de las representaciones inmediatas de los sujetos, pero al mismo tiempo sin perder su referencia el contenido experiencial de la injusticia y las luchas sociales. La “Teoría Crítica –concluirá sintéticamente Horkheimer – no está «arraigada», como la propaganda totalitaria, ni «flota libremente», como la *intelligentsia* liberal”.⁴²

A estos rasgos de la crítica se agrega, como se apuntó anteriormente, la autocomprensión de la Teoría Crítica en tanto heredera del idealismo alemán y, por tanto, vinculada a las exigencias de un concepto de razón universal socialmente activo en el devenir histórico. Esto marcará una distancia esencial entre una crítica histórica situada localmente –como la que advertirán en la sociología de Manheim – y la actualización de la crítica dialéctica de la sociedad que tiene lugar en la Escuela de Fráncfort. La idea de crítica intelectual aquí presente no implica, pues, meramente una toma de posición individual o una reflexión situada en los márgenes estrechos de una comunidad, sino que apunta hacia una lectura de las instituciones sociales y las formas de vida a partir de las exigencias normativas que, históricamente, la filosofía asoció al concepto de razón.⁴³

⁴⁰ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ed. FCE, México DF., 1964, p. 498.

⁴¹ Max Horkheimer, “Historia y Psicología”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003, p. 35.

⁴² Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 58.

⁴³ “En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni siquiera el maldecir contra esta o aquella medida, tampoco la simple negación o el rechazo. [...] lo que nosotros

El desarrollo interno de la filosofía occidental, como muestra detenidamente Marcuse en *Razón y revolución*, llevó a que la crítica de la razón se concibiera en términos de práctica socio-histórica y, desde ahí, a una aspiración normativa situada en términos de realización histórica de una “sociedad racional” o una “comunidad de hombres libres” capaz de autodeterminarse mediante la razón. Hacia allá apunta, en suma, la mencionada “dirección de la justicia” propuesta por Horkheimer.

La tesis mencionada anteriormente acerca del carácter paradójico de los órdenes normativos encuentra aquí un particular sustento filosófico. Será precisamente Marcuse, en su ya aludido escrito complementario al ensayo programático de Horkheimer, quien se encargue de destacar la medida en que, debido a la herencia del concepto de razón, la Teoría Crítica no debe descuidar los contenidos de verdad implícitos en la herencia cultural. A la tendencia reduccionista a asociar los conceptos filosóficos a mera expresiones ideológicas de una situación social determinada, la Teoría Crítica opone una consideración reflexiva de los conceptos centrales de la filosofía burguesa –razón, espíritu, moralidad, libertad – capaz de resguardar su contenido de verdad y, especialmente, su exigencia de realización histórica:

Lo que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Esta no es la preocupación de la teoría crítica: lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con que ya había trabajado el saber del pasado. [...] El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar. El hecho de que el hombre puede ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases, es un convencimiento que vincula profundamente a la teoría crítica con la filosofía.⁴⁴

Por cierto, esto no quiere decir –como aclara Marcuse – que se afirme la existencia de verdades eternas o inmutables, sino más bien, como ya se había advertido con Horkheimer, que las formas culturales expresan, simultáneamente, la existencia de la opresión y la aspiración de emancipación. En suma, se trata de reconocer el hecho de que aún cuando una forma de vida sea esencialmente «negativa», ello no le impide tener cualidades progresistas.⁴⁵ Estas cualidades progresistas, cuasi-subversivas según la formulación del mismo Marcuse, se derivan del carácter de generalidad asociado a los conceptos filosóficos burgueses –“no este o aquel, sino todos los individuos deben

entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social”. Ver Max Horkheimer, “La función social de la filosofía”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003, pp. 287-288. Este carácter de la crítica social será, como se verá más adelante, una de las principales líneas de continuidad –pese a otros cambios relevantes – con las generaciones posteriores de la Teoría Crítica.

⁴⁴ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p. 92. Del mismo modo, Horkheimer afirma: “[...] el verdadero conservadurismo, que toma realmente en serio la tradición espiritual, está más emparentado con el modo de pensar revolucionario –que no niega simplemente esa tradición, sino que la supera – que el radicalismo de derecha, que prepara la liquidación de ambas”. Ver Max Horkheimer, “Prefacio (1968)”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*. Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.12. Por último, también en Adorno con su idea de la “verdad dialéctica” como “el intento de ver lo nuevo en lo viejo en vez de ver simplemente lo viejo en lo nuevo”. Ver Theodor W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Ed. Planeta, Barcelona, 1986.

⁴⁵ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.282.

ser racionales, libres, felices”.⁴⁶ Esto pareciese ofrecer un índice claro del modo en que la Teoría Crítica reflexionó acerca de esferas sociales como el arte moderno (petrificado en el consumo masas y la industria cultural; pero al mismo tiempo vestigio posible para una verdadera experiencia), o frente a determinados contenidos morales centrales del orden burgués –por ejemplo, la idea de autonomía individual (diluida y administrada en la sociedad industrial, pero a la vez horizonte de un orden social racional que haga posible un “nuevo individualismo”). La tensión estructural entre dominación y emancipación, en suma, parece caracterizar el modo particular en que la crítica de la sociedad se dirige hacia estas esferas normativas.

Sin embargo, cuando se trata de la esfera jurídica resulta en extremo difícil encontrar afirmaciones que apunten en este mismo sentido; y, más bien, el diagnóstico pareciese acentuar las tendencias opresivas por sobre los potenciales normativos implicados (por ejemplo, la misma idea de autonomía moral) en la estructura del derecho moderno. El orden jurídico moderno se concibe así, esencialmente, en tanto “instrumento de dominio”.⁴⁷

Más allá de las experiencias históricas (principalmente el nacionalsocialismo y la burocratización soviética) que, sin duda, condicionaron de manera importante este escepticismo hacia el orden jurídico-político moderno, quizás se podría argumentar que la primera Teoría Crítica se mostró especialmente rigurosa con la esfera del derecho en la medida en que, a diferencia de las otras esferas apuntadas, esta se sostiene normativamente apelando de manera preferente al ideal de justicia. Dicho de otra manera, se podría que para una crítica de la sociedad que –como se ha señalado – pretende proceder en la “dirección de la justicia”, un orden normativo que se autocomprende en términos de justicia a pesar de la irracionalidad y la injusticia imperante, ha de ser profundamente cuestionado, sino directamente ser declarado como *falso* o ideológico –ello no sucedería en el caso de las otras esferas normativas, pues estas apelan más bien a otros criterios de valor para su fundamentación y autointerpretación normativa.

Conviene sintetizar en este punto los argumentos teóricos que, hasta el momento, se han venido presentando para identificar el escepticismo frankfurtiano hacia el derecho moderno; para luego especificar –en un último paso – sus consecuencias para las pretensiones de justicia que orientan prácticamente a la crítica de la sociedad (esto es, caracterizar lo que al inicio se ha propuesto entender en términos de una *discontinuidad normativa* entre derecho y justicia).

En primer lugar, como se examinó, la crítica francfortiana –apoyada en el supuesto histórico-filosófico de la centralidad de la praxis social del trabajo – concibió una noción de la dinámica sociocultural a partir de los procesos cooperativos de autoconservación material. Las

⁴⁶ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.92. Por lo mismo, para Horkheimer “no se puede decir que en la historia de la filosofía los pensadores más progresistas hayan sido aquellos que adoptaron una actitud más crítica o que siempre tuvieron en vista los llamados programas prácticos. Las cosas no son tan sencillas.” Ver Max Horkheimer, “La función social de la filosofía”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003, p.282.

⁴⁷ “Antes de que se extinguiera en los países fascistas, la constitución –escribe Horkheimer – fue un instrumento de dominio. Por medio de ella, desde la revolución inglesa y la francesa, la burguesía europea había puesto un límite al gobierno y había asegurado su propiedad”. Ver Max Horkheimer, *Estado autoritario*, Ed. Itaca, México DF, 2006, p.54.

propiedades centrales de los distintos órdenes normativos, entre ellos el derecho, se conciben entonces a partir de los patrones estructurales de la organización de la producción y sus relaciones correspondientes de dependencia social. Aquí se replican, como es evidente, los rasgos esenciales de la consideración marxista clásica: “el derecho –había ya apuntado Marx – no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionada”.⁴⁸ Los cuestionamientos de Marx a la presunción hegeliana de universalidad en el orden del Estado y del derecho, así como su conocida crítica a los límites de la emancipación política y el reconocimiento de los *droits de l’homme*, se mueven siempre desde esta premisa básica de que el horizonte del derecho no puede jamás trazarse más allá de las condiciones materiales de existencia social.⁴⁹

Ahora bien, esta dependencia hacia los procesos de producción social no sería exclusiva del derecho, sino que también es posible de encontrar en el concepto de autoridad política que – implícitamente – presenta la primera Teoría Crítica. Como se mencionó, quizás con la excepción de los trabajos de Neumann y Kirchheimer, la primera generación francfortiana no se orientó hacia una interpretación sistemática del Estado, a menos que fuese para reafirmar el diagnóstico de ciertas tendencias estructurales del capitalismo (la disolución del capitalismo monopolista en capitalismo de Estado) o para rebatir el carácter ideológico de ciertas teorías políticas (por ejemplo, la crítica de Marcuse al existencialismo político de Schmitt).⁵⁰ Se asume, por tanto, que es la exploración de las tendencias de la estructura económico-social la que permite explicar la autoridad política, incluso cuando esta asume rasgos totalitarios –“el estado fascista era la sociedad fascista”, apunta Marcuse.⁵¹ Para Horkheimer, en un sentido similar, la génesis histórica de los derechos individuales y la separación constitucional de poderes remite a las condiciones de una clase dominante dispersa en los orígenes de la era burguesa.⁵² Finalmente, la estrecha relación de la política y el derecho con las condiciones económicas de producción solo pareciese romperse en el mismo punto donde las había situado Marx: mientras este afirmaba que solo en la fase superior de la sociedad comunista –esto es, una vez disuelta la división social del trabajo – podría superarse el estrecho horizonte del derecho burgués; Marcuse sostiene que con la modificación de la estructura

⁴⁸ Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Ed. Sarpe, Madrid, 1983, p.232. Del mismo modo, en el marco de su crítica a las tesis del “reparto equitativo del trabajo” en base al derecho, Marx sostiene: “¿acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?”. *Ibid.*, p.228.

⁴⁹ Respecto de la crítica a la concepción hegeliana del derecho, ver Karl Marx, *La ideología alemana*, Ed. Nuestra América, Bs. Aires, 2004; *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Eds. del Signo, Bs. Aires, 2005. En relación a la interpretación crítica de los “derechos del hombre”, ver Karl Marx, *La cuestión judía*, Quadrata Ed., Argentina, 2003. Una revisión general del problema del derecho en Marx, ver Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*, Ed. J. Álvarez, Bs. Aires, 1965.

⁵⁰ Ver Herbert Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970.

⁵¹ Herbert Marcuse, “Prólogo”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.7.

⁵² Max Horkheimer, *Estado autoritario*, Ed. Itaca, México DF, 2006, pp. 40-41.

económica y la superación de los antagonismos desaparecería el Estado y, por tanto, las relaciones políticas llegarían a ser verdaderas relaciones humanas.⁵³

En segundo lugar, la Teoría Crítica –como se analizó – somete a una crítica al orden jurídico señalando su distancia histórico-normativa respecto a las formas de vida caracterizadas por la experiencia de la injusticia social. Frente a la presencia del sin sentido y la injusticia que revelan las formas de vida de los sujetos de la actitud crítica, el derecho –por su apelación a la verdad y la justicia – se muestra como un orden radicalmente falso. Ya Marx había advertido algo similar al subrayar que, en el orden social capitalista, todo derecho no es sino “derecho de la desigualdad”.⁵⁴ Obviamente, la conclusión elemental que se desprende de todo esto que, para la realización de su anhelo de justicia, la Teoría Crítica no puede recurrir a una fundamentación basada en el derecho. La actitud crítica, escribe Horkheimer, “carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social tal cual es, le da a cada a uno”, de modo tal que las “categorías de lo mejor, lo útil, lo conforme a fines, lo productivo, lo valioso, que tienen validez en este orden, le resultan más bien sospechosas”.⁵⁵ Este mismo razonamiento escéptico, en suma, podría aplicarse hacia el derecho.

Antes de precisar las implicancias de este escepticismo en el ideal de justicia de la Teoría Crítica, es necesario mencionar un elemento adicional de esta crítica francfortiana al derecho moderno. En efecto, además de lo hasta ahora mencionado, se debe considerar la influencia del diagnóstico epocal que, principalmente Pollock y Horkheimer, van a formular en términos de una mutación histórica del capitalismo monopolista en capitalismo de Estado.⁵⁶ Los principales rasgos de este tránsito histórico apuntarían, producto de la dinámica interna del capitalismo, hacia la liquidación de la autonomía de la esfera de circulación mercantil en nombre del poder creciente de las aparatos burocráticos estatales e industriales, conllevando así una pérdida de independencia de la burguesía liberal y la degradación de los individuos –de su libertad – en manos de la administración política y el consumo de masas. Estas tendencias estructurales hacia un capitalismo de Estado encuentran, según la formulación de Horkheimer, en el Estado autoritario su particular forma de organización política.⁵⁷ Además de sus consecuencias en términos de congelamiento de la crisis económica y parálisis de la protesta social, esta expansión de la racionalidad administrativa tendrá ciertas implicancias para la concepción del orden jurídico en la Teoría Crítica.

En efecto, a la emergencia del poder de las burocracias planificadoras –las élites de la administración política y los *managers* – les subyace una alteración en la clásica relación liberal entre estructura económica y derecho, pues ahora se evidencia una separación entre la dirección de

⁵³ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.95.

⁵⁴ Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Ed. Sarpe, Madrid 1983, p. 231.

⁵⁵ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 41.

⁵⁶ Por cierto, esta tesis no fue plenamente compartida por la primera Escuela de Fráncfort. Mientras Pollock, Horkheimer y Marcuse se plegaron a ella, Neumann y Kirchheimer matizaban la idea de cambio epocal y sostenían que el Estado totalitario no era sino la envoltura de un capitalismo monopolista intacto, donde el mercado continuaba siendo tan relevante como antes. Al respecto, ver Rolf Wiggerhaus, *La Escuela de Fráncfort*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2010, pp. 352-368.

⁵⁷ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, Ed. Itaca, México DF, 2006, p.33.

los procesos económicos y la titularidad jurídica de la propiedad. La Teoría Crítica, al menos como lo plantea Horkheimer, cree ver ratificada en esta tendencia a la disociación entre control (económico) y propiedad (jurídica) su presunción básica de que “las relaciones jurídicas no son la esencia, sino la superficie del estado de cosas de la sociedad”.⁵⁸ Pero además advierte que la relativa autonomía de las esferas de la cultura se ve degradada con este tránsito, toda vez que éstas pierden sustancia y capacidad de resistencia frente al mecanismo económico –lo económico determina a los hombres ahora más inmediata y conscientemente, apunta Horkheimer. La conclusión de esto, para la consideración del orden jurídico, es su absorción plena en el mecanismo económico y, por ende, en la dominación social: “pierde peso la idea de un derecho independiente frente a la generalidad y provisto de un contenido fijo”,⁵⁹ más allá de los intereses dominantes.

En base a este particular diagnóstico de las tendencias del capitalismo tardío Horkheimer se mostrará, además, profundamente escéptico de las posibilidades de concebir la praxis revolucionaria a partir de la acción de los partidos políticos de masas. Para Horkheimer estos solo pueden existir, de modo eficaz, en el marco de una economía de mercado liberal donde el Estado aún conserva cierta autonomía producto de la dispersión del poder entre la clase burguesa; así, es esta dispersión la que explica –como se mencionó– la separación institucional de poderes y el reconocimiento de derechos individuales, de los cuales se valieron críticamente las primeras asociaciones obreras –por ejemplo, las libertades de conciencia y asociación. Pero una vez disuelta esta dispersión del poder en manos de los aparatos burocráticos, se anulan las condiciones de autonomía del Estado y, por ende, las luchas sociales que intenten valerse de ello se ven condenadas históricamente a devenir aparato burocrático. En suma, es el cambio en las condiciones de producción y sus relaciones con el orden político-cultural lo que explica, en esta interpretación de Horkheimer, el hecho histórico de que las organizaciones obreras hayan devenido aparatos burocráticos. Esta consideración, vale subrayar, resulta particularmente ilustrativa del enfoque analítico asumido en el presente argumento. Como se dijo al inicio, bien podría asumirse como elemento explicativo del escepticismo francfortiano hacia el derecho moderno las experiencias históricas de los regímenes totalitarios, pero –al igual como se presenta en la crítica a los partidos de masas– aquello se constituye sobre el trasfondo de un más amplio diagnóstico epocal –las tendencias del capitalismo tardío– que, a su vez, se sustenta en ciertos soportes epistemológicos y supuestos de teoría de la sociedad –particularmente, como se ha visto, aquellos derivados de la centralidad atribuida a la praxis social del trabajo.

Un último rasgo del capitalismo tardío pareciese acentuar, aún más, el escepticismo francfortiano hacia el orden jurídico. A la centralización burocrática del poder resulta consustancial una descentralización y absorción de los sujetos, esto es, una degradación sistemática de los individuos que, en manos de la administración estatal y el consumo de masas, son convertidos en

⁵⁸ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.71.

⁵⁹ *Ibid.*, p.70.

meros “centros de reacción”. La pérdida de autonomía de los propietarios en la esfera de la circulación mercantil se expresa, entre otros aspectos, en un cambio estructural de la familia burguesa (debilitamiento de la autoridad paterna) y, finalmente, en la disolución histórica de los ideales de autonomía del juicio moral y libertad de conciencia propios del período liberal. Esta tesis –que luego, como se verá, será mayormente desarrollada sobre todo por Marcuse y Adorno – ya había sido enunciada categóricamente por Horkheimer: “la humanidad esta siendo al mismo tiempo cultivada y mutilada en todos los sentidos”.⁶⁰ Evidentemente, esta disolución tiene como consecuencia –no afirmada por el círculo de Fráncfort, pero sí implícita a su diagnóstico – la imposibilidad de sostener uno de los supuestos normativos centrales del sistema jurídico moderno, a saber, la idea de “sujeto de derecho”. Esta se sostiene, en efecto, precisamente en el supuesto normativo de la autonomía moral de los individuos, la cual fundamenta tanto la presunción de una capacidad moral de los sujetos para plantear exigencias legítimas al orden político-jurídico como, desde el otro ángulo, la posibilidad de imputación de responsabilidad –penal y moral – en los individuos.

Serán entonces estos antecedentes filosófico-políticos los que moverán a la Escuela de Fráncfort a situar su ideal de justicia más allá de los límites normativos del derecho moderno. Una primera huella de esta discontinuidad normativa entre derecho y justicia se puede encontrar en los cuestionamientos que, sobre todo teniendo en mente la experiencia soviética, la primera generación francfortiano formuló a la idea de socialización de los medios de producción en tanto núcleo del cambio social. Horkheimer va a sostener, en efecto, que el concepto dialéctico de socialización posee un esencial componente cualitativo que sitúa necesariamente a la transformación social, y a la idea de una “verdadera democracia”, más allá de los límites de la economía y la jurisprudencia; mientras que Marcuse subraya que el horizonte práctico de la Teoría Crítica es algo más que una nueva planificación de lo económico, toda vez que apunta a una subordinación racional de la economía a las necesidades y las libertades de los individuos –posee así, en su núcleo, la exigencia práctica de una “nueva forma de individualismo”.⁶¹

Esta crítica a los límites de la idea de planificación, además de revelar el acento puesto en la libertad de los individuos y su reconciliación con el interés de la comunidad a la manera del Marx de los *Manuscritos*, deja entrever una crítica más general a la idea de mediación jurídica del cambio social y, también, a la posible institucionalización jurídica de un nuevo orden social. Si el derecho ha sido entendido hasta aquí, preferentemente, en tanto instrumento de dominación, es natural que Horkheimer se aventure a sostener –en relación al presunto rol de la constitución en la sociedad sin clases – que las formas de la asociación libre no requieren fusionarse en un sistema y,

⁶⁰ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, Ed. Itaca, México DF, 2006, p.49.

⁶¹ Ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.286; H. Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.86; Max Horkheimer, “Apéndice” a *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 85.

frente a ello, sostenga más bien la idea de una “espontaneidad racional” como elemento organizativo de una verdadera “comunidad de hombres libres”.⁶²

Por cierto, este cuestionamiento a la planificación y el realce de la libertad de los individuos no debe llevar a pensar que la Teoría Crítica retrotraiga su idea de la justicia a la esfera de la voluntad subjetiva. En rigor, la ya mencionada idea de una crítica basada en las exigencias de una razón universal determina, como sostiene Horkheimer, un concepto de lo justo no reducible a elecciones individuales, a la mera voluntad de ser justo, pues a falta de una situación social adecuada una intención noble puede siempre fallar en su realización –*summum jus* puede convertirse en *summa injuria*, como había advertido Hegel. En su lugar, una “situación de justicia” ha de apuntar hacia una “organización racional de la sociedad humana” que contenga las condiciones sociales requeridas para el desarrollo de la voluntad libre.⁶³ En el mismo sentido pueden interpretarse las críticas de Marcuse al existencialismo político de Schmitt que renunciaría a la evaluación de las situaciones políticas y formas de vida de acuerdo a criterios normativos universales, así como su afirmación –en clara continuidad con el análisis de Marx – de que con la sociedad burguesa se han derribado los ideales particulares acerca de la justicia (“honor”, “lealtad”) introduciendo una idea de universalidad que, si bien producto del desarrollo capitalista se presenta como negativa, debe constituir el horizonte de justicia para una sociedad sin clases.⁶⁴

Otro elemento que permite caracterizar el ideal de justicia de la Teoría Crítica en su discontinuidad con el derecho remite a que, para la primera generación de Fráncfort, la teoría dialéctica de la sociedad solo está en condiciones de diagnosticar críticamente las patologías y limitaciones del presente, pero no puede ofrecer una imagen concreta de la sociedad racional a la cual aspira. Hay en ello una autocomprensión de la filosofía en los márgenes de la división social del trabajo, por lo cual aún esta cuando sea parte constitutiva de los conflictos sociales, la realización de sus ideales –la supresión de la división del trabajo – solo es superable en el terreno de las luchas históricas, no desde dentro de la filosofía; y por ende, como apunta Marcuse, la organización racional de la sociedad tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos

⁶² Tras referirse al carácter de “instrumento de dominio” de la constitución, Horkheimer señala de modo bastante gráfico: “En una nueva sociedad, ella no aspirará a tener más importancia que la que tienen los itinerarios de los trenes y los reglamentos de circulación en la sociedad actual [...] Las formas de la asociación libera no se fusionan en un sistema”; ver Max Horkheimer, *Estado autoritario*, Ed. Itaca, México DF, 2006, p.55. Para el concepto de “espontaneidad racional”, ver M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica*. Eds. Paidós, Barcelona, 2000, pp. 52-53.

⁶³ Ver Max Horkheimer, “La función social de la filosofía”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 2003 pp. 283-285.

⁶⁴ Ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003, p.285. Marcuse sigue aquí claramente la idea de Marx de que con el capitalismo se ha introducido un horizonte histórico de universalidad que es condición de posibilidad histórica de la sociedad sin clases: “Este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable [...] y porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres [...] haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente universales, en vez de individuos locales”. Karl Marx, *La ideología alemana*, Ed. Nuestra América, Argentina, 2004, p. 32

liberados, no siendo su forma particular objeto posible de una teoría crítica.⁶⁵ En suma, la Teoría Crítica concibe la justicia desde la idea una “utopía negativa” o, parafraseando a Adorno, en términos de una “utopía sin imagen” (*Bilderlos Utopie*). Este rasgo de la crítica francfortiana –a juicio de Habermas, heredero de la prohibición judía de aproximarse a Dios mediante imágenes, más allá de las palabras sagradas – llevará luego a Horkheimer, como se verá, a plantear el horizonte de la justicia como un “anhelo (*Sehnsucht*) de lo totalmente Otro”. Y es evidente que, desde este marco filosófico-histórico, la apelación a un derecho vigente no podía ya servir de referencia normativa capaz de proporcionar una justificación convincente a un ideal trascendente de la justicia.

Pero quizás sea el punto de partida de la Teoría Crítica –el supuesto filosófico-histórico de la centralidad de la lucha con la naturaleza – el que, desde el inicio, sitúa su ideal de justicia más allá del orden jurídico. En efecto, en la medida en que se concibe que el desarrollo histórico ha devenido cosificado al no concebirse como el resultado de la praxis cooperativa del trabajo, las condiciones de la emancipación y la realización de la justicia se sitúan más allá de un reordenamiento del marco histórico-institucional del orden social, abarcando la búsqueda –ya presente en los escritos de juventud de Marx y en el espíritu utópico de Bloch – de una nueva forma de relación reconciliada con la naturaleza, esto es, se concibe que la emancipación del hombre ha de ser correlativa a la resurrección de la naturaleza. Con ello, la idea de justicia aparece situada más allá de los márgenes de una teoría política o una teoría de la sociedad, concibiéndose como un anhelo situado en el marco más general de una filosofía de la historia.

Este escepticismo de la primera Teoría Crítica hacia el derecho moderno y el desplazamiento de su ideal de la justicia hacia la filosofía de la historia encontrarán, en sus escritos de la década del cuarenta, un renovado impulso filosófico. El diagnóstico histórico de un capitalismo tardío que apunta hacia una sociedad integralmente administrada, con sus tendencias a una parálisis total de las fuerzas sociales emancipatorias y una degradación sistemática de los individuos, empujará además hacia una pérdida de confianza en el potencial racional de la cultura burguesa y, desde ahí, acentuará el carácter trascendente de la crítica de la sociedad. La crítica dialéctica devendrá aquí, sobre todo para Horkheimer y Adorno, crítica del devenir regresivo (instrumental) de la razón en el proceso civilizatorio; situándose el derecho como una de sus expresiones cosificadoras y, desde ese marco, el sentido de la justicia será reivindicado en tanto ruptura radical del *continuum* regresivo de la historia.

⁶⁵ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.51; Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p. 98.

b) El derecho en la filosofía de la historia

“El destino del trabajador se convierte entonces –había señalado Lukács en su influyente escrito *La cosificación y la conciencia del proletariado* – en el destino universal de la sociedad entera”.⁶⁶ Es posible sugerir que en esta frase se deja entrever, en una suerte de ambivalencia constitutiva, buena parte de las tensiones entre las posibilidades de la emancipación social y la expansión progresiva de la dominación que atraviesan a la argumentación filosófica de la primera Teoría Crítica de Fráncfort. En efecto, el diagnóstico epocal de Lukács en ella sintetizado se presta a una doble, y a la vez contradictoria, interpretación histórico-política. Por una parte, puede ser leída aún en su carácter emancipatorio, propiamente heredero de la tradición marxista: el interés particular de la clase obrera coincide –en tanto sujeto histórico de la liberación – con el interés general de la sociedad por el fin de la opresión y la realización de la justicia. Es posible advertir que, al menos hasta fines de la década de los treinta, la Teoría Crítica –al igual que el mismo Lukács – se plegaba aún sin mayores reservas a esta lectura esperanzada. Pero por otra parte, se abre también una lectura que acentúa la progresión del dominio en el devenir histórico: la alienación que experimenta el proletariado en el proceso de trabajo orientado al intercambio de mercancías ha pasado a representar ahora, en el capitalismo avanzado, el núcleo constitutivo del conjunto del entramado social.

Si esta lectura viene insinuada también por Lukács en términos de una progresiva “universalización de la categoría mercancía” en las distintas formas que adquiere la objetividad (el mercado, la ciencia y la administración política) y la subjetividad (sus correlativas formas de conciencia) en la sociedad burguesa, desde ahí se hará presente ya en los primeros escritos de la Escuela de Fráncfort; aun cuando no será sino hasta el período del exilio donde –desde distintos marcos filosóficos y, en parte, dispares implicancias políticas – será llevada a sus más profundas consecuencias por sus principales exponentes. En estricto rigor, aquellas imágenes comúnmente referidas sobre un profundo “pesimismo” o “negativismo” radical del círculo de Fráncfort encuentran aquí su andamiaje teórico, tanto en términos de una filosofía de la historia que rastrea en la prehistoria de la razón y la subjetividad el núcleo de la dominación social, así como en el diagnóstico sociohistórico –desprendido de aquella – de un presente cuya tendencia general apunta hacia un “mundo totalmente administrado” y una parálisis general de las fuerzas sociales antaño emancipadoras.⁶⁷

Si se compara a modo general aquella crítica de la sociedad que situaba aún, como se pudo ver en “Teoría tradicional y teoría crítica”, en la experiencia de la injusticia y la opresión del proletariado, así como en sus luchas por la emancipación, la posibilidad histórica de una futura

⁶⁶ György Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. II, p.17.

⁶⁷ Ver Helmut Dubiel, “¿Dominio o emancipación?. El debate en torno a la herencia de la teoría crítica”, en *La Teoría crítica: ayer y hoy*. Ed. Plaza y Valdés/UAM, México, 2000; Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus Eds., Madrid, 1989, pp. 409-450.

“comunidad de hombres libres”; con aquel conocido diagnóstico posterior de Marcuse –que está en el centro de *El hombre unidimensional* – acerca de una integración total de la clase obrera al *status quo* en base a la satisfacción administrada de necesidades en las sociedades industriales avanzadas, es evidente que el devenir filosófico-político de la Teoría Crítica se encuentra marcado por este signo negativo.⁶⁸ Sin embargo, ello no debe llevar a pasar por alto el hecho sustancial de que –aún en medio del diagnóstico pesimista de una lógica inmanente hacia una “sociedad plenamente administrada” – la Teoría Crítica mantiene en alto, desde un renovado impulso filosófico-histórico, las exigencias universales del concepto de razón y sus pretensiones de justicia: “La victoria de la civilización –escribirá Horkheimer – es demasiado grande para ser verdadera”.⁶⁹

Para los fines analíticos aquí perseguidos –diagnosticar los motivos filosóficos del escepticismo francfortiano hacia el derecho moderno – este devenir hacia una filosofía de la historia no deja de tener profundas consecuencias. Como se mencionó, a la crítica del orden jurídico a raíz de sus pilares histórico-materiales en la organización capitalista del trabajo social, así como la puesta en evidencia de la distancia histórico-normativa existente entre la norma jurídica y la experiencia de la injusticia social, se agregará ahora un cuestionamiento –en cierto sentido – más profundo: el derecho será expresión de una lógica regresiva que, a partir de la instrumentalización de la razón, ha dominado el devenir civilizatorio articulando inexorablemente dominio de la naturaleza y opresión social. La justicia será reivindicada entonces como una ruptura radical –una especie de “redención”, dirá Adorno – del *continuum* represivo de la civilización; por ende, situada absolutamente más allá no sólo de los límites del orden jurídico, sino en general allende los marcos institucionales y las formas establecidas de la vida social, asumiendo así –de modo preferente, pues al menos en el caso de Marcuse ello debe ser en parte matizado – un carácter esencialmente negativo. En ello consistirá, como se verá, la insistencia de Horkheimer en la sobrevivencia de un “anhelo (*Sehnsucht*) de lo totalmente Otro” que apoyado en una teología negativa (esto es, no dogmática, por ende sin una imagen concreta de un “orden justo”) permita mantener un impulso crítico, trascendente, frente a la lógica inmanente del dominio en lo social: anhelo de que la injusticia y el sufrimiento imperantes no tengan la última palabra en la historia de la humanidad.

El argumento general de esta filosofía negativa de la historia puede encontrarse, como es sabido, en los fragmentos filosóficos contenidos en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. No es la intención aquí ensayar una reconstrucción sistemática de esta compleja obra conjunta, pero sí vale recordar algunas de sus tesis centrales acerca del devenir civilizatorio en la medida en que constituyen el núcleo filosófico de la crítica de la razón de la Escuela de Fráncfort.

⁶⁸ Ver Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1968, p.15.

⁶⁹ Max Horkheimer, “La rebelión de la naturaleza”, en *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p.110. En un sentido similar, Adorno señala –en un conocido aforismo de sus *Minima Moralia*: “El todo es lo no verdadero”. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p.55.

Un punto de partida posible para ello quizás sea, acorde con lo anteriormente señalado, el concepto de “cosificación” de Lukács y su vinculación con las tesis de Adorno y Horkheimer acerca de las tendencias históricas de autodestrucción de la ilustración que alcanzarían su punto culmine en la experiencia política de la dominación totalitaria –no sólo presente en el nazismo, sino también en las modernas democracias de masas – y en su barbarie organizada.

Como se recordará, Lukács interpreta las tendencias de racionalización social y cultural del mundo moderno –en el sentido del análisis de Max Weber – como un proceso general de cosificación de la conciencia; esto es, partiendo –acorde con su impulso marxista – de un diagnóstico histórico centrado en la creciente racionalización de la división del trabajo en los marcos de la sociedad capitalista, considera que la mecanización del proceso de trabajo –su descomposición en operaciones parciales, fragmentadas, calculables – conlleva una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, verdaderamente humanas, de la praxis del trabajo. La organización racional del trabajo comportaría así, sostiene Lukács, un doble desgarramiento social y subjetivo: por una parte, se desgarran los vínculos que unen a los productores singulares con su comunidad en el marco de un proceso orgánico de trabajo (ahora devienen, en apariencia, “átomos aislados” en una producción “con leyes objetivas”, “anónimas”); y, por otra parte, los sujetos desgarran de sí –de su “personalidad total” – sus potencialidades esencialmente humanas –su capacidad de trabajo – al interpretarse a sí mismos, auto-objetivarse, como poseedores de una mercancía particular (la “fuerza de trabajo”).⁷⁰ Hasta aquí, por cierto, puede advertirse que Lukács no hace sino explicitar los análisis ya emprendidos por Marx acerca del fetichismo de la mercancía y la alienación del trabajo en el orden social capitalista.

Sin embargo, la principal novedad del análisis lukacsiano radica en subrayar la medida en que con el avance histórico del capitalismo –esto es, una vez que la satisfacción de necesidades queda por completo entregada a la lógica del intercambio de mercancías – no sólo se acentúa la estructura de la conciencia cosificada en la clase obrera, sino que esta se torna “forma constitutiva del metabolismo social”, “categoría universal de todo el ser social”, expresada tanto en “el desarrollo objetivo de la sociedad como [en] la actitud de los hombres respecto de ella”.⁷¹ La cosificación de la conciencia se convierte así en el fenómeno estructural más elemental de la sociedad capitalista, determinando transversalmente –si bien con diferencias cuantitativas, mas no cualitativas – el conjunto de las relaciones sociales y las formas de conciencia de las distintas clases y sujetos sociales –los problemas de cosificación del proletariado, sostiene Lukács, se replican “espiritualizados” en el seno de la clase dominante.

Puede señalarse entonces que, partiendo de esta crítica de Lukács, Adorno y Horkheimer ensayan en *Dialéctica de la Ilustración* la idea general de que la racionalidad cosificadora del

⁷⁰ György Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. II, pp. 15-18.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 11.

intercambio capitalista representa sólo el caso extremo de un proceso de degradación sistemática de la razón y liquidación del sujeto cuyas raíces histórico-filosóficas han de rastrearse más allá del orden moderno, específicamente en aquella imbricación irreductible entre mito, dominio y trabajo que anida en el concepto mismo de ilustración y que ha marcado el devenir regresivo de la civilización, hasta arribar a la experiencia de la dominación totalitaria. La tesis central elaborada por Adorno y Horkheimer es pues, como se recordará, que la aspiración ilustrada de *desencantar* el mundo de fuerzas animistas y míticas mediante la dominación de la naturaleza ha devenido constantemente nueva mitología, *reencantamiento* del mundo –necesidad fatal de perpetuación sacrificial de lo existente –; y, a la vez, que ya los mitos en sí –en tanto pretensión de un saber sistematizador y explicativo que se impone sobre la antigua fe popular – contenían un fragmento de ilustración, una prehistoria de la razón conceptual que aspira a unificar la multiciplidad de lo vivo para disponer la naturaleza al control técnico. En suma, el carácter aporético de la Ilustración –su evolución autodestructiva inmanente – radicaría en que con cada paso hacia el desencantamiento del mundo la razón instrumental vuelve a petrificarlo, a cosificar el vínculo de los hombres con la naturaleza, las relaciones sociales y su autocomprensión subjetiva; lo cual encuentra su fundamento sociohistórico en el hecho sustantivo de que el progreso social –el dominio técnico sobre la naturaleza – sólo ha sido posible a costa de una creciente dominación social y una incesante represión subjetiva, articulando así un “círculo fatal de la existencia” en el devenir histórico: “el mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología”, se lee en las primeras páginas de *Dialéctica de la Ilustración*.⁷²

El punto de partida de esta dialéctica regresiva es, al igual como se mencionó anteriormente, la premisa filosófica-histórica de la centralidad del imperativo de la autoconservación y el consiguiente dominio de la naturaleza. La Ilustración habría buscado disolver las interpretaciones antropomórficas y supersticiones animistas del mundo en nombre de una creciente objetivación y dominio instrumental de la naturaleza, pero el desencantamiento de la naturaleza a partir de su disposición técnica conllevaría una neutralización de su pluralidad sensible –su fuerza mimética – que significa, al mismo tiempo, equiparar la naturaleza viva y espiritual a la muerta, es decir, petrificarla –cosificarla – como sustrato unitario exclusivamente disponible para el dominio: “La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto”.⁷³ En otras palabras, los hombres pagan su creciente disposición de la naturaleza –el desarrollo de las fuerzas productivas, en clave marxista – con una correlativa –y también creciente –alienación, pues sólo pueden comportarse y conocerla –al igual que el dictador frente a los hombres, sugieren Adorno y Horkheimer – mediante su manipulación.

⁷² Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p.56.

⁷³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 109.

Es este proceso de ilustración, amparado en la razón instrumental y el saber técnico, el que finalmente deviene mitología. En efecto, para Adorno y Horkheimer el pensamiento científico –al disolver la naturaleza en simple objetividad, neutralizando así su sentido en nombre de la operación técnica – reitera el gesto elemental del relato mítico que pretendía disolver: asume cada hecho presente como mero ejemplar de lo eternamente idéntico, haciendo aparecer así lo nuevo como algo constantemente ya predeterminado. En ello radica el carácter totalitario de la Ilustración – “para ella el proceso está decidido de antemano”:

Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta.⁷⁴

Por estos motivos, la autoafirmación instrumental sobre la naturaleza –subrayan Adorno y Horkheimer – encuentra su correlato en un proceso inmanente de autonegación humana. Sucede pues, como se mencionó, que el proceso de dominio universal de la naturaleza sólo es posible sobre las bases de una dominación social heredera de las formas primitivas de la división del trabajo, en especial de aquella originada a partir de la arcaica imposición violenta de una frontera entre el “dominio” (“trabajo espiritual”) y el “trabajo” (“trabajo físico”) que puso fin al nomadismo y generó la propiedad estable en los inicios de la civilización. Ya desde ahí la autoconservación de la civilización se hizo expresiva de una unidad indisoluble entre colectividad y dominio, esto es, devino una actualización permanente y coactiva de una totalidad anclada en el dominio social en la medida en que su racionalidad particular emana de los privilegios impuestos mediante la división del trabajo.⁷⁵ Pero además, al descalificar a la naturaleza para convertirla en materia uniforme para el control técnico, el dominio sobre la naturaleza externa se vuelve también contra el mismo sujeto pensante, presuntamente omnipotente, el cual queda atado a un *sí mismo* abstracto que no posee ya otra propiedad que la de registrar y sistematizar el material –también abstracto – que tiene frente a sí. En otras palabras, para dominar a la naturaleza externa la humanidad debe al mismo tiempo subyugar constantemente su naturaleza interna, es decir, reprimir sus impulsos naturales –su energía pulsional – para así poder orientarse hacia la autoconservación. Adorno y Horkheimer destacan por último –amparados en Freud – que esta represión de la naturaleza interna no es sólo el remoto punto de origen de la civilización, sino que se reitera en cada infancia en el proceso de

⁷⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p.80. La ilustración instala por ello un “principio de inmanencia” como lógica constitutiva de lo social que no hace sino replicar la predeterminación de la estructura mítica: “El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformando en la coherencia de la lógica formal [...] El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo”. *Ibid.*, pp. 66-67.

⁷⁵ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 75-76.

formación del yo. En suma, la “negación de la naturaleza” –externa e interna – constituye el núcleo de toda racionalidad civilizadora, que dota de un carácter regresivo al progreso social hasta alcanzar el orden burgués:

En las grandes mutaciones de la civilización, desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimieron más decididamente el mito [...] el dominio de la naturaleza, interna y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida [...] Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer siempre de nuevo bajo el dominio.⁷⁶

Es en relación con este proceso de formación represiva del *sí mismo* que Adorno y Horkheimer van a recurrir, como es sabido, a una reflexión sobre el mito de Odiseo en tanto alegoría premonitrice de la dialéctica de la ilustración y de la subjetividad burguesa. El itinerario de Odiseo expresaría pues la formación de la conciencia en un proceso en que el *sí mismo* se afirma siempre como unidad (yo) reprimiendo lo múltiple, su propia naturaleza interna, de manera tal que su autoafirmación subjetiva no es sino negación de sí. De esta manera, en su huída de las potencias míticas Odiseo vuelve a afirmar el mito, pues –al igual que la entrega a los dioses – el dominio logrado sobre sí mismo posee el carácter de un ritual sacrificial: represión de lo viviente en aras de la autoconservación. En suma, el héroe –así como el devenir de la ilustración – busca permanentemente sustraerse al sacrificio sacrificándose una y otra vez, prefigurando así la irracionalidad constitutiva de la racionalidad imperante en el capitalismo. Por ello, sostendrán Adorno y Horkheimer en uno de los pasajes más conocidos de *Dialéctica de la Ilustración*, “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia”.⁷⁷

El paso de Odiseo ante el canto de las sirenas permite ilustrar, además, la circularidad regresiva imperante en la historia a raíz de la interconexión entre mito, dominio y trabajo. Como se recordará, Adorno y Horkheimer asocian el canto de las sirenas a las promesas de felicidad que perturban a una civilización basada en el dominio social, pero cuyos sujetos son ya incapaces de realizar pues se han negado a sí mismos. Odiseo –el amo, que hace trabajar a los demás – ha solicitado a sus compañeros que lo aten al mástil de la nave y les ha cubierto los oídos con cera para que puedan remar con todas sus energías, de manera tal que –frente al poder de la seducción – aún cuando puede escuchar y suplicar que lo desaten, sus ruegos son impotentes ante sus compañeros que ya no pueden oír. Así, la figura de Odiseo se asemeja –concluyen Adorno y Horkheimer – a la burguesía que negará la felicidad cuanto más se le acerca, mientras que los

⁷⁶ *Ibid.*, p. 85. En un sentido similar, sostiene Adorno: “La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte”. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p. 61.

⁷⁷ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 107.

tripulantes expresan a quienes, al ser impelidos por la dominación social a las labores de la autoconservación represiva, “reproducen con su propia vida la vida del opresor”.⁷⁸

Es esta degradación represiva del sí mismo, anclada en el núcleo mismo de la civilización, la que encontraría su punto culmine en la moderna liquidación sistemática de la subjetividad a la cual se ven entregados los individuos en el marco de una sociedad de masas que, al invadir todas las relaciones sociales e impulsos subjetivos, los convierte en simples seres genéricos, iguales entre sí en medio de un aislamiento promovido desde los marcos de una colectividad coactivamente dirigida. Es esta nulidad de la experiencia subjetiva, como le llamará Adorno, la que se ve consumada en los campos de concentración, mientras que Horkheimer –en sintonía con ello – apunta que la barbarie fascista hace volver en sí a los sujetos desviados de la tendencia evolutiva, pues les muestra que “en el dolor todo se nivela, cada uno se vuelve igual a los demás, el hombre igual al hombre, el hombre igual al animal”.⁷⁹ El carácter esencialmente regresivo del devenir histórico queda aquí entonces nuevamente en evidencia, pues el punto de arribo de la civilización no es sino el temor originario –“terror a que el *sí mismo* se transformara en naturaleza pura”, en “existencia puramente natural, animal y vegetal” – que impulsó la formación del yo abstracto.

La constitución represiva de la subjetividad es, además, la clave histórico-filosófica que permite a Adorno y Horkheimer rastrear las huellas del origen de la razón conceptual y su nexo constitutivo con la dominación social. En efecto, es mediante el concepto y su lógica discursiva que los hombres habrían logrado tomar distancia de la naturaleza, para así situarla como material disponible para el control técnico. El concepto opera por tanto, como insistirá luego Adorno, presionando sobre lo caótico y multiforme de la naturaleza en nombre de lo idéntico puesto al servicio de la autoconservación; degradando así no sólo a la naturaleza externa, sino también reprimiendo la sustancia pulsional para hacer posible la emergencia del sujeto pensante. En suma, en la estructura misma del pensamiento conceptual se imbrican razón formal y razón instrumental, de manera tal que –en sentido nietzscheano – lo que parece “voluntad de verdad” no es sino “voluntad de dominio”.⁸⁰ Las huellas del dominio social en la razón conceptual –*identificante*, como le llamará Adorno – se muestran aún más claramente cuando aluden que aquella abstracción frente a los objetos que hizo posible la emergencia de la representación, viene posibilitada en último término por la distancia frente a las cosas que el amo consigue mediante sus siervos, por lo

⁷⁸ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 87.

⁷⁹ Ver Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p. 18; Max Horkheimer, “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p. 117.

⁸⁰ “La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad”. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 69. Al respecto, ver también Albrecht Wellmer, “Adorno, abogado de lo no idéntico”, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor Distribuciones, Madrid, 1993. Como se verá en el capítulo siguiente, para Habermas será esta influencia nietzscheana una de las claves filosóficas que permite comprender el hecho de que la *Dialéctica de la Ilustración* se pliegue a una crítica radical, totalizadora, que pasa por alto el potencial normativo constitutivo de la modernidad cultural –entre ellos, los supuestos universalistas de la moral y el derecho moderno.

cual no es de extrañar que “cuando el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos”.⁸¹

Hasta aquí, pues, con las tesis centrales presentes en los fragmentos filosóficos de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin duda alguna, semejante relato civilizatorio –filogenético y, a la vez, ontogenético – no podía dejar intacta las pretensiones de justicia de la Teoría Crítica de la sociedad. En rigor, como se anunció, el escepticismo hacia las posibilidades normativas del orden jurídico se agudizará todavía más en este nuevo marco filosófico-histórico, pues el derecho se concebirá ahora como una concreción positiva, una plasmación institucional más, de aquella articulación entre racionalidad formal e instrumental que ha caracterizado el devenir regresivo de la civilización. Las pretensiones de justicia serán leídas, consistentemente, también en una lógica característica de una filosofía de la historia, por ende, más allá de los cánones tradicionales de la teoría política o la reflexión sociológica.

Ya Lukács había anunciado una crítica del derecho moderno de semejante profundidad filosófica, apuntando más allá de la acusación marxista clásica del orden jurídico-político en tanto expresión ideológica de los intereses económicos dominantes. En efecto, sin pretender descuidar sus fundamentos histórico-materiales –pues se trata también de que “el desarrollo capitalista ha producido un derecho acorde a sus necesidades y estructuralmente adherido a su propia estructura” – Lukács guarda cierta distancia frente a la atribución del orden jurídico como mero “reflejo de lo económico”, pues –recordando un análisis de Engels – subraya que al surgir los “juristas profesionales” como producto de la creciente división social del trabajo se abre un nuevo terreno autónomo que, sin independizarse por completo del circuito de la producción y el consumo, posee una cierta “capacidad de reacción” sobre los campos sociales y, de modo esencial, se orienta a salvaguardar la consistencia interna del Estado de derecho más allá de las contradicciones constitutivas del capitalismo.⁸² Por ello, Lukács prefiere más bien identificar la relación entre economía y derecho en base a la noción de “analogía estructural”, entendiendo a ésta de un modo cercano a las “afinidades electivas de sentido” weberianas. La afinidad entre derecho moderno y orden económico capitalista encuentra su núcleo entonces en la racionalidad formal imperante en ambas esferas sociales, de manera tal que la “estructura de la moderna objetividad jurídica” – fundada en la sistematización racional de un conjunto de regulaciones jurídicas formales, por ende, previsibles y calculables, en el marco un sistema cerrado y aplicable a todos los casos y situaciones imaginables – reitera el principio de igualdad formal que instala la lógica del valor de cambio en el mercado capitalista. La igualdad jurídica es así, en suma, un correlato de aquel sentido de igualdad cosificado que se constituye a través del intercambio generalizado de mercancías.

⁸¹ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 74.

⁸² Ver György Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, vol. II, p.31.

Así pues, no es de extrañar que Adorno y Horkheimer –que, como se vio, llevan la crítica de la cosificación hacia el núcleo del devenir aporético de la civilización – asocien el ideal de justicia burguesa –amparada en el derecho moderno –con las condiciones de la razón formal que sostienen el control de la naturaleza y la dominación social. En otras palabras, se trata de la existencia de una “afinidad de sentido” entre el principio lógico que ha hecho posible el control técnico de la naturaleza, así como la dominación social, y aquella apelación normativa que reclama para sí la justicia basada en el derecho. El derecho moderno replicaría así el principio de “equivalencia universal” –su pretensión de *ley general* aplicable en *todos* los casos – que anida en el mercado capitalista bajo la forma del “intercambio generalizado de mercancías” (igualdad formal) y, mucho más allá, en la arcaica equivalencia entre naturaleza viva y muerta –la unificación violenta de lo vivo – que hizo posible concebir la naturaleza como mera objetividad disponible para el control técnico. En suma, la idea de justicia fundada en el derecho es leída como tributaria del principio de “equivalencia universal” que ha hecho controlable, calculable, previsible –en fin, mitológico y represivo – el devenir de la humanidad.⁸³ La discontinuidad entre anhelo de justicia y derecho se torna así radical, insoluble, incluso antinómica, en la medida en que Adorno y Horkheimer –a raíz de este vínculo entre lógica formal y dominación social – llegan a la conclusión final de que “la justicia perece en el derecho”:

De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho [...] Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atentar contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad.⁸⁴

En suma, como se puede apreciar, la crítica de Adorno y Horkheimer al derecho asume tal radicalidad que ya no se trata sólo de su condicionamiento socio-histórico en el marco del orden capitalista, sino que se remonta a su pretensión de equivalencia universal –de sistematicidad formal – que sostiene la lógica inmanente de dominio a lo largo de la civilización. Con ello, como era de esperar, las pretensiones de justicia son desplazadas por sobre los marcos institucionales y las formas establecidas de la vida social, pues en todo ordenamiento práctico –amparado en regulaciones formales – se instala la sospecha sobre sus presuntas huellas de dominación. En otras palabras, las pretensiones de universalidad formal del derecho –hijas de la razón conceptual – sólo se sostienen mediante una renovación constante de la dominación de la naturaleza (externa e interna); por lo cual se podría sostener que cada vez que el orden jurídico intenta “absorber” o “reparar”, en nombre de sus principios universales, las experiencias de injusticia, reitera al mismo

⁸³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 63.

⁸⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 71. Más adelante, vuelven a reafirmar este carácter regresivo del derecho por el imperio del principio de equivalencia: “La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de éste surge y que reproduce la maldición. Todo derecho precedente lleva la huella de este esquema”. *Ibid.*, p. 110.

tiempo el gesto básico de la dominación y reafirma así el ciclo regresivo de la civilización. En sus aforismos de *Minima moralia*, por ejemplo, Adorno insinúa con claridad esta sospecha a propósito de la elaboración de la categoría jurídica de “genocidio” para dar cuenta de la experiencia del horror totalitario:

Lo que los nazis hicieron a los judíos era indecible: los idiomas no tenían palabras para ello [...] Y se ha acuñado en inglés el término *genocide*. Pero la codificación impuesta ha hecho a la vez, en interés de la protesta, lo indecible commensurable. Al ser elevada a concepto, la posibilidad queda en cierto modo reconocida.⁸⁵

Ahora bien, como es sabido, no sólo Adorno y Horkheimer sostienen durante este período del exilio una filosofía negativa de la historia, sino también Marcuse, pero esta vez desde un impulso filosófico que intenta leer desde claves marxistas las tesis centrales del psicoanálisis freudiano acerca del origen represivo de la civilización y el individuo. La idea central de Marcuse es pues, dicho en pocas palabras, que el “principio de realidad” freudiano debe ser historizado, esto es, considerado como expresivo de una organización sociohistórica particular (“principio de actuación”) asentada en la dominación social que perpetúa la escasez y, por ende, hace obligatorio el trabajo enajenado –instalando, por ello, una “represión excedente” en el devenir de la humanidad. La civilización es así, en línea con lo planteado en *Dialéctica de la Ilustración*, racionalización de un dominio progresivo; o, también, racionalización de la culpa originaria, pues el lugar primario del padre es asumido luego por las exigencias de dominación del conjunto de la sociedad –su aparato técnico y administrativo – de modo tal que la rebelión ante ella aparece como un “crimen contra la autoridad”, perpetuando así la represión y el sentido de culpa en la historia.⁸⁶ Pese a esto, como se verá enseguida, la dialéctica de la civilización de Marcuse –a diferencia de Adorno y Horkheimer – mantiene la perspectiva positiva de una “cultura no represiva” asentada en los logros técnicos y culturales de la civilización y en sus posibilidades inmanentes de superación histórica.

Será precisamente Marcuse quien exprese con mayor nitidez –en *El hombre unidimensional* – el diagnóstico sociopolítico del capitalismo avanzado que se va a desprender de las coordenadas filosófico-históricas hasta aquí descritas. Es de interés retomar aquí, aún cuando sea brevemente, los rasgos esenciales de este diagnóstico de las sociedades industriales avanzadas en la medida en que va a reafirmar el profundo escepticismo hacia las posibilidades normativas del derecho que se desprendía ya de una filosofía negativa de la historia. Este diagnóstico del presente

⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p. 262. Este círculo entre justicia moderna –amparada en el principio de equivalencia universal – y perpetuación de dominación aparece ya en *Dialéctica de la Ilustración*: “La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. Ello garantiza lo que Kierkegaard elogia de su ética protestante y que aparece en el círculo de leyendas de Heracles como uno de los arquetipos del poder mítico: ella elimina lo inconmensurable”. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 67.

⁸⁶ Ver Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Ed. Sarpe, Madrid, 1983, p. 158; también, “La idea de progreso a la luz del psicoanálisis”, en *Psicoanálisis y política*, Ed. Península, Barcelona, 1970.

histórico se basa en la idea sustancial –compartida en general por el círculo de Fráncfort – de la existencia de una tendencia inmanente del desarrollo histórico hacia una “sociedad totalitaria”, independiente de sus formas de organización político-estatales, pues totalitaria – como sostiene Marcuse – ha de considerarse no sólo una forma particular de gobierno sino también “una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados” y, desde ahí, “previene por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo”.⁸⁷ En otras palabras, la racionalidad tecnológica –surgida desde aquella originaria objetualización de la naturaleza – deviene dominación total (*razón política*) en la sociedad industrial avanzada, toda vez que en ella el aparato técnico de producción y distribución ya no sólo determina las formas de la división social del trabajo, sino también las necesidades y aspiraciones individuales que permiten perpetuarlo pese a su irracionalidad constitutiva.

El presente histórico es leído entonces como una suerte de consumación irrevocable de las tendencias civilizatorias regresivas. Por una parte, como se evidencia en el análisis de Marcuse, las democracias liberales avanzadas anulan fácticamente sus propias premisas –por ejemplo, la existencia del pluralismo político y las libertades individuales – en nombre de la satisfacción administrada de falsas necesidades como mecanismos de control social; y por otra, los regímenes políticos totalitarios pueden ser interpretados también desde esta filosofía negativa de la historia, tal como lo hace Horkheimer, como una suerte de “rebelión de la naturaleza”, toda vez que si la civilización ha sido la negación del impulso mimético en aras de la autoconservación y la adaptación funcional al orden, el fascismo ha puesto en marcha aquellos impulsos naturales reprimidos mediante una “rebelión contra la ley institucionalizada”, esto es, un “desencadenamiento de la violencia brutal al servicio de los poderes establecidos”.⁸⁸

Es posible identificar, a lo menos, dos elementos críticos complementarios que en el centro de este diagnóstico del capitalismo avanzado reafirman el escepticismo filosófico de la Teoría Crítica hacia el derecho. En primer lugar, a causa de la progresiva dominación total –que abarca no sólo las esferas de la producción y el consumo, sino también la industria cultural – la crítica de la sociedad experimenta una evidente pérdida de confianza en el potencial progresivo, emancipador, contenido en las ideas centrales de la cultura burguesa. En efecto, como se mencionó anteriormente, la Teoría Crítica se había constituido desde la premisa de que los órdenes normativo-culturales modernos expresan una ambivalencia estructural entre dominio y emancipación, lo cual ahora aparece más bien negado por la administración totalitaria y las exigencias de la dominación. Para Horkheimer se asiste así a una anulación de “la tensión entre el postulado moral y la realidad social”⁸⁹, lo cual Marcuse va interpretar en términos de una “absorción de la ideología por la realidad” o, también, desde la noción de “desublimación

⁸⁷ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1968, p. 25.

⁸⁸ Max Horkheimer, “La rebelión de la naturaleza”, en *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p. 131.

⁸⁹ Max Horkheimer, “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p.50.

represiva”: en el capitalismo avanzado los valores culturales, morales y estéticos que antaño expresaban una crítica trascendente ya no son negados o rechazados, sino incorporados a la afirmación de lo establecido mediante su reproducción ampliada en la cultura de masas, perdiendo así su aguijón crítico, su contenido de verdad y su aspiración de trascendencia.⁹⁰ Y lo mismo sucedería, pues, con los derechos subjetivos:

Los derechos y libertades que fueron factores tan vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial ceden ante una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran –tanto como la libertad de prensa, a la que servían para promover y proteger – esencialmente ideas críticas, concebidas para reemplazar una cultura material e intelectual obsoleta por otra más productiva y racional. Pero una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integral. La realización anula las premisas.⁹¹

Y en segundo lugar, puede interpretarse además –ligado, sin duda, a esta pérdida de confianza en el potencial normativo de la cultura burguesa – que la existencia de un principio inmanente hacia la dominación total, corolario del carácter regresivo de la civilización, desvanece –en tanto anula históricamente – los pilares práctico-morales constitutivos de la autocomprensión política y el ideal de justicia moderno fundando en el derecho. En efecto, como sostiene Horkheimer, la degradación sistemática de la razón es, al mismo tiempo, desmoronamiento de los ideales centrales vinculados a ella: libertad, justicia y verdad.⁹² Es posible plantear, entonces, que el escepticismo de la Escuela de Fráncfort acerca del vínculo normativo entre derecho y justicia encuentra aquí un nuevo motivo filosófico; se trata pues de que aquellos supuestos morales y políticos que en la comprensión moderna de la justicia permitieron justificar filosóficamente aquel vínculo, se ven revocados históricamente –o, al menos puestos en suspenso – por el devenir totalitario de la civilización. Por cierto, no se trata que hayan sido borrados por completo, pues la ilustración sigue recurriendo a su apelación normativa (por ejemplo, a la idea de libertad) en tanto pauta de justificación y comprensión de sí misma, pero sí sucede que ya no operan históricamente en su sentido original, o más todavía, han devenido su opuesto (en tal caso, libertad administrada).

En este marco, puede apreciarse que el principal supuesto moral puesto en entredicho en su plenitud histórica por el círculo de Fráncfort es el ideal de autonomía subjetiva que, precisamente, está en el centro de la comprensión moderna de la justicia política, en sus distintas argumentaciones.⁹³ La consideración crítica apunta a mostrar aquí, a raíz de la mutación monopolista del capitalismo, que las bases materiales que hacían posible la existencia de la

⁹⁰ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1968, pp.78-79.

⁹¹ *Ibid.*, p.23.

⁹² Max Horkheimer, “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.89.

⁹³ En efecto, la centralidad de la autonomía subjetiva atraviesa la distinción entre tradición liberal (Locke) y tradición democrático-republicana (Rousseau) comúnmente referida para identificar la modernidad política. En ambos casos –si bien con distintos acentos normativos relativos al carácter de los derechos a instituir – la presunción de autonomía subjetiva es fundante de la idea de justicia política; sin ella es imposible sostener una convención racional entre sujetos autónomos –la idea, pues, de un “contrato social” – como fundamento de la convivencia pacífica y justa.

autonomía individual –expresada en la figura del empresario liberal independiente – son disueltas por la administración planificadora. Ello conlleva, además, un debilitamiento de la autoridad paterna y desde ahí un desplazamiento de las funciones socializadoras desde la familia hacia el aparato técnico-económico y la cultura de masas. El individuo se enfrenta ahora directamente, por tanto, a las exigencias de la dominación, ya sin la mediación familiar que –mediante el conflicto original con el padre – permitía la formación de la conciencia moral, convirtiendo así la socialización en una adaptación inmediata al orden establecido. “Con la familia –señala Adorno – se disolvió no sólo el agente más eficaz de la burguesía, sino también el obstáculo que sin duda oprimía al individuo, pero también que lo fortalecía si es que no lo creaba”.⁹⁴

Ya en *Dialéctica de la Ilustración* se preveía esta tendencia hacia una identificación total, pues Adorno y Horkheimer constatan que “cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo” se incrementa “la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico”. La conclusión es, en síntesis, la disolución de las mediaciones sociales (familia, escuela) que hacen posible la conciencia moral –se ha “eliminado la instancia interruptora entre acción individual y norma social” – y la unidad reflexiva del sujeto, convirtiéndose así los individuos en meros “núcleos de reacción” ante las exigencias de la racionalización.⁹⁵ Es por ello que, finalmente, Marcuse pondrá en duda la pertinencia de la noción psicoanalítica de “introyección” para entender la formación del yo en el industrialismo avanzado, pues ella supone un espacio privado –una libertad interior – que se enfrenta a las exigencias de la realidad exterior, espacio que “ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica”.⁹⁶

En suma, en el capitalismo avanzado se asiste a una disolución fáctica de la autonomía subjetiva, pues aun cuando no se liquide por completo su presencia en tanto ideal moral o apelación normativa, ésta es integrada y negada en manos de la administración instrumental. “La experiencia individual –escribe Adorno – se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para así, pero ya no en sí”.⁹⁷ Como es evidente, la idea de una liquidación de la subjetividad autónoma debido a la adaptación total es lo que permite fundamentar la tesis central francfortiana acerca de una parálisis general de la reflexión crítica y las fuerzas potencialmente emancipadoras. “La soledad, que es la condición esencial que sostenía al individuo

⁹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p.27.

⁹⁵ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 83. En el mismo sentido: “La destrucción de la razón y del individuo son una sola [...] La unidad de la vida individual no era natural, sino conceptual, y por tanto socialmente mediada [...] Ya no hay conciencia moral, tampoco egoísmo [...] La célula de la sociedad ya no es la familia, sino el átomo social, el individuo solo”, Max Horkheimer, “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.104-106.

⁹⁶ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1968, p. 32

⁹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p. 18

contra y más allá de la sociedad, se ha hecho técnicamente imposible”, sostiene Marcuse.⁹⁸ Ahora bien, no menos evidente –aunque no sea afirmado directamente por el círculo de Fráncfort – es que una vez disueltas las ideas de autonomía subjetiva y conciencia moral, la posibilidad de una justicia amparada en el derecho pierde toda posibilidad teórico-normativa. En efecto, para la comprensión moderna de la política es la autonomía moral –expresada en la metáfora del “contrato social”– la que posibilita que los sujetos se autoimpongan, legítimamente, determinadas regulaciones jurídicas que fundan una convivencia pacífica y justa; y al mismo tiempo es la idea correlativa de responsabilidad moral –que el mismo Horkheimer menciona como abolida a causa de las exigencias de adaptación total – la que sostiene la idea de “imputación penal” que está en el centro del orden jurídico moderno en tanto instancia reparadora –que restaura la justicia – en los casos de incumplimiento o transgresión de las normas jurídicas.⁹⁹

Un cuestionamiento semejante, por otra parte, va a plantear la Teoría Crítica en torno a la existencia histórica de los ideales morales del pluralismo y la tolerancia. Así pues, Marcuse acuñará su conocido concepto de “tolerancia represiva” (*repressive tolerance*) para designar las formas particulares que adquiere una dominación total capaz de incluir y administrar las diferencias para la afirmación del orden; mientras que Horkheimer subrayará el núcleo ambivalente contenido en la idea burguesa de tolerancia: por una parte, se trata de una libertad del individuo frente a toda autoridad dogmática, pero a la vez, fomenta una posición de neutralidad moral ante la irracionalidad imperante –lo cual se deriva, a su juicio, de una suerte de transferencia de la división social del trabajo a la esfera moral, pues asume que cada conciencia moral posee su propia verdad, degradando así aún más las exigencias universales del concepto de razón (objetiva).¹⁰⁰ Adorno, finalmente, va aún más allá y sostiene que el argumento de la tolerancia que proclama que todos los hombres son iguales no hace sino replicar la lógica (equivalente) de lo existente –el “campo de concentración acaba haciendo a los confinados como sus vigilantes, a los asesinos asesinados” – y, por el contrario, reivindica –en lugar de una “igualdad abstracta” – la idea de una sociedad emancipada en tanto “realización de lo general en la conciliación de las diferencias”.¹⁰¹

⁹⁸ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1968, p. 92.

⁹⁹ Como es evidente, esta pérdida de conciencia moral remite a la idea kantiana de “dignidad moral” del hombre en tanto éste es siempre tratado como un fin en sí, jamás como medio –lo cual se negaría en la administración total. Horkheimer sugiere así un rasgo particular de la experiencia de la injusticia en el capitalismo avanzado: “Cuando bajo la economía liberal se empujaba a los competidores fracasados contra la pared o se abandonaba a la miseria a grupos atrasados, éstos podían conservar cierto sentido de dignidad humana a pesar de verse económicamente liquidados, ya que la responsabilidad de su situación recaía sobre procesos económicos anónimos [...] Si la concentración y la centralización de las fuerzas industriales llegan a extinguir al liberalismo político en crisis, las víctimas se verán condenadas en todo sentido. Cuando bajo el totalitarismo un individuo o un grupo es segregado por discriminación, no sólo se lo priva de los medios de subsistencia, sino que se lo ataca en lo más profundo de su condición humana”. Max Horkheimer, “Ascenso y ocaso del individuo”, en *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, pp. 164-165.

¹⁰⁰ Max Horkheimer, “Medios y fines”, *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p. 30.

¹⁰¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p.107

La defensa del pluralismo moral en la esfera privada –que subyace hasta el presente, como es sabido, a la idea de universalidad del moderno Estado de derecho¹⁰² – también será puesta en tela de juicio. No se trata sólo de que su neutralidad exprese la degradación de la razón objetiva y, por tanto, su conciliación con la dominación totalitaria, sino también –como va a plantear Horkheimer – conlleva una violencia sistemática del individuo sobre sí mismo, pues éste debe anular constantemente su juicio moral e inhibir sus instintos pulsionales en nombre de la colectividad, logrando armonizar así –sacrificio mediante, como se señalaba en *Dialéctica de la Ilustración* – lo universal y lo particular. Además, Horkheimer va a reiterar aquí aquella crítica que apuntaba a la distancia histórico-normativa existente entre la universalidad del derecho y el carácter de la experiencia de la injusticia, toda vez que sostendrá que para las masas –“para los de abajo” – el reconocimiento de esta universalidad, aún cuando los dotó de derechos políticos, siempre fue sólo una exigencia coactiva –“son seres sociales por la violencia” – y la presunción de libertad de elección asociada al pluralismo de fines morales sólo ha sido efectiva históricamente para los privilegiados. La conclusión es, nuevamente, que el ideal del pluralismo en negado por el devenir de la civilización y, por ende, necesariamente desplazado más allá de su racionalidad regresiva: “El verdadero pluralismo – sostiene Horkheimer – pertenece a la idea de una sociedad futura”.¹⁰³

Finalmente, una vez anulados históricamente los supuestos práctico-morales centrales de la comprensión moderna de la justicia política, no es de extrañar que se sostenga también una sospecha acerca de la justificación racional de la democracia en base al principio de mayoría. La crítica aludida aquí no es, en ningún caso, una réplica del tradicional cuestionamiento liberal –la posible vulneración de las libertades individuales por las decisiones mayoritarias – sino que se orienta a cuestionar si los individuos pueden aún, en medio de la administración total, tener genuinos intereses, más allá de aquellos que, creados por la dominación, a la vez la perpetúan. Los “intereses del pueblo”, argumenta Horkheimer, son hoy “funciones de potencias económicas ciegas o demasiado conscientes. No ofrecen garantía alguna contra la tiranía”; mientras que Marcuse, en un sentido similar, sostiene que en la democracia liberal-parlamentaria el proceso democrático “está contaminado” –pues responde sólo a los intereses particulares dominantes – y sirve a una dominación que se perpetúa a sí misma ya no sobre la base de la violencia y el terror, sino mediante una voluntad mayoritaria administrada y la eficacia del aparato científico-técnico. Las consecuencias de esto, tanto para la justicia amparada en el derecho como para la democracia basada en el principio mayoritario, son evidentes: no hay ley alguna –apunta Marcuse – que no contribuya al *status quo* y –en una sugerente inversión de la clásica expresión de Rousseau – sostiene que mientras la mayoría popular sea administrada por los intereses dominantes, “tiene

¹⁰² Piénsese, a modo de ejemplo, en la centralidad “fact of pluralism” en la justicia rawlsiana. Ver John Rawls, *Teoría de la justicia*, Editorial FCE, México DF, 1978.

¹⁰³ Max Horkheimer, “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.97.

sentido decir que la voluntad popular siempre se equivoca”.¹⁰⁴ En suma, el principio democrático al ser negado fácticamente –al igual que los restantes principios práctico-morales que sostienen la moderna idea de justicia política – asume un carácter regresivo, esto es, confirma la tendencia de la ilustración a devenir mitología.

Aun cuando este cuestionamiento de la democracia parlamentaria permite vislumbrar la profundidad de la crítica de la Escuela de Fráncfort a las posibilidades de justicia en la sociedad industrial avanzada, no debe llevar a ciertas confusiones teóricas o exageraciones políticas. En estricto rigor, tanto Horkheimer como Marcuse no tienen duda en afirmar que, frente a la administración basada en el terror y la violencia sistemática, siempre serán preferibles –por limitados que sean – los derechos y libertades establecidas.¹⁰⁵ El argumento de Marcuse, en este ámbito, resulta particularmente sugerente, pues si bien considera que las prácticas de rebelión social, con tal de romper efectivamente el *continuum* represivo, han de apuntar hacia la estructura del poder en su conjunto –configurando lo que denomina como una “dialéctica de la democracia”: para hacer efectiva la democracia se ha de abolir la democracia existente – al mismo tiempo sugiere que, en la expansión gradual de los derechos y libertades constitucionales, radica un cierto potencial “subversivo” anclado en promover una suerte de interpretación “exagerada” de la igualdad y la justicia imperante.¹⁰⁶ Podría sugerirse entonces que en esta última acotación Marcuse vislumbra –aún cuando no lo lleva a un mayor desarrollo teórico – una de las tesis centrales que posteriormente, como se verá luego, articulará Axel Honneth en términos del potencial práctico-moral depositado en el orden jurídico moderno y que articulan la racionalidad presente en las luchas sociales por el reconocimiento de derechos.

Pero una vez que la Teoría Crítica ha considerado el presente histórico como una expresión afirmativa más de aquella tendencia regresiva que ha permeado la historia de la civilización, es preciso detenerse en el desplazamiento filosófico-político consiguiente que opera en sus pretensiones de justicia hasta remontarlas más allá de los marcos institucionales y las formas de vida establecidas. “El único modo –escribe Adorno – que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas desde la perspectiva de la redención [...] todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica”.¹⁰⁷ Esta perspectiva redentora, esencialmente negativa, de la idea de justicia viene exigida entonces tanto por el carácter inmanente de la represión en el devenir civilizatorio como por el hecho –ya anunciado en la noción de “actitud crítica” en Horkheimer – de que la injusticia posee un carácter esencialmente histórico-experiencial cuyo sentido desborda siempre los marcos de las instituciones

¹⁰⁴ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1969, p.69.

¹⁰⁵ “[C]on todos sus defectos –escribe Horkheimer en la década del sesenta – la dudosa democracia es siempre mejor que la dictadura [...]. Es mucho más urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que cada vez se halla más amenazada; es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aun que ponerla en peligro mediante acciones inútiles”. Max Horkheimer, “Prefacio (1968)”, en *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Eds. Paidós, Barcelona, 2000, p.12.

¹⁰⁶ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1969, p. 70.

¹⁰⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p.257.

sociales y políticas; por ende, no puede ser “absorbida” –menos “reparada” – institucionalmente sin recaer nuevamente en dominio y mitología.

En rigor, puede plantearse que este contenido experiencial atribuido a las situaciones de injusticia social es afirmado ahora incluso con mayor fuerza que en el momento filosófico anterior. La idea de Adorno, por ejemplo, de que el desarrollo histórico del capitalismo ha desplazado la objetividad del proceso social –la competencia liberal entre individuos aislados – a la antropología, esto es, ha instalado una “atrofia de lo humano” –el principio de la *frialdad* burguesa – en la trama misma de la socialidad básica, constituyendo el soporte subjetivo-moral que hizo posible la dominación totalitaria y la experiencia de la barbarie, expresa con claridad este acento filosófico. La misma categoría que Adorno escoge para referir la especificidad histórica de la subjetividad en el capitalismo avanzado posee semejante densidad experiencial; se trata, pues, de una “vida dañada” en tanto deformación sistemática de la dignidad de las relaciones humanas y liquidación de lo particular en mano de los objetivos práctico-instrumentales. Ahora bien, lo sugerente de este carácter de experiencia de la injusticia es, tanto en Adorno como en Horkheimer, la enunciación paradójica que le subyace: para ambos la desgarrada experiencia subjetiva del presente histórico es correlativa de una crisis general de la experiencia –esto es, de la posibilidad una verdadera experiencia situada más allá de la mecanización racional y la dominación totalitaria.¹⁰⁸ Del mismo modo, la insistencia de Marcuse en el necesario componente subjetivo del cambio social –que lo lleva a preferir la noción de “liberación” en lugar de la más clásica de “revolución - puede leerse en el marco de esta insistencia del carácter experiencial-histórico que posee la injusticia social.¹⁰⁹ Se podría sugerir pues, por último, que es precisamente esta convergencia –sólo en apariencia paradójica – entre el diagnóstico de una crisis general de la experiencia contemporánea y el carácter experiencial de la injusticia social lo que subyace a la idea de Horkheimer sobre las víctimas anónimas de los campos de concentración: “los individuos reales de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y de degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión”.¹¹⁰

En suma, la “dirección de la justicia” de la Teoría Crítica –para volver a la idea inicial de Horkheimer – será entendida ahora en términos de una ruptura radical con el espíritu instrumental que ha determinado la historia de la civilización como un *continuum* represivo. Para Adorno, como se recordará, se tratará principalmente entonces de superar desde dentro el pensamiento conceptual –ir más allá del concepto mediante el concepto, como dirá en *Dialéctica negativa* – mediante la

¹⁰⁸ Esta extinción de la experiencia en manos de las exigencias técnicas y la dominación atraviesa los aforismos de *Minima moralia* de Adorno –por ejemplo, en las ideas de un decadencia del “regalar”, la imposibilidad del “habitar”, la degradación de lo íntimo, entre otras.. Horkheimer por su parte señala en su *Crítica de la razón instrumental* que en el capitalismo contemporáneo ya sólo una experiencia es posible: el “experimento”. Sobre la idea de una “crisis de la experiencia” en la Teoría Crítica, ver Martin Jay, “¿Está la experiencia todavía en crisis? Sobre un lamento de la Escuela de Frankfurt”, en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Eds. U. Diego Portales, Chile, 2003.

¹⁰⁹ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Mortiz, México DF, 1969, p. 9.

¹¹⁰ Max Horkheimer, “Ascenso y ocaso del individuo”, en *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p. 169.

acogida en su interior de un elemento mimético –aquellas formas de conducta sensorialmente receptivas, expresivas y comunicativas de lo viviente – para así lograr aprehender, sin pretender su disolución, lo no-idéntico. Las búsquedas posteriores de Adorno en la estética y en la nueva música expresan, precisamente, esta orientación esencialmente negativa; la cual ya está insinuada en sus *Minima moralia* en términos de un cultivo emancipador de “relaciones humanas dignas” de las cuales “se puede esperar la solidaridad y el estar a disposición del otro, pero nunca que puedan nacer de objetivos prácticos”.¹¹¹ Marcuse, por su parte, apostará por una “nueva sensibilidad” –un “fundamento biológico para el socialismo” – que, en tanto expresión de una esencial “transmutación de los valores”, puede apuntar más allá de la afirmación de lo existente apuntalada en la perpetuación de necesidades represivas. Ahora bien, a diferencia de Adorno, Marcuse mantiene un vínculo más claro con la praxis histórica y las luchas sociales, particularmente con aquellas expresadas por las minorías raciales, los excluidos y la intelligentsia –así como, por cierto, sus posibilidades de vinculación histórica con la (nueva) clase obrera.¹¹²

Finalmente, vale detenerse un momento en la perspectiva teológica que va a proponer Horkheimer en tanto fundamento filosófico para mantener, en medio de la tendencia a la administración total, “el anhelo de lo totalmente Otro” que anida en la idea de sociedad justa. En efecto, ya en su *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer abogaba por una noción de justicia e igualdad que, para sobrevivir a la positividad regresiva de la historia, preservara un momento de absoluta negatividad –esto es, conservara su “significación originaria, absoluta, arraigada en sus tenebrosos orígenes. De otro modo, no sólo se tornan indiferentes, sino también falaces”.¹¹³ Horkheimer va a interpretar entonces que este elemento negativo vendría posibilitado por la presencia de un impulso teológico –un *anhelo* (*Sehnsucht*) – que permite no abdicar de la idea de transcendencia, negando así la falsa finitud imperante –su “literalidad cosificadora”; pero a la vez no proclamando una nueva positividad dispuesta a entregarse en manos de la administración total. En el fondo, como se mencionó, Horkheimer recupera aquí –para una fundamentación filosófica de la justicia – la premisa contenida en la teología judía sobre la prohibición de representar a Dios. Por tanto, si la idea de bien absoluto no puede ser representada por un dogma religioso y sólo pervive en la forma de “anhelo de lo totalmente Otro”; tampoco puede la crítica filosófica proponer una noción positiva de la sociedad justa –puede insistir en aquello que debe ser cambiado, pero no proclamar una afirmación positiva del futuro; y, por último, menos aún puede identificarse el presente histórico con una idea de infinitud.

¹¹¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006, p. 38 Ya en *Dialéctica de la Ilustración* se lee: “Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos”. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p.60.

¹¹² En efecto, Marcuse mantiene con nitidez – a diferencia de los otros miembros del círculo de Fráncfort – la idea marxista clásica de una necesaria vinculación de las “fuerzas subversivas” con la clase obrera –dada su centralidad en la división del trabajo – para la emancipación social. Al respecto, ver Herbert Marcuse, “Liberación respecto a la sociedad opulenta”, en David Cooper (ed.) *La dialéctica de la liberación*, Siglo XXI Eds., México DF, 1970.

¹¹³ Max Horkheimer, “Medios y fines”, *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1973, p. 47.

Horkheimer arriba así a la idea de que el intento de disolver la religión en manos de las explicaciones científico-técnicas posee un carácter esencialmente represivo, pues escenifica quizás la última batalla del espíritu instrumental frente el sentido de lo trascendente y la disolución de un pensamiento de lo Otro. Por el contrario, se trataría de reivindicar un impulso teológico negativo que, al igual que la teoría marxista, permite una relativización de lo existente –“es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios”, escribirá Horkheimer.¹¹⁴ En otras palabras, ya sólo una teología negativa –entendida en amplio y “buen sentido” – posibilitaría no abdicar frente a la injusticia y el sufrimiento imperantes en la historia de la civilización:

¿Qué es religión en el buen sentido?. El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta deba cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, ahí hay religión.¹¹⁵

En suma, subraya Horkheimer, el impulso religioso entrega dos claves esenciales para la idea de justicia de la Teoría Crítica. En primer lugar, se trata de la ya mencionada prohibición de representar el bien absoluto que, además de evidenciar los límites de la crítica filosófica, permite afirmar –como habría puesto en evidencia Kant – que el mundo positivo no es sino un ordenamiento subjetivo, por ende, nada absoluto. Además, a propósito de Kant, Horkheimer sugiere que sus nociones centrales de “imperativo categórico” y “autonomía moral” –que están en el núcleo de las ideas de moral y justicia moderna – no pueden desligarse del cristianismo, pues resultan imposibles de sostener sin el imperativo cristiano de “amar al prójimo”. En el fondo, sostiene Horkheimer, la presunción de que el amor es mejor que el odio –no en un sentido instrumental, sino en sí mismo – y, por ende, que los hombres deben ser tratados como fines en sí, jamás como medios, “no se apoya en último término más que en la tradición cultural, en definitiva, en la palabra de la Escritura”.¹¹⁶ Y en segundo lugar, la doctrina del pecado original –así como su expresión en la filosofía de Schopenhauer – evidenciaría el carácter antagonico que marca, desde su origen, la historia de la civilización: la felicidad presente está fundada en el sufrimiento y miserias de otros, tanto en el presente como en la más remota historia. Se trata, en este caso, de entender la idea de justicia en tanto conciencia del duelo infinito que recorre la historia, esto es, como un lazo solidario con las víctimas de la historia y una conciencia común de la finitud – la precariedad constitutiva – de la existencia humana.

Son estos dos elementos teológico-críticos, por tanto, los que recoge la Teoría Crítica para mantener su “anhelo de lo totalmente Otro” y remontarse más allá del espíritu instrumental, cosificador, que ha dominado la historia de la civilización. Por lo mismo, renunciar a este impulso teológico, aún en nombre de la justicia, implica recaer nuevamente en la razón instrumental:

¹¹⁴ Max Horkheimer, “Teísmo-ateísmo”, en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 83.

¹¹⁵ Max Horkheimer, “¿Qué es religión?” (aforismos), en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 226.

¹¹⁶ Max Horkheimer, “Última huella de teología. En memoria de Paul Tillich”, en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 93.

En la idea de sociedad justa está recogida y superada la del amor al prójimo, el respeto al derecho de cada uno. Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio.¹¹⁷

En conclusión, la Teoría Crítica reafirma aquí, ahora desde un impulso teológico heredero de una filosofía negativa de la historia, aquella radical discontinuidad normativa entre justicia y derecho que ya había advertido desde su originaria pretensión de actualización de la teoría dialéctica de la sociedad. La profundidad filosófica de semejante crítica, sin embargo, convivirá con un cierto “déficit sociológico” –como le llamará Honneth – relativo a la imposibilidad de vislumbrar –desde la filosofía de la historia – las pautas normativas constitutivas de la acción social, y por ende, el posible sentido de las luchas sociales en el devenir histórico-social y en las aspiraciones de justicia que sostienen a la crítica social. Pero ello sólo se tornará visible filosóficamente una vez que la crítica de la sociedad sea anclada –y reformulada – desde un concepto intersubjetivo de razón; por ende, la herencia de esta primera Teoría Crítica, así como el diagnóstico de sus principales aporías, remiten a la teoría del obrar comunicativo de Habermas y a sus implicancias en la relación entre derecho y justicia.

¹¹⁷ Max Horkheimer, “Religión y filosofía”, en *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p.97.

Capítulo II

Razón comunicativa y justicia

Sobre el carácter del derecho en la teoría crítica de Habermas

El pensamiento social y político de Jürgen Habermas constituye, como es bien sabido, la más influyente y sistemática actualización filosófica de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. En efecto, Habermas –el representante más destacado de la denominada “segunda generación” de esta tradición – ha trazado de modo bastante explícito una línea de continuidad filosófica con la herencia intelectual de la primera Teoría Crítica; pero a la vez, ha pretendido descargarla de ciertos supuestos epistemológicos y filosófico-sociales claves que determinaron su devenir hacia una filosofía negativa de la historia. Para Habermas fueron esos supuestos los que llevaron a un abandono del programa original de Teoría Crítica esbozado por Horkheimer en los años treinta, así como a la constitución de una serie de aporías argumentativas en la fundamentación normativa de la crítica social y, correlativamente, en sus pretensiones prácticas de emancipación. En otras palabras, en el pensamiento de Habermas se asiste a un ejercicio filosófico de ruptura y, al mismo tiempo, continuidad intelectual con la primera generación del círculo de Fráncfort, lo cual pareciera marcar –como se verá también en el caso de Axel Honneth – un particular modo de autocomprensión filosófica del legado y actualidad de la Teoría Crítica de la sociedad.

Para los objetivos de la presente investigación –indagar en las condiciones filosófico-políticas que subyacen a los distintos diagnósticos acerca de la relación entre derecho y justicia en la tradición de la Teoría Crítica – la obra de Habermas posee una particular relevancia; pues ha sido Habermas, precisamente, quien ha resituado con nitidez el problema del carácter normativo del derecho moderno en el centro de las preocupaciones filosóficas y sociológicas de la Teoría Crítica. En rigor, partiendo del diagnóstico de que la primera generación francfortiana habría pasado por alto –debido a su inscripción en una filosofía negativa de la historia heredera de una comprensión subjetivista de la praxis social – el potencial normativo inscrito en las estructuras posconvencionales de conciencia moral propias del mundo moderno, las cuales se materializarían en la apelación normativa universalista constitutiva del sistema jurídico formal y en el Estado democrático constitucional¹, Habermas vuelve a situar en conexión filosófico-normativa el carácter del derecho con las pretensiones de justicia de la crítica social. En el pensamiento de Habermas, en efecto, la preocupación por el carácter del derecho refiere directamente, como se verá más adelante, a los problemas de fundamentación normativa de un orden democrático en las condiciones sociales modernas –esto es, a los requisitos postradicionales que debe resolver la formación democrática de

¹ Ver Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización” (conversación con A. Honneth, E. Knödler-Bunte y A. Widmann), en *Ensayos políticos*, Eds. Península, Barcelona, 1999, pp. 137-147.

la voluntad política en, y a través de, el Estado constitucional –; lo cual resulta invisibilizado, en su opinión, tanto por una crítica de la sociedad que permanece ciega frente a los procesos de aprendizaje práctico-moral y sus potenciales de desarrollo normativo, como por la escisión fuerte entre concepciones filosóficas, sustantivas, de la política y la justicia, y las visiones objetivistas del derecho moderno –escisión metodológica que ha estructurado, durante el último tiempo, la división de tareas entre la filosofía política, la sociología y las ciencias del derecho. Se trata por ello, según Habermas, de reconquistar en clave de filosofía social y política un “terreno que desde los días de Hegel la filosofía había cedido casi sin lucha a los juristas”.²

En concreto, puede considerarse que el derecho moderno es abordado desde una doble aproximación en la teoría crítica de Habermas. Por una parte, se trata de una indagación más bien sociológica que, sirviéndose principalmente de una relectura de la teoría de la racionalización de Max Weber, considera el moderno orden jurídico como una materialización institucional de la racionalización práctico-moral derivada de los procesos de desencantamiento de las imágenes metafísicas y cosmológicas del mundo. El tránsito histórico hacia una regulación jurídica de la convivencia social sería así parte constituyente de un proceso de racionalización ética de la conciencia religiosa que Habermas interpreta en términos de una “linguistización de lo sacro”, esto es, la *apertura normativa* de un vínculo social que –diluido sus metagarantes divinos o metafísicos – debe ser constantemente renovado a través de la concurrencia discursiva –procesos de entendimiento comunicativo – de los sujetos implicados. Y por otra parte, Habermas ha sometido también la esfera del derecho moderno a una indagación de corte más estrictamente filosófico-político, incluso cercana a una “filosofía jurídica”, orientada a reconstruir los supuestos morales universalistas –democráticos – constitutivos de la idea moderna de derecho positivo y de la tradición del Estado constitucional. Por cierto, entre ambas aproximaciones se traza una estricta continuidad filosófica, la cual viene dada principalmente por el hilo conductor que representa el “giro intersubjetivo” que Habermas ha realizado en el concepto de razón de la Teoría Crítica –esto es, su concepto de “razón comunicativa”–. De hecho, es precisamente –sostiene Habermas – una teoría de la sociedad planteada desde la idea de razón comunicativa la que ha conducir, necesariamente, hacia una teoría discursiva del derecho moderno y la democracia política. Aquí se entrecruzan, por tanto, una consideración sociológica del orden jurídico y una concepción filosófica de la justicia política.³

Por ello, si bien es evidente que la argumentación sobre el derecho ha adquirido progresivamente una mayor presencia en el pensamiento de Habermas, resulta quizás algo impreciso hablar de una suerte de “giro jurídico” en sus preocupaciones filosóficas; a menos que

² Esta frase Habermas la expresa en el marco de una reseña de la obra de Otfried Höffe, pero bien puede aplicarse a su propia indagación filosófica acerca del derecho moderno. Ver Jürgen Habermas, “Límites del iusnaturalismo normativista”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991, p. 101.

³ Ver Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p.70.

ello se entienda en relación exclusiva al tipo de categorías, argumentos y debates que aborda de manera explícita, pero no en tanto objeto de análisis o consideración filosófico-social. En efecto, el problema del carácter histórico y la idea moderna de derecho ya se encuentran presentes desde los primeros escritos de Habermas –por ejemplo, en su estudio sobre la transformación estructural de la opinión pública burguesa o en su preocupación temprana por la moderna autocomprensión filosófica del derecho natural racional⁴; siendo luego explorado con mayor profundidad en la mencionada lectura de la racionalización social weberiana desde una teoría de la acción comunicativa. Sin duda, esta renovada preocupación por el derecho expresa también una subyacente transformación histórica en el devenir de la Teoría Crítica que no puede dejar de advertirse: si la primera generación de Fráncfort estuvo marcada, como se abordó anteriormente, por la experiencia histórica de la dominación totalitaria, la teoría de Habermas se enlaza fuertemente, al menos en su origen, a la exploración de las tendencias y contradicciones propias de un capitalismo organizado políticamente desde un Estado de bienestar social, en el cual precisamente el derecho –en tanto mediación jurídica de una idea de ciudadanía expresada en forma de prestaciones sociales – asume un lugar esencial.⁵ Las derivas posteriores del pensamiento de Habermas pueden ser leídas, de igual manera, como una respuesta a la crisis del Estado de bienestar y la correspondiente búsqueda de nuevas fundamentaciones de la voluntad política democrática.⁶

Ahora bien, al igual que en el capítulo anterior, las consideraciones aquí expuestas –sin pretender perder de vista este trasfondo histórico – insisten más bien en las constelaciones epistemológicas y filosófico-políticas que determinan la consideración habermasiana sobre el derecho moderno y su conexión normativa con la idea de justicia. Para ello, en un primer momento se aborda el balance filosófico particular que realiza Habermas de las aporías argumentativas que marcaron el devenir de la crítica francfortiana tras la *Dialéctica de la Ilustración*, para desde ahí vislumbrar las condiciones de apertura de un “giro comunicativo” que, como ha sostenido últimamente Axel Honneth, permitió a Habermas ensayar un “redescubrimiento de lo social” frente al negativismo filosófico de la primera Escuela de Fráncfort⁷; y, a la vez, inscribirse creativamente –mediante una apropiación comunicativa de la idea kantiana de razón práctica – en las coordenadas centrales de la tradición de la crítica de la sociedad. Particularmente, se aborda aquí entonces esta restauración comunicativa de la dimensión de la acción social y las estructuras normativas en sus

⁴ Ver Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Eds. G. Gili, México DF, 1986.; y Jürgen Habermas, “Derecho natural y revolución”, en *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

⁵ Ver Helmut Dubiel, *Teoría crítica: ayer y hoy*. Ed. Plaza y Valdés/UAM, México, 2000, pp. 98-99.

⁶ En rigor, el problema de la política democrática es – a diferencia de la primera Escuela de Fráncfort – uno de los núcleos temáticos principales de la denominada “segunda generación”. Ver, por ejemplo, Helmut Dubiel, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg, *La cuestión democrática*, Huerga y Fierro Eds., Madrid, 1997, donde se aborda explícitamente el problema de una “teoría crítica de la política democrática”; o también, Claus Offe, *Contradicciones del Estado de Bienestar*, Ed. Alianza, Madrid, 1990.

⁷ Ver Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. Machado, Madrid, 2009.

implicancias para el análisis del derecho moderno y en sus alcances filosóficos para la idea de justicia. Cabe destacar además que Habermas, junto a la mencionada apertura normativa constitutiva de la necesidad de fundamentación racional inscrita en un derecho positivo anclado en estructuras morales posconvencionales, va a restaurar –o más bien, actualizar desde su renovado marco epistemológico intersubjetivo – un elemento crítico ya presente en la primera generación de la Escuela de Fráncfort: el carácter ambivalente constitutivo de los modernos órdenes normativos. En efecto, Habermas conjugará la idea de una apertura universalista de la conciencia jurídica moderna con el diagnóstico crítico de una tendencia a la “juridización” (*Verrechtlichung*) de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente como expresión de las patologías sociales – la “colonización del mundo de la vida” – propias del capitalismo tardío. En un segundo momento, por su parte, se analiza el tránsito de Habermas desde su noción de acción comunicativa a una “ética del discurso”, para desde ahí arribar a su reconstrucción particular de los supuestos normativos del Estado democrático de derecho. En este caso, se indaga en la tesis central de Habermas acerca de una relación normativa constitutiva –vale decir, no contingente – entre derecho y democracia, así como sus implicancias filosóficas decisivas para una concepción procedimental de la justicia.

a) El giro intersubjetivo de la Teoría Crítica

La búsqueda filosófica de renovación de la tradición intelectual de la Teoría Crítica – ensayando, a la vez, una superación de sus principales aporías en vistas a mantener tanto sus pretensiones cognitivas como sus exigencias prácticas ancladas en el concepto ilustrado de razón – va a asumir en Habermas, en primer lugar, la forma particular de una reflexión crítica acerca del conocimiento científico moderno; en concreto, una crítica de los límites de una autocomprensión científicista o positivista del conocimiento. En efecto, al igual que en los escritos programáticos de Horkheimer de la década de los treinta, Habermas va a intentar fundamentar el estatus teórico y pertinencia metodológica de una Teoría Crítica mediante un cuestionamiento de una autocomprensión objetivista de la ciencia que hace abstracción de sus contextos prácticos de surgimiento y aplicación política en nombre de la pretensión de un conocimiento depurado de intereses, sosteniendo así en su lugar –reiterando así el gesto originario de Horkheimer – una conexión indisoluble entre saber e intereses prácticos. Como es sabido, Habermas elabora para ello una suerte de “antropología trascendental del conocimiento” que busca evidenciar las motivaciones prácticas –esto es, los intereses pre-científicos relativos a modos de acción antropológicamente fundados – que subyacen a las distintas formas de conocimiento científico.⁸ Ya aquí se hará presente, desde una argumentación netamente epistemológica, una de sus orientaciones filosóficas

⁸ Ver Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1990. Para la crítica del positivismo ver también Jürgen Habermas, “Conocimiento e interés” en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997; sobre la temprana disputa entre positivismo y crítica social –donde Habermas se muestra aún especialmente deudor de Adorno – ver Jürgen Habermas, “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

decisivas: mientras las “ciencias empírico-analíticas” permanecen ligadas a un interés técnico de control y disposición sobre la naturaleza, las “ciencias histórico-hermenéuticas” y las “ciencias orientadas críticamente” se constituyen sobre el trasfondo práctico que representa el entendimiento comunicativo constitutivo del tejido social; con la diferencia sustancial de que mientras aquellas se basan en una interpretación comprensiva –neutral – de los significados sociales y la tradición cultural, el conocimiento crítico se guía por un interés emancipador, esto es, por la pretensión de diagnosticar y contribuir a la superación de las coacciones impuestas en los plexos de comunicación social a espaldas de los individuos. La Teoría Crítica de la sociedad, concluye Habermas en este primer intento de fundamentación, encontraría por ello en el psicoanálisis su referente metodológico privilegiado.

Si bien Habermas abandonará a poco andar esta vía de fundamentación epistemológica de la Teoría Crítica, es evidente que esta idea de un plexo simbólico de interacciones sociales como dimensión constitutiva, irreducible, de la vida social marcará el devenir filosófico de su renovación de la crítica social. Del mismo modo, su cuestionamiento a la comprensión positivista del conocimiento científico –que Habermas identifica también presente en el marxismo ortodoxo⁹ – anuncia ya su posterior crítica a la colonización de las estructuras normativas en manos de los imperativos sistémicos, pues en el objetivismo científico Habermas cree ver no sólo un problema de alcances epistemológicos, sino también la huella de una tendencia estructural a la deformación tecnocrática de los procesos de formación discursiva de la voluntad colectiva, y por ende, una amenaza para el horizonte político democrático. Ello le permite identificar, ya en este primer momento, la actualidad filosófica y las principales tareas de una Teoría Crítica de la sociedad:

Una tal crítica tendría, pues, que asegurarse tanto de los contenidos que necesariamente ha de tomar de las ciencias empíricas como de los elementos utópicos de la tradición, sobre una base que le sería peculiar: tendría que ser a la vez, para expresarnos en términos tradicionales, teoría de las ciencias y filosofía práctica. [...] Le incumbiría incluso la tarea políticamente importante de deshacer la doble irracionalidad que constituye una autocomprensión de las ciencias restringida en términos positivistas y una administración tecnocráticamente desligada de una formación pública discursiva de la voluntad.¹⁰

En esta primaria declaración de orientaciones programáticas de la Teoría Crítica se deja entrever, en sus líneas generales, parte importante del lugar particular del pensamiento de Habermas en la tradición de la Escuela de Fráncfort. Por una parte, se advierten con nitidez sus pretensiones de continuidad filosófica: Habermas sitúa a la crítica social en la tradición intelectual de un

⁹ Ver Jürgen Habermas, “Marxismo y Filosofía”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981.

¹⁰ Jürgen Habermas, “¿Para qué seguir con la filosofía?”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, pp. 32-33. Ver también “Ciencia y técnica como ideología”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 80-91. Aquí Habermas caracteriza el capitalismo tardío a partir de dos tendencias evolutivas complementarias: (i) un incremento de la actividad intervencionista del Estado tendiente a asegurar la estabilidad social, la cual al cumplirse mediante la resolución de medios técnicos elimina la discusión de contenidos prácticos y despolitiza, por ende, la esfera pública; y (ii) la cientificación de la técnica, esto es, un desarrollo correlativo entre progreso científico y progreso técnico que estimula una tecnocratización de los vínculos sociales y un incremento del comportamiento adaptativo al orden social.

pensamiento filosófico que no renuncia a una aspiración emancipadora –una sobrevivencia de lo utópico – y, a la vez, mantiene atada a ésta a las exigencias cognitivas y prácticas de la idea de razón –sólo desde ahí resulta comprensible identificar la conciencia cientista y la administración tecnocrática como una patología social en términos de “irracionalidad”. Pero por otra parte, se advierten también claros elementos de discontinuidad con la primera generación francfortiana –los cuales se harán aún más evidentes en el desarrollo posterior de la teoría habermasiana. En primer lugar, se trata de la inclusión expresa de los rendimientos de las ciencias modernas en el marco de una renovada crítica social, los cuales si bien, como se recordará, estaban presentes en la idea original de Teoría Crítica –en el marco del programa interdisciplinario con fundamentos materialistas esbozado por Horkheimer – habían sido con posterioridad –desde la filosofía de la historia manifiesta en *Dialéctica de la Ilustración* – desplazados del núcleo de la Teoría Crítica bajo la sospecha de representar una expresión más de la razón instrumental en el devenir regresivo de la civilización.¹¹ Por ello, en Habermas la reflexión filosófica vuelve a encontrarse con las modernas ciencias sociales en el marco de una Teoría Crítica de la sociedad –o una renovada “filosofía social”, como le había denominado inicialmente Horkheimer. Y en segundo lugar, Habermas afirma aquí una de las orientaciones teóricas por la cuales, además de su renovación de la crítica social de Fráncfort, será ampliamente reconocido en el debate filosófico contemporáneo: el resurgimiento de la tradición de la “filosofía práctica” –que lo llevará, como se verá más adelante, a vincular su concepto de acción comunicativa con una “ética del discurso”.¹²

Un movimiento similar de ruptura y, al mismo tiempo, continuidad filosófica es el que Habermas establece, ahora examinado en términos más amplios, con la tradición intelectual del materialismo histórico. En efecto, es en sus consideraciones críticas sobre la idea de evolución social presente en la teoría de Marx donde Habermas arriba a un diagnóstico más sistemático acerca de las carencias de consideración de las estructuras normativas y su específico desarrollo histórico en la tradición de la filosofía crítica de origen hegeliano-marxista. Según Habermas, consignado brevemente, Marx tendió a restringir la dinámica sociohistórica al ámbito del desarrollo

¹¹ Así lo manifiestan, de hecho, Adorno y Horkheimer en el prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*: “en la quiebra actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia [...] Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible. [...] En la reflexión crítica sobre su propia culpa, el pensamiento se ve por eso privado no sólo del uso afirmativo del lenguaje conceptual científico y cotidiano, sino también del de la oposición. No se encuentra una sola expresión que no tienda a la conformidad con las corrientes de pensamiento dominantes”. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp.52 y 53. Si bien es cierto que en el contexto del Institut für Sozialforschung continuaron realizándose estudios empírico-sociales bajo la supervisión de ambos; no menos lo es la relativa desconexión teórica de éstos con el marco filosófico-histórico articulado en este período por Horkheimer y Adorno. Al respecto, ver Rolf Wiggerhaus, *La Escuela de Fráncfort*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2010, pp. 539- 621.

¹² Se habla, pues, de una importante renovación de la filosofía práctica a partir de la década de los setenta; en especial tras la publicación de la influyente *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls. De hecho, Habermas comparte esta lectura: “La *Teoría de la justicia* de John Rawls representa un punto de ruptura en la reciente historia de la filosofía práctica. Con esta obra, Rawls ha rehabilitado como objeto de investigación científica serias preguntas morales abandonadas durante largo tiempo”. Ver Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, p. 41.

creciente de las fuerzas productivas, no advirtiendo que también se dan procesos de aprendizaje y racionalización particulares –con su propia historia interna, no reducible a las pautas de desarrollo sistémico – en el ámbito del saber práctico, el obrar comunicativo y la regulación consensual de los conflictos sociales; los cuales, a la vez que conllevan formas más maduras de integración social, hacen posible la utilización ampliada de los rendimientos técnicos alcanzados a través del crecimiento de las fuerzas productivas.¹³ Habermas identificará así su aproximación a la tradición crítica del materialismo histórico en términos de una “reconstrucción” –no una restauración o renacimiento, pues se trata de recomponer internamente una teoría social para que pueda cumplir cabalmente con sus pretensiones críticas originales — que viene apoyada ahora por los primeros esbozos de una teoría del obrar comunicativo orientada a dar cuenta, de manera más adecuada, de los fundamentos normativos y los procesos particulares de aprendizaje práctico-moral que caracterizan la idea de evolución social. Nuevamente se trata, como se puede apreciar, de un gesto filosófico de ruptura, pero que a la vez permanece inserto en la continuidad de las pretensiones críticas de la tradición de la izquierda hegeliana.

La aproximación reconstructiva que Habermas ensaya sobre el materialismo histórico para la apertura de una visión particular sobre el desarrollo de las estructuras normativas –y que abrirá las puertas para una primera consideración “positiva” sobre el derecho moderno, esto es, una visión no restringida a la acusación tradicional de dependencia estructural del orden jurídico a las pautas de la división social del trabajo – viene fundamentada principalmente por la lectura que Habermas realiza de los escritos del período de Jena del joven Hegel. Esta filosofía primera de Hegel –previa a la *Fenomenología del Espíritu* – será particularmente relevante también para el devenir filosófico posterior de la Teoría Crítica, pues –como se verá más adelante – la teoría del reconocimiento recíproco de Axel Honneth encuentra en ella su punto de partida filosófico. Así, aún cuando Habermas abandonará luego esta fundamentación hegeliana de un intersubjetivismo social para arrimarse más bien a una reinterpretación comunicativa de la razón práctica kantiana nutrida por las claves epistemológicas de una “pragmática universal”, vale detenerse un momento en su lectura del joven Hegel que subraya el carácter esencial de la interacción social mediada simbólicamente en los procesos de formación del yo y en la dinámica sociohistórica.¹⁴

En efecto, Habermas subraya que Hegel en sus escritos de Jena habría arribado a la idea central de que la constitución de la autoconciencia –la identidad del yo – se fundamenta en tres relaciones dialécticas básicas y, por sobre todo, que han de ser consideradas irreducibles entre sí: el “lenguaje” (en tanto representación simbólica de la naturaleza que, a su vez, hace posible la experiencia de sí que posee el sujeto), el “trabajo” (el sometimiento de la naturaleza externa para la

¹³ Jürgen Habermas, “Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981, p.12.

¹⁴ Según Thomas McCarthy la distinción entre “trabajo” e “interacción” que Habermas extrae aquí Hegel constituye, de modo permanente, un motivo ubicado en el trasfondo de su teoría socio-comunicativa. Al respecto, ver Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.

satisfacción de necesidades) y la “interacción” (la relación ética asentada en una reciprocidad primaria expresada en la estructura familiar). De esta manera, si tanto la dialéctica de la representación simbólica como la satisfacción de necesidades suponen una relación de exteriorización subjetiva y la consiguiente apropiación de sus resultados, en la dialéctica de la interacción se desarrollan procesos ya no de objetivación, sino relaciones de reconocimiento recíproco que mediante sucesivos desgarros y reconciliaciones (“luchas por el reconocimiento”) permiten la constitución de la identidad singular: “Sólo sobre la base del reconocimiento recíproco –anota entonces Habermas – se forma la autoconciencia que queda fijada a la imagen que de mí mismo obtengo a través de la conciencia de otro sujeto”.¹⁵

Ahora bien, una vez que se ha reconocido el carácter esencial e irreducible de la intersubjetividad para la constitución del yo, el siguiente paso argumentativo que Habermas subraya de la consideración hegeliana es que la interacción social sólo es posible –lógicamente – en el marco de significaciones recíprocamente válidas que aseguran la complementariedad de expectativas entre las orientaciones individuales, vale decir, la condición de posibilidad de la interacción social queda anclada en las comunicaciones lingüísticas compartidas que, a la vez que sedimentadas en las estructuras de la tradición cultural, contribuyen a la formación de normas intersubjetivamente válidas y, por ende, a la regulación consensual de los conflictos de acción. De igual modo, la praxis instrumental del trabajo siempre transcurriría inscrita en una red de plexos sociales, por tanto, queda referida también a las condiciones de una intersubjetividad mediada simbólicamente. El lenguaje poseería así, en suma, un carácter primario para la constitución de lo social.¹⁶ Y desde aquí se va desprender, finalmente, la necesidad de considerar los procesos de evolución social desde la doble perspectiva –no reducible la una a la otra, aún cuando internamente vinculadas – que representan los incrementos de control instrumental sobre la naturaleza y la dinámica particular de los procesos de aprendizaje práctico-moral –la cual entre otras incumbe, precisamente, a la formación moderna de la esfera del derecho formal.

De hecho, Habermas va a rescatar aquí ya una primera consideración “positiva” sobre el carácter normativo del orden jurídico moderno. Siguiendo a Hegel, advierte una conexión entre las normas jurídicas formales y los procesos de trabajo característicos del orden social moderno, toda vez que el intercambio de los productos del trabajo –el tráfico social – queda regulado ahora por la vía de una institucionalización de la reciprocidad social en nombre del derecho privado burgués. Por ello, Hegel no atribuye aquí –según la lectura de Habermas – la emergencia del derecho formal moderno sólo a una expresión de la decadencia de la eticidad absoluta, sino que advierte más bien que en el nuevo marco de un sistema de trabajo social expandido las relaciones de reconocimiento

¹⁵ Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 15-16.

¹⁶ Sobre la idea de la “acción comunicativa” como modo primario de acción, así como el lenguaje orientado al entendimiento como forma básica del uso del lenguaje, ver Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 68.

recíproco sólo pueden quedar garantizadas por la vinculación jurídica entre personas privadas; por ende, el derecho abstracto viene a expresar –y a la vez estabilizar en términos de un tráfico social regido contractualmente – aquella emancipación primera que es resultado del trabajo y la posesión privada.¹⁷

Por último, Habermas concluye su lectura de la filosofía hegeliana de Jena advirtiendo la crítica a Marx ya enunciada: si Marx en un primer momento habría intuido esta conexión entre trabajo e interacción en términos de una dialéctica histórica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, luego se habría plegado con fuerza al modelo de la acción instrumental, vale decir, a un cierto automovimiento de la producción como patrón de la dinámica histórica. El marxismo posterior sería precisamente heredero de esta tendencia a una visión mecanicista de la evolución social que pasa por alto –o, en el mejor de los casos, subvalora – el desarrollo de las estructuras normativas. En términos más detallados, puede apreciarse que Habermas sugiere a lo menos tres elementos claves que evidenciarían esta falta de una consideración más acabada de las pautas normativas del desarrollo histórico en la tradición marxista.¹⁸ En primer lugar, sostiene un argumento de corte antropológico-social: el concepto marxista de trabajo social no resulta apropiado para identificar las formas de vida específicamente humanas, pues éste se hace presente ya en fases evolutivas previas –en los homínidos – pudiendo hablarse, por tanto, de evolución humano-social sólo con el surgimiento de la estructura familiar –la cual viene fundamentada, como ya se veía con Hegel, en un primario reconocimiento intersubjetivo de expectativas normativas compartidas a través de la comunicación lingüística. En segundo lugar, Habermas cuestiona –ahora en un plano más bien evolutivo-histórico – la igualación entre “base social” y “sistema económico” como patrón de inteligibilidad del desarrollo social, arguyendo que ello sólo sería válido en el estadio social correspondiente a las sociedades capitalistas. Y por último –ligado a lo anterior – Habermas plantea una superación del concepto clásico de “modo de producción” –al cual refiere como escasamente abstracto para lograr dar cuenta, adecuadamente, de las pautas de aprendizaje relativas a la conciencia práctico-moral – por la noción de “principios sociales de organización”. Esta noción resultará central, pues, para la incorporación habermasiana del rol normativo que cumple el derecho formal –en tanto elemento integrante de las estructuras práctico-morales posttradicionales –en el curso de la dinámica histórica y en la integración del orden social moderno.

En efecto, los “principios de organización” corresponden a la institucionalización de ciertas regulaciones decisivas para la convivencia social derivadas tanto de las capacidades de rendimiento sistémico como de los procesos de aprendizaje normativo; por lo cual –sugiere Habermas – pueden ser analizados a partir de la identificación de un “núcleo institucional” que, en las distintas formaciones sociohistóricas, determina una forma predominante de integración social y, en base a

¹⁷ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁸ Ver Jürgen Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981.

ello, estructura los principales roles sociales que asumen los sujetos en el entramado de interacciones y los rasgos esenciales de los procesos de socialización e individuación.¹⁹ De esta manera, ilustrando los rendimientos analíticos de esta noción, Habermas refiere que el principio de organización de la formación social capitalista radica en un núcleo institucional que articula, mediante complementariedades decisivas, un Estado funcionalmente especificado –un sistema político-administrativo que administra centralizadamente la violencia legítima, según la clásica consideración de Max Weber – y un mercado autorregulado –un sistema económico diferenciado que produce una estructura de clases anclada en la polaridad entre trabajo asalariado y capital, tal como lo describe Marx. Por último, ambas esferas quedan enraizadas en la vida social –y posibilitadas en sus relaciones de complementariedad – a través del derecho privado burgués y las orientaciones morales universalistas que subyacen a su estructura jurídico-formal.²⁰ Nuevamente, por tanto, Habermas vuelve a sostener aquí el esencial carácter normativo que representa el derecho moderno para la regulación consensual de los plexos de interacción social específicamente modernos.

Ahora bien, para dar cuenta de la lógica interna de racionalización de las imágenes del mundo –que resultan determinantes para el universalismo del derecho y la moral postradicional – Habermas va a incorporar, ya en su aproximación reconstructiva del materialismo histórico, los modelos evolutivos presentes en la psicología cognitivista (principalmente desde Piaget y Kohlberg) que abordan las sucesivas etapas de adquisición de las competencias comunicativas y la formación de la conciencia moral en los individuos. Habermas traslada entonces la idea de un estadio superior representado por una conciencia moral posconvencional –esto es, una orientación práctico-moral de la acción que opera en base a principios generalizables a toda potencial situación de interacción social, más allá del carácter concreto de los sujetos inmiscuidos – a los contenidos universalistas de las imágenes modernas del mundo que se expresan, además de los sistemas de personalidad, en las representaciones morales regidas por máximas de acción y en las normas jurídico-formales del derecho burgués.²¹ Esta idea clave de que los aprendizajes práctico-morales hacen surgir estructuras de conciencia universalistas que se expresan en los rasgos principales del derecho y la moral moderna, será posteriormente retomada por Habermas en su interpretación de la tesis de la racionalización de Max Weber, pero ya aquí le permite vincular –lógica y

¹⁹ *Ibíd.*, p. 156.

²⁰ Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrotu Eds., Bs. Aires, 1998, pp. 37-41. Ver también Jürgen Habermas, “Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno. Propuesta de seminario interno para el Instituto”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981, pp. 233-236.

²¹ Al llevar analíticamente los modelos cognitivos de socialización del individuo a la explicación del desarrollo de las estructuras normativas de la sociedad moderna, se ha sugerido que Habermas tiende a pasar por alto –o, al menos, a subordinar frente al desenvolvimiento de pautas lógicas – la relación constitutiva entre conflictos sociales y racionalización cultural. Este será uno de los principales puntos en que, como se verá, Honneth marcará distancias respecto a Habermas. Ver Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009. Para la misma crítica, ver también Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos-UNAM, México DF, 1994.

normativamente –el derecho moderno no sólo con ciertos supuestos morales universalistas, sino también con el horizonte político de la democracia:

Las sociedades modernas tienen, pues, que forjar una identidad colectiva que sea compatible en mayor medida con estructuras universalistas del yo. De hecho, los emancipados miembros de la sociedad burguesa, cuya identidad convencional ha saltado en añicos, pueden estar ciertos de coincidir con sus conciudadanos en su condición de: *a)* sujetos libres e iguales en el plano del derecho privado (el ciudadano como poseedor de mercancías); *b)* sujetos moralmente libres (el ciudadano como persona libre), y *c)* sujetos políticamente libres (el ciudadano como miembro de un orden democrático). Es así como la identidad colectiva de la sociedad burguesa se forma bajo los muy abstractos puntos de vista de la legalidad, la moralidad y la soberanía.²²

Hasta aquí, pues, ya se han esbozado las principales categorías filosófico-sociales con las cuales Habermas establece un “giro intersubjetivo” en el devenir de la Teoría Crítica, así como su fecunda innovación en la consideración del carácter del derecho moderno y su conexión normativa con la idea de democracia. Ahora bien, como se anunció, Habermas llevará esta interpretación a un mayor desarrollo en el marco de su teoría de la acción comunicativa, la cual viene a ratificar –ahora provista con los marcos epistemológicos de una “pragmática universal” y una articulación productiva entre las principales tradiciones de la teoría social – el “giro intersubjetivo” de la Teoría Crítica. Pero antes de entrar en ello, es preciso volver –contando ya con las categorías básicas del entendimiento comunicativo como patrón estructural de desarrollo de las pautas normativas – sobre la crítica de Habermas a la primera generación del círculo de Fráncfort; en particular, para advertir sus cuestionamientos al modo específico en que, a raíz de sus supuestos epistemológicos centrales, la crítica social concibió sus pretensiones de justicia y su escepticismo filosófico hacia el derecho moderno.

El punto central de la crítica de Habermas a la primera generación de Fráncfort radica pues en su permanencia en los márgenes aporéticos de una filosofía de la conciencia, la cual habría conducido, junto a una escasa consideración de los contenidos normativos del orden social, al socavamiento de la fundamentación de la crítica social tanto en sus pretensiones teóricas como prácticas –vale decir, en su anhelo de justicia. Según Habermas, la autocomprensión filosófica moderna –de la cual resultaría tributaria la Teoría Crítica, en especial al devenir crítica totalizadora de la razón instrumental – se estructuraría a partir del supuesto central acerca de la existencia de un vínculo constitutivo entre subjetividad y autoconservación, esto es, un concepto monológico de razón y subjetividad que sostiene “el paradigma de un sujeto que *se representa* los objetos y que *se forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción”. Con ello la existencia del sujeto queda ligada indisolublemente a los fines de su autoconservación individual, vale decir, a la satisfacción racional de su propio interés –lo cual se expresaría, paradigmáticamente, en la filosofía

²² Jürgen Habermas, “Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981, p.28-29.

social burguesa y en la economía política liberal.²³ Así, al equiparar la idea de razón subjetiva –y, finalmente, el concepto mismo de razón – a los imperativos de autoconservación derivados del imperio de la razón instrumental, Adorno y Horkheimer se habrían plegado a esta filosofía de la conciencia, socavando las pretensiones –cognitivas y normativas – que animaron el surgimiento de la Teoría Crítica de la sociedad.

En términos más particulares, Habermas advierte que con el tránsito hacia una filosofía de la historia anclada en la crítica totalizadora de la razón instrumental –que es llevada a concepto en los fragmentos filosóficos de la *Dialéctica de la Ilustración* – Adorno y Horkheimer, al tiempo que recogieron la lectura de la racionalización en tanto cosificación de la conciencia heredada por Lukács al marxismo occidental, la radicalizaron hasta remontarla más allá de las modernas estructuras capitalistas, convirtiendo así a la razón instrumental en una categoría del proceso histórico-universal; esto es, llevaron la cosificación hacia los orígenes mismos de la civilización y el pensamiento conceptual (identificante) que subyace a sus principales órdenes institucionales – entre ellos, como se examinó antes, el derecho. Las patologías sociales derivadas de la cosificación quedan entonces remontadas más allá de la vigencia del intercambio capitalista de mercancías –aun cuando no sea sino en el orden moderno cuando alcanzan su mayor profundidad – y, por tanto, es ahora el proceso histórico de ilustración –en tanto categoría histórico-universal – el que mutila la razón desde sus comienzos al sólo servirse de ésta parcialmente en términos de un dominio instrumental sobre la naturaleza externa y los impulsos subjetivos. “La propia razón –escribe Habermas sobre la paradoja central que describe *Dialéctica de la Ilustración* – destruye la humanidad que posibilita”.²⁴

Este movimiento filosófico que desplaza la lógica de la cosificación hacia los fundamentos antropológicos de la especie, a la vez que radicalizó la crítica social del círculo de Fráncfort, condujo –sostiene Habermas – a una visión unilateral, parcial, tanto de los plexos de constitución del orden social como de los procesos de racionalización y sus paradojas constitutivas. En primer lugar, al entender el conjunto de las relaciones sociales desde el paradigma de la acción teleológica que representa la razón instrumental, Adorno y Horkheimer habrían hecho abstracción de la especificidad de las relaciones intersubjetivas que se rigen, como se ha venido mencionando, no por el esquema que representa la racionalidad con arreglo a fines, sino por el entendimiento comunicativo mediado simbólicamente. Y en segundo lugar, es precisamente en base a esta abstracción de lo social que pudieron hacer coextensiva la lógica de disposición sobre la naturaleza externa hacia otras esferas sociales, vale decir, equiparar el control técnico con la dominación

²³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p.497. También, Jürgen Habermas, “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, en *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

²⁴ Jürgen Habermas, “Horkheimer y Adorno”: el entrelazamiento de mito e ilustración”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, p.141.

social y la represión de la dinámica pulsional.²⁵ Es ello finalmente, precisa Habermas, lo que está en el núcleo epistemológico de la tesis central –unilateral, a su juicio – que afirma la existencia de una tendencia histórico-universal hacia una “sociedad totalmente administrada”: un concepto de integración social que descansa, exclusivamente, en el ejercicio de una dominación centralista que despliega una racionalidad con arreglo a fines en los distintos ámbitos sociales, por tanto, que no deja lugar analítico posible para visualizar las paradojas envueltas en los procesos de racionalización social y los potenciales conflictos que subyacen al avance regresivo de la razón instrumental.²⁶ Es aquí entonces donde Habermas sitúa la interrupción definitiva del proyecto de la primera Teoría Crítica de Fráncfort, toda vez que se renuncia a una teoría de la sociedad –y, más ampliamente, a las ciencias sociales que constituían parte integrante del “materialismo interdisciplinar” de Horkheimer en los años treinta – que pueda diagnosticar los potenciales de razón implicados en las estructuras normativas modernas; en su lugar, se convierte ahora la crítica social en un ejercicio filosófico-negativo.

Ahora bien, con este tránsito hacia una filosofía negativa de la historia no sólo se verían desalojadas las ciencias sociales del núcleo de la Teoría Crítica, sino también –precisa Habermas – se desvanecen los contenidos emancipatorios del concepto de razón y, al mismo tiempo, se suprimen a sí mismas, se desautorizan, las pretensiones teóricas –la validez cognitiva – de la crítica social. En efecto, la *Dialéctica de la Ilustración* pondría en juego un “sobrepajamiento y radicalización de la crítica” que, luego de independizarse de los ideales de la cultura burguesa como fundamento de una crítica inmanente, se vuelve total: no hay ámbito social que no lleve la huella de la razón instrumental y la dominación; con ello, la sospecha de ideología se vuelve entonces contra la misma razón. Con este escepticismo total frente a la razón, concluye Habermas, la crítica filosófica queda envuelta de manera irremediable en una paradoja irresoluble –una “contradicción realizativa” – que amenaza sus mismas pretensiones de validez:

[A]hora es la razón misma la que se hace sospechosa de una fatal confusión entre pretensiones de poder y pretensiones de validez [...] éste es el *último* desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Mas ésta se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración.²⁷

Sería esta disolución de las pretensiones de validez de la razón teórica en pretensiones de poder – precisada en *Dialéctica de la Ilustración* bajo el diagnóstico de que a raíz del movimiento de autodestrucción de la ilustración ya no es posible esperar nada del concepto – la que llevó a Adorno

²⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pp. 481-482. Un elemento similar advertirá luego Honneth en términos de una concepción de la dominación social en tanto “reflejo estructural” del control de la naturaleza. Ver Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 99.

²⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 536.

²⁷ Jürgen Habermas, “Horkheimer y Adorno”: el entrelazamiento de mito e ilustración”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, pp. 149-150.

y Horkheimer a poner en su lugar –como último refugio frente a la radicalización de la razón instrumental – la idea de una *facultad* mimética. Sin embargo, sostiene Habermas, la crítica vuelve a encontrar ahí una nueva paradoja: por su propio diagnóstico –el carácter opresivo del concepto – se torna imposible desarrollar una *teoría* de la mimesis. Con ello, la crítica filosófica debe abdicar finalmente a sus pretensiones teoréticas y sus vinculaciones inmanentes con la praxis social, desplazándose ya sea hacia una consideración estética que vislumbra las huellas de la mimesis en la obra de arte –pero que es incapaz de aprehenderla – o hacia el ejercicio constante de esta aporía filosófica mediante una “dialéctica negativa”. “A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto” – concluye entonces críticamente Habermas.²⁸

Es en el marco de esta lectura crítica donde Habermas va instalar los motivos filosóficos por los cuales la primera Escuela de Fráncfort no advirtió el potencial normativo inscrito en el moderno sistema jurídico. En efecto, Habermas subraya que debido a la totalización y autonomización que adquiere la crítica de la razón en una filosofía negativa de la historia, la *Dialéctica de la Ilustración* ofrece una imagen simplificada, incompleta y unilateral, de los procesos históricos de modernización y sus consecuencias sociales, pues ya no advierte –como lo hacía, o al menos en parte, en un primer momento desde una crítica inmanente heredera de la crítica de la ideología marxista – que junto a la degradación instrumental de la razón se despliega un proceso de racionalización de las imágenes del mundo y las pautas morales –una modernidad cultural – que conlleva a la formación de un potencial de razón expresado en los ideales burgueses y encarnado –a la vez que instrumentalizado, como evidencia el mismo Marx – en el sentido objetivo de las instituciones modernas. Esta subvaloración de la racionalización práctico-moral se evidenciaría, precisamente, en el diagnóstico excesivamente crítico del derecho moderno de la primera Escuela de Fráncfort. En suma, sostiene Habermas, Adorno y Horkheimer no habrían advertido los potenciales de razón inscritos en las modernas esferas de valor a raíz de su anclaje normativo en imágenes del mundo posconvencionales; potenciales normativos que, desde ya, las desplazan constantemente más allá de su mera utilización instrumental:

Me refiero a la específica dinámica teorética que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por *encima* de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero también a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado *también* encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad decentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana.²⁹

²⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 491.

²⁹ Jürgen Habermas, “Horkheimer y Adorno”: el entrelazamiento de mito e ilustración”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, p. 143.

En suma, en el núcleo de la crítica francfortiana del derecho moderno Habermas identifica un radical descreimiento de las pretensiones de validez universalistas subyacentes a su estructura jurídico-formal, toda vez que éstas son consideradas como una expresión más del devenir instrumental de la razón, esto es, son equiparadas a pretensiones de poder. Y en ello Habermas advierte, como es claro, una huella de la crítica de Nietzsche a la moral universalista –su pretensión de “desenmascaramiento” de las pretensiones de verdad cognitiva y normativa en tanto meras ficciones universalistas de una voluntad de poder. Esta impronta nietzscheana se expresaría, además, en la comprensión de la formación de la subjetividad como “renuncia” –sacrificio internalizado – que se expresa también en la *Dialéctica de la Ilustración*. Podría señalarse así, en síntesis, que el estatuto jurídico de la modernidad política, cuya núcleo normativo más íntimo queda atado a la idea de derechos subjetivos de libertad, es doblemente cuestionado desde la primera Teoría Crítica: tanto por su expresión conceptual-formal (por su carácter mismo de “orden” jurídico) como por remitir a –y promover la formación de – un “sujeto” de derecho que no es sino la castración –en tanto subjetividad formal – de un movimiento pulsional original.

De esta manera, aún cuando Habermas destaca que el sentido de la crítica nietzscheana debe considerarse como opuesto (“contrailustrado”) a las pretensiones de Adorno y Horkheimer (“ilustrar la ilustración”); esta disolución de las pretensiones de verdad y de rectitud normativa en preferencias subjetivas expresivas de una voluntad de poder, además de evidenciar la subvaloración de la dimensión intersubjetiva que fundamenta las orientaciones de validez práctica, volvería a expresar la anulación de sí misma –y de su anhelo de emancipación – que pone en órbita una crítica filosófica radicalizada sobre sus propias premisas: “si el pensamiento ya no puede moverse en el elemento de verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden sus sentido. Pues el *contradecir*, el decir que no, sólo puede tener en adelante el sentido de *querer ser de otro modo*”.³⁰

El desplazamiento filosófico-político de las pretensiones de justicia de la primera Teoría Crítica evidenciaría, precisamente, esta desconexión práctico-normativa de la crítica filosófica no sólo con respecto a las pautas del derecho moderno, sino, más ampliamente, su desgajamiento definitivo del conjunto de los modernos órdenes socio-normativos y del horizonte de la praxis social. Así, como ya se mencionó, Habermas lee en el desplazamiento de la reflexión de Adorno hacia una dialéctica negativa la sobrevivencia aporética –el constante ejercicio – de una filosofía orientada ya sólo a una “rememoración” (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto como último registro crítico frente al avance de la razón instrumental, pero que abandona al mismo tiempo sus

³⁰ *Ibíd.*, p.156. Honneth sostendrá, como se verá en el siguiente capítulo, una lectura más matizada, menos crítica, de la incorporación de la crítica genealógica en el programa de la Teoría Crítica de la sociedad. Ello dará pie, además, a una mayor receptividad –aún cuando discrepa profundamente, al igual que Habermas, de sus supuestos epistemológicos y consecuencias en el plano de una teoría social – de los estudios acerca del poder de Michel Foucault.

pretensiones de conocimiento teórico y su conexión inmanente con la praxis social.³¹ Del mismo modo, Habermas cuestiona la pretensión de los últimos escritos de Horkheimer de desplazar el anhelo de justicia de la Teoría Crítica hacia una teología negativa, pues ésta expresaría con claridad aquel radical escepticismo de la razón que –una vez diluida la razón práctica en razón instrumental – obliga a la crítica social a tomar prestado –para mantener su cuestionamiento a las situaciones de injusticia social – una referencia normativa desde un concepto ontológico de verdad –una fundamentación metafísica de la moral, un sentido teológico de lo incondicionado.³² Finalmente, incluso la reflexión de Marcuse –que a primera vista al menos pareciese mantener una mayor vinculación con el horizonte de la praxis social – pondría en evidencia, sostiene Habermas, el desplazamiento de la crítica social más allá de los contenidos normativos constitutivos de la modernidad cultural. En este caso, advierte Habermas, el intento de Marcuse de fundamentar desde una teoría de las pulsiones el horizonte de emancipación de la crítica filosófica –esto es, anclar en el inconsciente un potencial neutralizado frente a la razón instrumental y posible de ser movilizado para una “nueva sensibilidad”, o para dotar de un “fundamento biológico” al socialismo, como se apuntó anteriormente – representa el desplazamiento de las pretensiones críticas de la razón – situadas históricamente desde el idealismo alemán – por *debajo de* la cultura y sus rendimientos institucionales.³³

De esta manera, son las aporías filosóficas en las que derivó el primer círculo de Fráncfort –herederas de una filosofía de la conciencia – las que conducen a Habermas a plantear, como se ha visto, un giro intersubjetivo en la tradición de la Teoría Crítica; esto es, la articulación de un concepto amplio de racionalidad –anclado en una teoría del obrar comunicativo – que permita, principalmente, advertir el potencial de racionalidad inscrito en la base de validez de la

³¹ “[L]a metáfora de la reconciliación es lo único que puede decirse, y ello tan sólo porque esta metáfora satisface la prohibición de imágenes y acaba, por así decirlo, borrándose a así misma. Lo completamente otro sólo puede ser designado en una negación indeterminada, pero no puede ser conocido”. Ver Jürgen Habermas, “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, p. 158. Habermas agrega que, paradójicamente, por esta vía Adorno arribaría a una idea cercana al “pensar conmemorativo” presente en la – por él varias veces criticada – ontología de Heidegger. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p.491.

³² Ver Jürgen Habermas, “Sobre la frase de Horkheimer: <Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios>”, en *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2001. Frente a ello Habermas reivindica un sentido de lo incondicionado posmetafísico, una trascendencia intramundana: “[I]ncluso la más fugaz oferta de relación interpersonal que emprendemos en el acto de habla más fugaz, e incluso el “sí” o el “no” más convencionales, remiten a razones potenciales y, por tanto, a una audiencia idealmente ampliada a la que esas razones habrían de convencer si fueran válidas. El momento ideal de incondicionalidad está profundamente inserto en los procesos efectivos de entendimiento [...] En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar de hecho en el contexto de *nuestra* lengua, de *nuestra* forma de vida, mientras que a la vez la resolubilidad o desempeñabilidad de esas pretensiones, que implícitamente estamos suponiendo, apunta más allá de la provincialidad de cualquier contexto histórico dado. Quien se sirve de una lengua orientándose al entendimiento se expone a una trascendencia que opera, por así decir, desde dentro. De esa trascendencia no puede disponer el hablante, al igual que tampoco la intencionalidad de la palabra hablada (esto es, la intencionalidad con que el hablante dice lo que dice) le convierte en señor de la estructura del lenguaje. La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos. El pensamiento posmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto”. *Ibid.*, p. 137-138.

³³ Ver Jürgen Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2000. También cabe consignar la crítica de Habermas a propósito de la pretensión de Marcuse de superar la racionalidad instrumental como modo de relación entre el hombre y la naturaleza; al respecto ver Jürgen Habermas, “Ciencia y técnica como <ideología>”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986,

comunicación lingüística y expresado en –a la vez que posibilitado por – las estructuras posconvencionales de un mundo de la vida racionalizado en términos práctico-morales. En vista de ello Habermas va a recurrir, ya no a una fundamentación metodológica del conocimiento crítico, sino a la articulación de una compleja teoría de la sociedad que se apoya, por una parte, en una creadora simbiosis conceptual entre las principales tradiciones de la moderna teoría social –desde los diagnósticos clásicos de Marx, Weber y Durkheim, hasta las líneas contrapuestas de la sociología funcionalista (Parsons) y la teoría de la acción (Mead) – y, por otra, en una fundamentación reconstructiva de los supuestos pragmáticos implícitos en los intercambios comunicativos mediados simbólicamente –es decir, en una “pragmática universal” derivada de algunas de las principales reflexiones de la filosofía del lenguaje. El proyecto de una “teoría de la acción comunicativa” puede ser leído así, como el mismo Habermas sugiere, como un replanteamiento filosófico-social de los nudos temáticos principales del programa original de la Teoría Crítica de la sociedad de Fráncfort; lo cual conlleva, además de una actualización a las nuevas condiciones del capitalismo tardío, un abandono de los supuestos centrales de su filosofía de la historia. Se trata pues, en suma, de situar la crítica de la sociedad en condiciones de un “pensamiento posmetafísico”, siguiendo la denominación del mismo Habermas.³⁴

En otras palabras, la teoría de la acción comunicativa corresponde a una renovación de la filosofía social crítica –reenlazada, nuevamente, con los rendimientos de las modernas ciencias sociales – que pretende mediante un concepto de razón intersubjetivo identificar las paradojas de los procesos de modernización social y cultural, fijando desde ahí un punto de referencia para una crítica sistemática de la modernidad que permita, al mismo tiempo, replantear las pretensiones crítico-emancipatorias de la Ilustración –puestas en tela de juicio en el capitalismo tardío, arguye Habermas, por conservadurismos de variado signo.³⁵ Y es en este marco filosófico-comunicativo donde Habermas profundizará tanto su diagnóstico del carácter normativo –y ambivalente – del derecho moderno, como su idea de una justicia anclada en las condiciones formales de la comunicación lingüística que hacen posible el entendimiento racional entre los sujetos – una “trascendencia desde adentro” – y que se orientan finalmente hacia la articulación de las condiciones políticas necesarias para una democracia deliberativa.

El punto de partida es pues, como se apuntó, la idea de una “pragmática universal” como fundamento teórico para un concepción intersubjetiva de lo social. En ella se aborda, como es sabido, la reconstrucción contrafáctica de las bases universales de validez, vale decir, las reglas generales y competencias que los hablantes deben dominar *prácticamente* –o sea, no sólo conocer,

³⁴ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 534; también, *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

³⁵ Ver Jürgen Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Ensayos políticos*, Eds. Península, Barcelona, 1999.

sino saber poner en juego en situaciones concretas³⁶ – para intervenir en procesos de interacción social orientados al entendimiento comunicativo. Son estas reglas prácticas y competencias comunicativas las que dotarían a la estructura del lenguaje de un doble carácter: por una parte, se trata siempre de una relación intersubjetiva entre hablantes que suponen un mutuo reconocimiento de sus respectivas expectativas individuales (*uso comunicativo* del lenguaje) y, por otra, de una referencia a un estado de cosas en el mundo (objetivo, social o subjetivo) acerca de lo cual los sujetos buscan entenderse y ponerse de acuerdo (*uso cognitivo* del lenguaje)³⁷. Y es aquí donde Habermas va a situar una de sus ideas centrales para un horizonte de la justicia redefinido en términos de teoría de la comunicación –o como se verá luego, para una reconstrucción discursiva de los supuestos democráticos del moderno Estado de derecho –, pues el entendimiento entre los hablantes puede considerarse ahora –dado este doble carácter del lenguaje – como un *telos* inmanente al lenguaje, esto es, el desempeño práctico de los supuestos pragmáticos de la comunicación presupone siempre un cierto entendimiento –al menos mínimo – entre los hablantes. “El concepto de entendimiento –escribe Habermas – radica en el propio concepto de lenguaje. De modo que sólo en un sentido autoexplicativo podemos decir que la comunicación *sirve* al entendimiento”.³⁸ En otras palabras, a raíz de las competencias comunicativas que han de dominar prácticamente, los hablantes se encuentran *ya desde siempre* situados sobre el trasfondo compartido de un consenso tácito, básico, que permite una precomprensión de las reglas elementales que hacen posible la comunicación lingüística y la orientan potencialmente hacia el desempeño de un entendimiento reflexivo.³⁹

En efecto, este consenso lingüístico elemental, prerreflexivo, ha de diferenciarse con claridad, aún cuando sea su condición de posibilidad, de un acuerdo racionalmente motivado, esto es, de un consenso alcanzado por vía de una argumentación racional cooperativa. Habermas asocia a la idea de una “argumentación racional” –que será el trasfondo de su concepción de la justicia y la democracia – con un desempeño discursivo de las pretensiones de validez del habla entre los

³⁶ Habermas hace referencia aquí, entre otros, al modelo de juegos del lenguaje de Wittgenstein y sus alcances en la noción de regla: “Un jugador, que entiende las reglas, es decir, que sabe hacer jugadas, no tiene porqué ser capaz de describir también las reglas. Lo específico de una regla se expresa, más que una descripción, en la competencia de aquel que la domina. Entender un juego significa que se entiende de algo, que uno “puede” algo”. Ver Jürgen Habermas, “Lecciones para una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, p. 68. Desde ahí, por tanto, la racionalidad comunicativa ha de entenderse no como la posesión de un saber, sino más bien en tanto una disposición práctica de los sujetos capaces de lenguaje y acción que se hace manifiesta en comportamientos concretos. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p.42.

³⁷ Ver Jürgen Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001. Este doble carácter del lenguaje, además, se haría manifiesto en las unidades mínimas de la comunicación lingüística, es decir, en los “actos de habla” (Searle) que portarían siempre pretensiones de validez –verdad, rectitud normativa, veracidad – mediante las cuales el agente no sólo se refiere a una situación en el mundo, sino que, al mismo tiempo, establece una relación de reconocimiento con otro sujeto (efecto vinculante, *locutivo*, del lenguaje).

³⁸ Jürgen Habermas, “Lecciones para una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001 p.101.

³⁹ “Al ejecutar actos de habla [...] no sólo me refiero a formas de acción complementarias, sino que participo en una “práctica humana común”. La comunidad que une *ex antecedente* en un contexto de acción a los sujetos hablantes y agentes, es un consenso sobre reglas devenidas hábito”. *Ibid.*, p. 68.

participantes en procesos de interacción social en los cuales –debido a rechazos explícitos o malentendidos– quedan interrumpidos los plexos de sentido habituales de la acción cotidiana, vale decir, se ve perturbada la praxis comunicativa cotidiana y emerge como problemático el consenso de fondo antes mencionado. En dichos casos, arguye Habermas, los participantes pueden orientar la comunicación hacia un discurso racional, esto es, apoyar las pretensiones de validez de sus actos de habla en razones susceptibles de crítica (argumentación) y orientarse así hacia el reestablecimiento de un entendimiento que ahora viene logrado –fundado– por el asentimiento de todos los participantes potenciales en el discurso; por ende, un entendimiento se torna expresivo de la *coacción no coactiva* que representa un acuerdo motivado exclusivamente a partir de la aceptación racional del mejor argumento.⁴⁰ Como se verá más adelante, es precisamente esta noción de “discurso práctico” –como forma constitutiva de la argumentación racional– la que permite establecer el nexo filosófico-político entre la teoría de la acción comunicativa y la reinterpretación habermasiana del imperativo categórico kantiano desde la idea de una “ética del discurso” –y, desde ahí, su posterior reconstrucción discursiva de la tradición del Estado democrático de derecho.

Y el otro punto de partida de esta fundamentación comunicativa de la Teoría Crítica es, como se mencionó, la articulación conceptual entre el funcionalismo sociológico y las tradiciones hermenéuticas para arribar a una noción dualista del orden social: la sociedad en tanto orden de imbricación y diferenciación entre “sistema” y “mundo de la vida”. Como es sabido, Habermas distingue aquí, por una parte, aquellas esferas sociales que institucionalizan la racionalidad con arreglos a fines y, por tanto, operan estableciendo coordinaciones estratégicas entre las consecuencias de la acción más allá de la intención manifiesta o voluntad particular de los actores (“integración sistémica”); y por otra, los contenidos normativos (sustratos culturales y constelaciones de valor ancladas a modo de convicciones aproblemáticas en el mundo de la vida) que hacen posible una coordinación social que transcurre a través del entrelazamiento comunicativo (entendimiento) entre las respectivas orientaciones de acción de los sujetos (“integración social”).⁴¹ La importancia de esta consideración, para los fines del presente argumento, es a lo menos doble: en primer lugar, Habermas va a articular desde esta distinción una noción dualista de la reproducción social y de los procesos históricos de racionalización desde donde sitúa el carácter normativamente ambivalente del derecho moderno; y en segundo lugar, la idea de racionalidad comunicativa –en tanto praxis que se constituye en, y reproduce simbólicamente, las estructuras del mundo de la vida– le permite derivar, como se anunció, los

⁴⁰ Para un mayor desarrollo de la idea de “argumentación racional”, ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pp. 43-69. La noción de “desempeño discursivo” –o “resolución discursiva”– de las pretensiones de validez del habla, por su parte, en “Lecciones para una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 94-100.

⁴¹ Sobre la distinción “sistema” y “mundo de la vida”, ver, especialmente, Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pp. 161-215.

criterios formales necesarias para la articulación de una fundamentación racional de los asuntos práctico-morales y la legitimidad democrática de la autoridad política.

De esta manera, en la primera implicancia, Habermas articula un relato sociológico acerca del devenir histórico de la sociedad moderna y la reproducción de sus principales configuraciones institucionales en el cual los procesos de racionalización son leídos desde una doble vertiente: por una parte, una “racionalización técnico-instrumental” –una diferenciación funcional de esferas sociales especializadas en la realización de operaciones referidas a la reproducción sistémica; principalmente, la formación del moderno aparato estatal como instituto encargado del sancionamiento de decisiones vinculantes en base a fines colectivos (Talcott Parsons) y la administración racional de la coacción legítima (Max Weber), y la constitución del mercado capitalista como instancia reguladora de los intercambios económicos regidos por el medio simbólicamente generalizado del dinero; y por otra parte, “una racionalización práctico-moral” – expresada en los procesos de diferenciación, autonomización y aprendizajes prácticos que transcurren en los componentes estructurales del mundo de la vida: “cultura”, “sociedad” y “personalidad”.⁴² Ahora bien, ambas dimensiones se encuentran decisivamente articuladas, pues los procesos de expansión técnico-instrumental propios de la reproducción sistémica del orden social requieren de un constante anclaje normativo en las pautas estructurales del mundo de la vida, para así obtener su necesaria pertenencia a órdenes legítimos y asegurar la motivación de los sujetos actuantes. Y es aquí, precisamente, donde el derecho moderno juega un papel fundamental. Por una parte, Habermas advierte que los derechos civiles representan el anclaje jurídico-normativo de un tráfico social expandido regulado por el mercado capitalista –vale decir, son la condición de posibilidad normativa de intercambios entre personas abstractas, autónomas jurídicamente –; mientras que los derechos políticos –o democráticos – aluden al anclaje práctico-normativo necesario para asegurar el carácter vinculante y legítimo de las decisiones de la autoridad estatal.

Sin embargo, ello no implica para Habermas que el problema de la vinculación normativa de la coordinación sistémica quede resuelto por el “medio organizativo” que representa el derecho formal moderno. Esto es particularmente claro cuando se refiere al carácter particular de la legitimidad del poder político; pues siguiendo la consideración de Parsons acerca de los medios simbólicamente generalizados, Habermas señala que el poder político debe entenderse en primer término –en el marco de una sociedad diferenciada funcionalmente – como un “código” particular que regula las operaciones al interior del subsistema político, así como lo haría de igual manera el medio simbólico del dinero en el mercado capitalista. Pero Habermas agrega que la teoría de Parsons tendió a pasar por alto una asimetría esencial existente entre los medios que representan el

⁴² “Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento”. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 196.

poder político y el dinero: el poder político requiere de un proceso de legitimación mucho más exigente que la esfera del mercado –vale decir, exige un anclaje normativo en el mundo de la vida más sólido que aquel que posibilitan los modernos derechos civiles – toda vez que su autocomprensión no se estructura en términos de una situación típico-ideal de intercambio de equivalentes, como acaece en el mercado, sino en base a una relación de mandato y obediencia que ha de sustentarse en nombre de la presunción de estar realizando mediante ella intereses colectivos de la comunidad política.⁴³ El poder político-administrativo requeriría así, en suma, venir respaldado por el horizonte de un consenso normativo que apunta hacia garantizar un interés común para los miembros de la comunidad, a través del cual encontraría respaldo y carácter vinculante las decisiones y mandatos emanados de la autoridad política –esto es, se les atribuiría una presunción de legitimidad racional a partir de su fundamentación normativa en razones correctas y justas.⁴⁴ Y una vez que se ha disuelto históricamente la fundamentación religiosa del poder político, esta exigencia queda desplazada entonces hacia el entendimiento comunicativo y el horizonte de la argumentación racional, lo cual acarrea sustantivas implicancias para un concepto comunicativo del derecho moderno:

A medida que el consenso religioso básico se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la *unidad del colectivo* sólo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política. [...] En las sociedades arcaicas, las declaraciones ceremoniales de las partes implicadas apenas pueden distinguirse aún de las acciones rituales [...] En el derecho moderno, en cambio, el contrato privado recibe su fuerza vinculante de su carácter legal; pero la ley que le presta ese carácter debe, a su vez, su carácter obligatorio, su exigencia de reconocimiento, a un sistema jurídico legitimado en última instancia a través de una formación de la voluntad política.⁴⁵

Es precisamente esta diferenciación de procesos de racionalización social –sistémica y cultural – lo que permite a Habermas plantear una visión del devenir de la modernidad distinta a la propuesta por la crítica de la primera Escuela de Fráncfort. En efecto, si ésta subrayó el devenir regresivo de la razón instrumental como patrón histórico de la modernización, Habermas sostiene que la racionalización social implica, correlativamente, tanto un incremento de la complejidad sistémica como una fundamental autonomización de las estructuras del mundo de la vida y una racionalización ética de las imágenes religiosas del mundo que hace posible un proceso histórico de *apertura normativa*: la autoridad moral queda desligada de sus fundamentos sacros y, por esta vía,

⁴³ Sobre la recepción particular de la teoría de Parsons de los medios simbólicamente generalizados en la teoría de Habermas, ver Daniel Chernilo, “La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación”, en *Némesis*, n° 2, Santiago de Chile, 2002.

⁴⁴ Habermas subraya que esta fundamentación, situada a la altura de un pensamiento postmetafísico, no apela a razones sustantivamente “buenas”, sino a razones “correctas” y “justas”, esto es, “buenas” en tanto acreditadas a través de un proceso de argumentación racional. “Que las razones sean buenas razones es algo que sólo puede establecerse en la actitud performativa de quien *participa* en una argumentación, no en la *observación* neutral de aquello que este o aquel participante en un discurso considera como buenas razones”. Ver Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 1998. pág. 266.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 118-119. En tal sentido Habermas menciona, siguiendo la evolución social del derecho descrita por Durkheim, la existencia de “estructuras precontractuales” –consensos morales básicos – posibilitadoras del contrato jurídico.

la validez normativa que regula la convivencia social se convierte ahora en foco de posible argumentación comunicativa. En este proceso de “lingüistización de lo sacro” –como le denomina Habermas – el “desencantamiento del mundo” pierde entonces su carácter netamente regresivo, para anclar al mismo tiempo un potencial de razón en las estructuras comunicativas y los sistemas de personalidad propios de un mundo de la vida postradicional.⁴⁶ Por ello, la Teoría Crítica de la sociedad –apunta Habermas – ya no se orienta hacia clasificar normativamente o enjuiciar críticamente formas de vida, culturas, formaciones sociales o épocas históricas en su conjunto, sino más bien se guía “por las posibilidades de procesos de aprendizaje, que queden abiertas con el nivel de aprendizaje históricamente ya alcanzado”, cerrando así “todo camino de vuelta hacia una filosofía de la historia que, por fuerza, no puede ser capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva y problemas de dinámica evolutiva”.⁴⁷

Precisamente, el derecho positivo moderno representa un umbral universalista expresivo de los aprendizajes práctico-morales registrados por los órdenes sociales postradicionales. Habermas reinterpreta aquí la teoría de Max Weber de la racionalización ética de las imágenes del mundo –sirviéndose de los conceptos ya instalados de su teoría del obrar comunicativo – para señalar que el derecho positivo representa entonces una materialización de las estructuras de conciencia posconvencionales, típicamente modernas, generadas por los procesos de racionalización cultural. El surgimiento de un derecho formal racional, así como de la moral universalista anclada en una ética profana de la intención y la responsabilidad individual que subyace a sus estructuras, serían resultado del desgajamiento de las ideas práctico-morales –las doctrinas éticas y jurídicas – de las imágenes del mundo cosmológicas, religiosas y metafísicas en que estaban previamente insertas.⁴⁸ De esta manera, por una parte, la racionalización ética de las imágenes del mundo permite la emergencia histórica de conceptos práctico-morales que resultan claves para la dogmática jurídica moderna, principalmente, la formación de un concepto universalista e individualista de “persona” que –al arrancar la orientación moral de la acción de sus bases metafísico-religiosas – instala los ideas centrales de conciencia subjetiva, responsabilidad moral, autonomía, culpa, entre otras.⁴⁹ Y por otra parte, este surgimiento de estructuras morales y jurídicas posconvencionales sería parte constituyente del mencionado proceso de “lingüistización de lo sacro”, vale decir, del desplazamiento de la generación de consensos normativos que regulan la convivencia social desde acuerdos anclados en la tradición hacia acuerdos comunicativamente alcanzados –que, en su

⁴⁶ Es así que identifica, además de la disposición de los participantes en la práctica argumentativa a cumplir con las expectativas de cooperación, justificación y crítica racional, la capacidad de adoptar una actitud reflexiva hacia las propias creencias y deseos como requisitos fundamentales para el desempeño del discurso práctico implicado en el entendimiento comunicativo. Ver Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Eds. Paidós, Bs. Aires, 2004, p. 30.

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pp. 541-542.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 281.

extremo, quedan formalmente convenidos y positivamente establecidos, es decir, pueden asumir el carácter de un convenio jurídicamente sancionado.

Sin embargo, la consideración weberiana del orden jurídico moderno, a pesar de insinuar esta doble lectura, sólo habría enfatizado –sostiene Habermas – el derecho en tanto normas jurídicas formales que permiten la institucionalización de la acción racional con arreglos a fines en el horizonte de las estructuras normativas; esto es, sólo en tanto “medio organizativo” esencial para la economía capitalista –al hacer posible la relación de derecho privado entre sujetos que actúan estratégicamente – y el Estado moderno –al permitir la organización legal de la administración burocrática de los asuntos públicos. Weber habría puesto especial atención en el “principio de positivización” (*Satzungsprinzip*) sobre el que descansa el derecho moderno –de ahí su insistencia en leer la racionalización del derecho desde la formación de una “dogmática jurídica” que distingue “campos jurídicos objetivos”, o también, su caracterización del orden jurídico en base a sus atributos de legalidad, positividad y formalismo – pero habría pasado por alto el “principio de justificación” que, en tanto expresión de una conciencia moral posconvencional inserta en un proceso de lingüistización de la validez normativa, subyace a la idea misma de derecho moderno.

[L]a necesidad de justificar y la posibilidad de criticar las normas jurídicas no representan sino el reverso de su positividad: el principio de positivización y el principio de fundamentación se exigen mutuamente. El sistema jurídico precisa *en conjunto* de un anclaje en instituciones básicas capaces de legitimarlo. En el Estado constitucional burgués éstos son, principalmente, los derechos fundamentales y el principio de la soberanía popular; en ellas se encarnan estructuras posconvencionales de la conciencia moral.⁵⁰

Es esta articulación entre principio de “positivización” y principio de “justificación”, en tanto estructura constitutiva del concepto moderno de derecho, la que estará en la base –como se verá luego – de la sugerente idea de Habermas de la existencia de un vínculo normativo –esto es, interno, no meramente contingente – entre el derecho moderno y el horizonte político de la democracia. La crítica weberiana del derecho moderno como autonomización de la acción con arreglos a fines respecto de las estructuras de la racionalidad práctico-moral permanecería ciega, entonces, frente a este principio de justificación o fundamentación racional que anida en la idea misma de derecho, o también, reduciría el derecho –al modo del positivismo jurídico – sólo a la perspectiva de un “medio organizativo” –un medio de control sistémico – y no visualiza su carácter de “institución” anclada en el mundo de la vida. Por el contrario, sostiene Habermas, “el medio <derecho> permanece conectado con el derecho como institución”, pues las normas jurídicas “no pueden quedar suficientemente legitimadas con sólo apelar en términos positivistas a su corrección procedimental”; tal como lo revela el hecho de que “tan pronto como en la práctica cotidiana queda

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 252.

en cuestión la validez de estas normas, ya no basta con apelar a su legalidad. Necesitan de una justificación material, pues forman parte de los *órdenes legítimos del mundo de la vida*.⁵¹

En base a esta estructura dual –positivización y justificación – del derecho moderno Habermas sostendrá pues, además, la idea de su carácter normativamente ambivalente en el marco de los procesos de modernización social. El punto de partida, en este marco, es su conocida tesis de la “colonización del mundo de la vida” como paradoja central de la modernidad: el mundo de la vida racionalizado posibilita la emergencia de subsistemas que, una vez radicalizados en su despliegue, desbordan la capacidad de absorción de las estructuras normativas, quedando éstas instrumentalizadas luego por los imperativos sistémicos.⁵² En otras palabras, los procesos de entendimiento intersubjetivo (integración social) son crecientemente reemplazados por vínculos mediados por los medios de control sistémico –el poder político-administrativo y el dinero – lo cual revierte una serie de “patologías sociales” –una “violencia estructural” – sobre los contenidos normativos del mundo de la vida y su reproducción simbólica. Habermas arriba así pues, por esta vía, a una redefinición de las clásicas “patologías sociales” modernas en términos de una distorsión estructural de la acción comunicativa, o también, una nueva lectura de la idea central de “cosificación” en base una idea intersubjetiva de racionalidad social.⁵³

Es entonces en el marco de este diagnóstico crítico acerca de la intromisión de los medios monetarios y burocráticos en las estructuras simbólicas del mundo de la vida, donde Habermas va a identificar –como expresión sintomática de la cosificación en el capitalismo tardío – ciertas tendencias a la “juridización” (*Verrechtlichung*) de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente. En términos concretos, Habermas entiende por juridización –siguiendo una idea original de Kirchheimer acerca de la institucionalización jurídica del conflicto de clases – la expansión progresiva del derecho positivo en la vida social moderna, ya sea mediante una *extensión* de las normas jurídicas –la regulación de ámbitos de acción establecidos hasta el momento de manera informal – o un *adensamiento* del derecho –la disolución de una materia jurídica global en varias materias particulares.⁵⁴ Ahora bien, la juridización de las estructuras comunicativas en el capitalismo avanzado, organizado políticamente en términos de un Estado social y democrático, no es sino –sugiere Habermas – la expresión tardía de las tendencias a la

⁵¹ *Ibid.*, pp. 516-517. Habermas insinúa aquí, a causa de este anclaje material-normativo del derecho, la posibilidad – abierta por el orden jurídico mismo – de una transformación ética de sus contenidos; lo cual –como se verá – es bastante cercano a la idea posterior de Honneth acerca de una ampliación de las relaciones de derecho mediante luchas por el reconocimiento que interpelan el principio de igualdad jurídica institucionalizado en el derecho moderno. “Las instituciones jurídicas pertenecen al componente social del mundo de la vida [...] pueden ser moralizadas, es decir, abordadas en su constitutiva dimensión ética, cuando se presenta alguna disonancia especial. [...] puede representar un impulso para una transformación legal (o revolucionaria en el caso límite) del derecho vigente”. *Ibid.*, p. 517.

⁵² *Ibid.*, pp. 261-265.

⁵³ Las patologías clásicas descritas en términos de “pérdida de sentido”, “alienación” y “anomia constituyen así distintos procesos de colonización de cada uno de los componentes del mundo de la vida (cultura, personalidad y sociedad). Ver *Ibid.*, p. 203.

⁵⁴ Esta idea es tributaria, a la vez, de la tesis weberiana acerca de una progresiva diferenciación de “campos jurídicos objetivos” en el orden moderno. Ver Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Vol. II, Ed. FCE, México DF., 1964, pp. 550; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 504.

juridización que han acompañado desde sus orígenes a la moderna sociedad civil, las cuales se derivan de la estructura misma del derecho, de su ambivalencia normativa: por una parte, las normas jurídicas poseen un carácter *asegurador* de la libertad y, al mismo tiempo, conllevan una *privación* de la libertad. Se trata pues, nuevamente, de la consideración de Habermas del derecho en tanto “medio organizativo” e “institución social”, por lo cual la juridificación excesiva de las estructuras comunicativas puede ser entendida como un “uso intensivo del medio derecho” sobre plexos sociales que están insertas en el contexto del mundo de la vida.⁵⁵

El carácter estructuralmente ambivalente de esta expansión del derecho puede apreciarse con lo que Habermas identifica como la “primera hornada de juridización”: la formación del moderno Estado burgués en reemplazo del absolutismo monárquico. En efecto, si por una parte se establecen aquí normas jurídicas que ponen frenos al poder administrativo (derecho público) y permiten las relaciones estratégicas entre personas jurídicas (derecho privado), al mismo tiempo se desatan ambivalencias –puestas en evidencia por Marx – en términos de una emancipación jurídica (libertad de movimiento y contrato) que hubo de pagarse, para los trabajadores asalariados, a cambio de una proletarización de sus formas de vida.⁵⁶ La juridización derivada del Estado social y democrático del capitalismo avanzado replica este carácter normativo ambivalente, pero ya no se trata de “efectos patológicos colaterales”, sino de consecuencias cosificadoras derivadas de la estructura misma de las garantías y prestaciones sociales establecidas por el Estado social a través del “medio” derecho.⁵⁷ De esta manera, por una parte, el Estado social viene a garantizar jurídicamente la libertad de los sujetos –poniendo límites al desenvolvimiento autónomo de los imperativos económicos; por ejemplo, regulando el mercado de trabajo – pero, al mismo tiempo, el carácter de esta intervención tiende a asimilar vínculos previamente informales –regidos por el entendimiento comunicativo entre los sujetos – con ámbitos de acción formalmente organizados.

En primer lugar, Habermas advierte que las prestaciones del Estado social promueven intervenciones reestructuradoras sobre el mundo de la vida de sus destinatarios, pues “la situación social necesitada de regulación, inserta en el contexto de una biografía y una forma de vida concreta, tiene que ser sometida a una violenta abstracción, no sólo para poder ser tipificada jurídicamente, sino también para poder ser tratada administrativamente”, esto es, debe asimilarse a “la ficción jurídica de perjuicios a indemnizar”.⁵⁸ En segundo lugar, buena parte de las prestaciones socio-jurídicas asumen la forma de compensaciones monetarias, aun cuando en general los problemas o situaciones que buscan abordar no tienen –sostiene Habermas – una estructura de consumo, por lo que se genera una disonancia que posteriormente pretende ser abordada en

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 519.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 510.

⁵⁷ Hay además, según Habermas, dos períodos de juridización intermedios: la formación del Estado de derecho y la conducente al Estado democrático; en ambos casos se ponen frenos al ejercicio del poder administrativo –a través de su constitucionalización y, luego, mediante los derechos de participación política.

⁵⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 513.

términos de servicios sociales complementarios (tratamientos terapéuticos, asistencia social). En ambos casos, pues, en su relación con las estructuras político-estatales y en su autocomprensión el ciudadano deviene “cliente”, amenazando así la pretensión de autonomía que la misma intervención socio-estatal busca promover.⁵⁹ Por último, Habermas señala una tendencia cosificadora derivada del hecho de que la legislación social ha de servirse de la estructura del derecho burgués para la asignación de prestaciones, por lo cual “se impone la necesidad de tratar las garantías que ofrece el Estado social como derechos *individuales* relativos a materias generales perfectamente *especificadas*”. Esta *individualización* –por la vía de la adscripción de derechos a un sujeto jurídico que supuestamente actúa estratégicamente en aras de sus intereses privados – tiene consecuencias patológicas para la autocomprensión de los afectados y sus entornos comunicativos cotidianos, toda vez que instala en el núcleo de la integración social y la socialización la tendencia al desarrollo de actitudes objetivantes orientadas al éxito entre sujetos jurídicos privados.⁶⁰ En suma, Habermas pareciese transitar aquí –si bien desde otras categorías filosóficas – en una dirección algo convergente al cuestionamiento de la primera Teoría Crítica de la reparación jurídica sobre experiencias de injusticia delimitadas moralmente.⁶¹ No debe perderse de vista, sin embargo, que Habermas alude aquí a un uso intensivo del derecho en tanto “medio organizativo” –por ende, atrofiado en su carácter de institución social anclada en las pautas de justificación del mundo de la vida – y no al derecho en su conjunto, como se advierte en el primer círculo de Fráncfort.

Hasta aquí, pues, se han trazado las condiciones filosóficas generales –el “giro intersubjetivo” – mediante el cual Habermas se distancia de la primera generación francfortiana, al tiempo que busca renovar sus pretensiones teóricas y prácticas desde una idea de razón comunicativa. Ello ha abierto una nueva comprensión –en el devenir de la Teoría Crítica de la sociedad – acerca del derecho moderno; la cual queda especificada en términos de una constitutiva articulación interna al derecho entre “positivización” y “justificación”. Habermas buscará acreditar ahora esta distinción, así como sus implicancias para la idea de la justicia, elaborando desde ahí una “ética del discurso” y una reconstrucción discursiva de los supuestos universales –democráticos – del moderno Estado constitucional.

b) Derecho, democracia y justicia procedimental

La idea central que orienta la reconstrucción discursiva de los supuestos normativos constitutivos del moderno orden jurídico que ensaya Habermas es, planteada brevemente, la existencia de una conexión interna, normativa –esto es, no meramente contingente – entre el

⁵⁹ Ya en su estudio sobre la moderna opinión pública Habermas había advertido esta tendencia caracterizándola entonces como una “deformación cultural-consumista” de la publicidad jurídica. Al respecto, ver Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Eds. G. Gili, México DF, 1986, p. 233.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 512.

⁶¹ Tal como se examinó, cabe recordar, en el capítulo I.

concepto moderno de derecho positivo y el horizonte político de la democracia organizada en términos de Estado constitucional. Se trata pues de un vínculo esencialmente normativo, derivado del concepto mismo de derecho moderno –en particular, de sus atributos esenciales de positividad y coercitividad y su autocomprensión normativa en tanto esfera garantizadora de las libertades modernas – que como tal no es posible de desmentir en clave meramente empírica o histórica: “hay ordenamientos jurídicos estatales sin instituciones características del Estado de derecho, y hay Estados de derecho sin constituciones democráticas”; pero ello –sugiere Habermas – “no implica, de ninguna manera, que, considerado normativamente, pudiera darse normativamente un Estado de derecho sin democracia”.⁶² Y es para argumentar esta sugerente tesis filosófico-política –que expresa con nitidez el reencuentro de las aspiraciones de justicia de la tradición de la Teoría Crítica con el orden jurídico moderno – que Habermas va a llevar su concepto de acción comunicativa hacia el doble rendimiento filosófico-social que representa una lectura sociológica reconstructiva de los fundamentos de validez del derecho moderno y, desde ahí, una concepción postmetafísica de la idea de justicia planteada desde una razón práctica procedimental.⁶³

En efecto, es posible plantear que el problema filosófico-político central que moviliza las preocupaciones de Habermas en el ámbito de la filosofía práctica –así como el desplazamiento de su argumentación hacia un lenguaje cercano a la filosofía del derecho – refiere a las condiciones posibles para una formación discursiva de la voluntad política y la resolución deliberativa de los asuntos práctico-morales en tanto núcleos normativos de un concepto posmetafísico de democracia y justicia política; esto es, un concepto capaz de responder a los desafíos que supone un horizonte histórico caracterizado –como ya había planteado en su *Teoría de la acción comunicativa* – por una creciente complejidad social –formación de subsistemas regidos por la acción racional con arreglo a fines – y una diferenciación y pluralización de los mundos de la vida. En el fondo de esta preocupación se advierte, por cierto, el diagnóstico histórico-político acerca del “agotamiento de las energías utópicas” ligadas, clásicamente, a la praxis del trabajo y al movimiento obrero (expresivo en la crisis del socialismo real); a partir de lo cual el problema de la democracia política –y el ideal de una justicia en el marco del Estado de derecho – se planteó con nitidez para la tradición de pensamiento hegeliano-marxista.⁶⁴

El punto de partida de la consideración habermasiana acerca de la democracia remite a que con la institucionalización –en tanto núcleo organizativo de las sociedades modernas – de la distinción entre “sistemas” y “mundo de la vida”, el horizonte de la democracia ya no puede ser pensado como un ejercicio plenamente autónomo y voluntario de autoconstitución social a partir de

⁶² Jürgen Habermas, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 247.

⁶³ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 105-146.

⁶⁴ Ver Jürgen Habermas, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, Eds. Península, Barcelona, 1999; y “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991.

la práctica comunicativa de los sujetos sociales; o, dicho de manera más precisa, considerando que el orden social moderno también se constituye a partir de mecanismos de integración sistémica que aun cuando son resultado de las acciones sociales trascienden en su funcionamiento y coordinación a las voluntades individuales, la constitución de lo social –por ende, el ideal democrático – no puede reducirse a un entrelazamiento comunicativo de las interacciones sociales –esto es, a los procesos de deliberación comunitaria y persuasión colectiva.⁶⁵ Del mismo modo, el entramado normativo depositado en las estructuras del mundo de la vida a partir de los procesos de racionalización ética de las imágenes del mundo, tampoco está a *merced de* la voluntad de los sujetos, por más que en la acción comunicativa recurran a sus recursos lingüísticos y articulen fragmentos de este horizonte normativo. Esta consideración no deja de tener profundas implicancias para la idea del derecho moderno en Habermas, pues en tanto materialización institucional de una conciencia moral posconvencional, sus sustratos normativos –su apelación universalista de fundamentación – no pueden ser instrumentalizados abiertamente para los fines de la dominación social –esto es, no son susceptibles de quedar sometidos al ejercicio arbitrario de una voluntad expansiva de poder, como se describía desde la *Dialéctica de la Ilustración*.

Un sistema que, pese a su brutal aparato de represión de tipo orwelliano, se viene abajo porque la situación social desmiente a voces todo lo que prometen las ideas a que el propio sistema apela, es evidente que *no puede disponer a voluntad de la lógica interna de esas ideas*. En las ideas de una tradición republicana materializada en términos de derecho constitucional, por maltrechas que en la realidad se hallen esas ideas, delátase un fragmento de razón existente al que la “dialéctica de la ilustración” no cedió nunca la palabra porque ese fragmento de razón existente se substraigo siempre a la mirada niveladora de la filosofía negativa de la historia que Horkheimer y Adorno practicaban.⁶⁶

Además de volver a señalar esta ruptura filosófica con la primera Teoría Crítica, esta relevante precisión –que se esboza también en la crítica de Habermas a la concepción de lo social derivada del interaccionismo simbólico⁶⁷ – permite disolver, desde ya, el frecuente malentendido que señala que en el pensamiento de Habermas el concepto de lo político y de la justicia quedan exclusivamente referidos a una intersubjetividad comunicativa libremente desplegada en la forma de argumentaciones racionales (discurso práctico). De hecho, refiriéndose a la concepción discursiva de lo político presente en la obra de Hannah Arendt, Habermas sostiene de manera explícita que si bien la idea de poder político ha de ser referida en sus fundamentos normativos a las estructuras generativas de la intersubjetividad comunicativa –en términos de Arendt: a la capacidad de los hombres para deliberar en común y actuar colectivamente; ello no debe implicar excluir, de manera errada, del concepto de lo político la utilización del poder en los marcos

⁶⁵ El orden social no puede considerarse, por tanto, como el resultado predeterminado de la acción de sus miembros, es decir, identificarse plenamente –*idealistamente*, dirá Habermas – con las interacciones comunicativas, pues ello supondría una doble ficción: una autonomía absoluta de los sujetos y una radical transparencia de la comunicación social.

⁶⁶ Jürgen Habermas, “Sobre la frase de Horkheimer: «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»”, en *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p.130.

⁶⁷ “La reproducción material de la sociedad, el aseguramiento de su existencia física [...] quedan borrados de la imagen de una sociedad entendida exclusivamente como un mundo de la vida estructurado comunicativamente. Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político”. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 159.

institucionales (poder político-administrativo) –lo cual, como se recordará, Arendt entendía ya no como poder (*Macht*), sino en términos de “violencia” (*Gewalt*).⁶⁸ “El concepto de lo político – escribe entonces Habermas – tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se concertan entre sí para actuar en común”; pero tampoco, agrega enseguida, puede reducirse “a los fenómenos de competencia por el poder y reparto del poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación del poder”⁶⁹.

Es por ello que si bien en Habermas la idea de justicia se inscribe normativamente en las condiciones de la racionalidad comunicativa, se orienta al mismo tiempo hacia una articulación de la práctica discursiva con las condiciones institucionales de la sociedad moderna (Estado de derecho, esfera pública, sociedad civil); o, como se verá más adelante, hacia la constitución de una “circulación del poder” que garantice democráticamente la institucionalización de la libertad comunicativa –institucionalización que, volviendo a la comparación, para un republicanismo clásico como el Hannah Arendt no es sino expresión de la moderna decadencia o degeneración de la genuina política. En síntesis, como se apreciará luego en relación a la idea de Estado democrático de derecho, para Habermas la formación discursiva de la voluntad política ha de ser analizada de manera transversal a la diferencia estructural entre “sistema” y “mundo de la vida”; distinguiendo así en torno a éstos ámbitos sociales más bien modos particulares de constitución, ejercicio y circulación –formal o informal – del poder político. De hecho, sugerirá Habermas, son en último término las luchas políticas las que contribuyen al trazado de límites constantemente renovados entre sistema y mundo de la vida.⁷⁰

Por los motivos esbozados hasta ahora, debiese ser bastante claro que es posible entender la filosofía política de Habermas más allá de una de las críticas que, comúnmente, se le ha formulado a su comprensión de lo político derivada de la distinción central entre sistema y mundo de la vida; a saber, que reduciría teóricamente los alcances del concepto de poder político a los márgenes institucionales de la esfera burocrática-administrativa y, por lo mismo, ejercería una neutralización de las relaciones comunicativas que transcurren del mundo de la vida, atribuyéndoles idealistamente, además, una suerte de potencial normativo absoluto –es decir, una capacidad de poner en práctica una reconciliación plena en el ámbito de lo social.⁷¹ Al contrario, puede

⁶⁸ Sobre esta distinción, ver Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Ed. Madrid, 2005.

⁶⁹ Jürgen Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, p. 220. Por ello, en relación a la distinción arendtiana entre “poder” (*Macht*) y “violencia” (*Gewalt*) sostiene: “Pero esto cabría entenderlo en el sentido de que *Macht* y *Gewalt* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política”. *Ibid.*, p. 206.

⁷⁰ “La cuestión de si hay que someterse a imperativos sistémicos, bien sea de la economía o el aparato estatal mismo, incluso cuando tales imperativos quebrantan o menoscaban principios bien fundados, no es algo que en última instancia se decida en los tribunales de justicia, tampoco en el espacio público-jurídico, sino en las luchas políticas acerca del trazado de límites entre sistema y mundo de la vida”. Ver Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, p. 170.

⁷¹ Esta crítica se puede encontrar, entre otros, Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos-UNAM, México DF, 1994, pp. 267-276. También,

sostenerse que en la interpretación de Habermas el poder político se constituye en *medio de* la relación entre sistema y mundo de la vida –lo que atañe directamente al problema de la validez del derecho y, por ende, a la legitimidad del Estado democrático constitucional; pero además, la constitución de lo social, así como su ordenamiento político en términos democráticos, no puede restringirse a (por más que venga fundamentada normativamente desde) las interacciones comunicativas orientadas a la búsqueda del entendimiento (consenso racional) entre los sujetos. De esta manera, la idea de racionalidad discursiva que sustenta la pretensión de justicia de la crítica social –así como la “situación ideal de habla” o la “comunidad de comunicación libre de coacciones” inscrita, en tanto idealidad normativa, en las condiciones formales, universales, de los actos de habla – ha de entenderse más bien como un aguijón crítico desde el cual se hace posible reconstruir los supuestos pragmáticos de la comunicación y las condiciones normativas de una organización democrática del poder político en el marco de complejidad social y diferenciación de los mundos de vida propio de la modernidad, pero bajo ningún caso representa una utopía concreta o una forma de vida plenamente realizable en términos históricos –no es pues, advierte Habermas, una nueva filosofía de la historia.⁷² Ahora bien, vale subrayar, esto no implica que en la situación ideal de habla se trate de una mera ficción metodológica o artefacto teórico, sino que –como sostiene también Habermas – es un supuesto pragmático que anidado en las condiciones pragmáticas mismas de la comunicación lingüística siempre se pone en juego al entablar un acto de habla; o dicho de otra manera, representa una idealización normativa que siempre los agentes sociales suponen y desempeñan prácticamente en sus procesos de argumentación racional.

Será entonces la articulación entre este diagnóstico histórico acerca de la imposibilidad de fundamentar en las condiciones modernas un ideal democrático como autodeterminación plena de la voluntad ciudadana, y la referencia a los presupuestos pragmático-normativos inscritos en la base de validez universal de la interacción comunicativa, lo que subyace a la concepción procedimental de la justicia elaborada por Habermas. Las condiciones formales que harían posible la articulación de un consenso discursivo racional –políticamente democrático – remiten entonces, por una parte, a los supuestos universales inscritos en los actos de habla que constituyen las relaciones de interacción comunicativa, y por otra, a los procesos histórico-evolutivos que sedimentan aprendizajes prácticos a nivel de las estructuras de conciencia moral y posibilitan la diferenciación y autonomización entre los componentes del mundo de la vida. En estricto rigor, es a partir de estos últimos procesos históricos de racionalización cultural que se liberaría el potencial normativo que conllevan las estructuras de la comunicación posibles de orientar hacia la generación de acuerdos

partiendo de esta lectura para luego criticar sus consecuencias sobre la idea de democracia, Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003

⁷² “La proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación puede conducir a error si se la malinterpreta como iniciación a una filosofía de la historia o si se malentiende el limitado papel metodológico que puede incumbirle. La construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones puede servirnos a lo sumo como un trasfondo sobre el que situar a las sociedades modernas que conocemos, a fin de destacar con mayor viveza los difusos contornos de algunas de sus tendencias evolutivas”. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 154.

racionales –la ya referida “lingüistización de lo sacro”; volviéndose así a poner de manifiesto el carácter de ambivalencia normativa –correlativa disolución y apertura normativa – que caracteriza al diagnóstico filosófico de la modernidad en Habermas. Es este carácter histórico de apertura normativa de la modernidad –que, como se mencionó, distancia a Habermas de la filosofía negativa de la primera Teoría Crítica – el que establece las condiciones normativas necesarias –vía una racionalización ética de las imágenes metafísicas y cosmológicas del mundo – para el establecimiento de consensos normativos alcanzados a través de la argumentación racional, esto es, para una resolución discursiva de los fundamentos normativos del poder político y los asuntos práctico-morales.

Esta concepción procedimental de la justicia ubica a Habermas, además, en una posición particular en el marco de las tradiciones centrales del pensamiento político moderno. En primer lugar, es posible advertir que al situar a los hablantes desde siempre sobre un trasfondo común de reglas básicas compartidas (mundo de la vida), Habermas no hace sino reiterar –o mejor dicho, reinterpretar en términos de una teoría pragmática del lenguaje – la comprensión democrática clásica esbozada ya desde Rousseau acerca de la permanente inscripción de la individualidad en esquemas básicos de cooperación social que operan como una condición de posibilidad práctica elemental.⁷³ Los supuestos universales del habla argumentativa habermasiana constituirían así una suerte de pacto original rousseauiano en el cual los agentes se encuentran desde siempre situados irreflexivamente, siendo así la condición de posibilidad –de socialidad lingüística – indispensable para la formación del yo. De esta manera, el horizonte político de la democracia no consistiría sino –al igual que en Rousseau – en la actualización reflexiva de ese pacto original, vale decir, en un acuerdo racionalmente motivado que viene a refundar –a reestablecer políticamente por medio de la deliberación racional – la originaria situación de reciprocidad social y libertad común.⁷⁴

Pero al mismo tiempo Habermas pretende ir más allá de la concepción democrática del republicanismo clásico. Como ya se anuncia en su crítica a Arendt antes enunciada, para Habermas las condiciones de complejidad social y pluralidad cultural de los mundos de vida modernos hacen insostenible el ideal democrático como autodeterminación plena de la ciudadanía –sin mediación institucional – y, a la vez, anulan la posibilidad de una referencia a contenidos éticos compartidos en tanto sustratos normativos sustanciales para la política deliberativa –la idea de una “comunidad ética” –. Habermas ve así en el republicanismo clásico una “sobrecarga ética” del concepto de democracia, esto es, “un modelo demasiado idealista y que hace depender el proceso democrático

⁷³ Como se recordará, para Rousseau en el “estado de naturaleza” –a diferencia de Hobbes y Locke –la libertad individual queda delimitada y configurada por la existencia básica de “sociedades familiares”. Ver Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Ed. Edaf, Madrid, 2001, pp. 41-43. Desde el mismo lugar arranca Rawls, entre otros, para sostener una idea de orden justo en tanto “esquema básico de cooperación social”. Al respecto, ver John Rawls, *Liberalismo político*, Ed. FCE, México DF, 1995, p. 34.

⁷⁴ Esta lectura se puede encontrar en Manuel Jiménez R. *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre liberalismo y democracia*, Ed. Universitaria, Chile, 2002, p. 99.

de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común”;⁷⁵ frente a lo cual insistirá en una concepción de la política no reducida –pero que a la vez incorpora – a la autocomprensión ética y que se desenvuelve procedimentalmente haciendo uso de los supuestos pragmáticos de la comunicación lingüística para generar deliberaciones racionales en el marco ampliado del proceso político; esto es, en el conjunto de “procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública”.⁷⁶

Al mismo tiempo, como se aprecia sobre todo en su debate con Rawls, Habermas pretende inscribir también su concepción procedimental de la justicia en la tradición del liberalismo político, apuntando para ello a una reinterpretación de la noción clásica de derechos subjetivos fundamentales –el ideal de autonomía privada – en conciliación y cooriginalidad normativa con el ejercicio de la soberanía popular. “Las libertades subjetivas de acción del sujeto de derecho privado –señala Habermas – y la autonomía pública del ciudadano se posibilitan recíprocamente”, pues “las personas jurídicas sólo pueden ser autónomas en la medida en que en el ejercicio de sus derechos ciudadanos puedan entenderse como autores precisamente de los derechos a los que deben prestar obediencia como destinatarios”.⁷⁷ En suma, siguiendo su propia definición, la filosofía política habermasiana representa un liberalismo político entendido desde un republicanismo kantiano que apela a “una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático”.⁷⁸

Para la concepción del derecho y la justicia en Habermas este entrecruzamiento entre las tradiciones del liberalismo y el republicanismo tiene profundas consecuencias filosóficas. Si el ideal democrático en la versión republicana clásica equivale a una autoorganización política de la sociedad que aprecia en el poder estatal y en el derecho una degeneración de la deliberación ciudadana (Arendt), mientras que el liberalismo asocia a la democracia un débil contenido normativo (una suerte de equilibrio regulado de poderes e intereses privados) y al derecho exclusivamente la tarea negativa de salvaguardar espacios subjetivos de decisión (trazar los límites entre Estado y sociedad); la concepción discursiva de la democracia –sostiene Habermas – recoge elementos normativos de ambas tradiciones, pero los articula políticamente de una manera distinta que, especialmente, permite renunciar a toda posible huella de una filosofía de la conciencia –vale decir, a una idea de práctica democrática como ejercicio de un sujeto social global – a partir de la institucionalización jurídica de diversos procesos comunicativos de deliberación racional.

⁷⁵ Jürgen Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 238.

⁷⁶ *Ibid.*, 242.

⁷⁷ Jürgen Habermas, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 252.

⁷⁸ Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Ed. FCE, México DF, 2008, p. 11.

En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente con la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depende la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes.⁷⁹

Hasta aquí, pues, ya están planteadas las coordenadas básicas de una noción discursiva de la democracia, así como la necesaria institucionalización jurídica de la libertad comunicativa como su condición de posibilidad, que caracterizan la concepción procedimental de la justicia en Habermas. Si bien este vínculo normativo entre derecho, justicia y democracia alcanzará su mayor desarrollo teórico en la reconstrucción que Habermas desarrollará de los supuestos normativos del Estado constitucional, es preciso también tener a la vista la estrategia teórica de una “ética del discurso” que, previamente, desarrolló –junto a Apel – como forma específica de argumentación procedimental de los asuntos práctico-morales. La reflexión específica posterior de Habermas acerca del derecho moderno –en *Facticidad y validez* – se nutre precisamente –no sin precisiones importantes de por medio – de esta reinterpretación discursiva de la razón práctica kantiana.

En efecto, como se mencionó, para aquellas situaciones particulares de interacción social donde está en juego la fundamentación de emisiones comunicativas que remiten a asuntos práctico-morales Habermas señala el “discurso práctico” como forma específica de argumentación racional; siendo así esta categoría la que permite conectar lógicamente su teoría de la acción comunicativa con su reinterpretación del imperativo categórico kantiano desde una “ética del discurso”. Se trata pues, como se señaló, que para la crítica social de Habermas no basta con que las normas vigentes refieran a consensos prácticos –estos bien pueden venir impuestos por la coacción social – sino que, más bien, se debe identificar un cierto punto crítico que permita distinguir su potencial de universalización normativa, vale decir, la medida en que los consensos imperantes representan un acuerdo normativo alcanzado por la vía de una deliberación racional de todos los posibles afectados. Y es aquí, entonces, donde Habermas retoma el principio de universalidad de la argumentación moral kantiana para releerlo bajo la óptica postmetafísica de una teoría del obrar comunicativo. En rigor, precisa Habermas, el “discurso práctico” requeriría de la especificación de un criterio moral que, en tanto regla de argumentación, posibilite una generalización racional de las normas de acción, vale decir, permita la articulación de un consenso normativo en el cual se acepten como válidas sólo aquellas normas que consigan la aprobación cualificada de todos los potenciales participantes en el discurso, o lo que vendría a ser lo mismo, de todos sus posibles destinatarios; ello en la medida en que un acuerdo plenamente racional no sólo sería válido para sus interlocutores directos, sino que ha de poder valer para todo sujeto racional –esto es, todo sujeto capaz de lenguaje y acción. “El principio puente que posibilita el consenso –apunta entonces

⁷⁹ Jürgen Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 242.

Habermas – tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en «ley general», lo cual implica, de manera esencial, que “las normas válidas han de *ganar* el reconocimiento de *todos* los afectados”.⁸⁰ Habermas reinterpreta así discursivamente la idea de “voluntad general” conduciéndola hacia el conjunto de procesos de entendimiento intersubjetivo (“argumentación cooperativa”) desde los cuales emerge la validez de las normas éticas y los mandatos morales.

La lógica argumentativa de la “ética del discurso” vendría así, sostiene Habermas, inscrita en el centro de la noción misma de “autonomía pública” elaborada por Kant. En efecto, con ella Kant habría introducido en el discurso político moderno una idea normativa de libertad individual que sólo puede concebirse plenamente en el marco de una intersubjetividad social, esto es, una libertad política que difiere esencialmente de la idea negativa de libertad pues destaca que un sujeto sólo puede ser considerado libre de manera plena si todos los demás en su comunidad son igualmente libres. La fundamentación discursiva de los asuntos práctico-morales vuelve a mostrar, de esta manera, aquella relación de complementariedad básica –clásica del pensamiento democrático – entre individualidad y comunidad; o en otras palabras, reafirma una idea de subjetividad referida internamente, constitutivamente, a un momento elemental de intersubjetividad lingüística.⁸¹ Ello vuelve a afirmar, por último, ahora en el plano filosófico-político, aquella cooriginalidad normativa entre los ideales de autonomía privada y la autonomía pública en la cual Habermas insistirá como núcleo normativo de validez del derecho moderno y del Estado constitucional.

La “ética del discurso” habermasiana representa así, en suma, una fundamentación comunicativa del principio de universalidad normativa kantiano –que se convierte ahora en “principio del discurso”–; o también, una reinterpretación intersubjetiva del imperativo categórico que renuncia a una fundamentación monológica amparada en la idea de sujeto trascendental. De esta manera, concluye Habermas, “el peso se traslada desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal”.⁸²

⁸⁰ Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Eds. Península, Barcelona, 1991, pp. 83 y 85.

⁸¹ Ver Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Eds. Paidós, Bs. Aires, 2004. Señala aquí Habermas: “No podemos sino concebir a los “individuos” como personas que se socializan a través de la socialización; como tampoco podemos rechazar en tal caso la estrategia de conceptualizar la “subjetividad” como el resultado de relaciones epistémicas y prácticas con uno mismo que emergen de, o están integradas en, relaciones de uno mismo con otros”. *Ibid.*, p. 26.

⁸² Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Eds. Península, Barcelona, 1991, p. 88. Si bien este principio de universalidad kantiano ha sido reformulado también por Rawls, Habermas sostiene que su lectura no trasciende los márgenes de una filosofía de la conciencia, toda vez que pretende operativizar un punto de vista imparcial (la “posición original”) externo a los individuos, mediante el cual, cada uno, pueda acceder a una fundamentación de las normas morales de acción: “Rawls impone una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y

Ahora bien, Habermas advertirá con posterioridad que la teoría del discurso en el terreno de la filosofía moral y ética debe, necesariamente, ir acompañada de una reflexión sobre el orden jurídico moderno, toda vez que –como ya se precisaba desde la *Teoría de la acción comunicativa*– la conciencia moral postradicional regida por principios encuentra una complementación y expresión institucional en el derecho positivo. Con este tránsito hacia una reconstrucción discursiva de los supuestos normativos del Estado democrático de derecho Habermas pretende, además, responder a críticas sustantivas acerca de las insuficiencias de una ética discursiva en el plano de la justicia política y del derecho⁸³, para lo cual articula una doble mirada filosófico-social acerca del derecho moderno: por una parte, se trata de un análisis sociológico de las bases de validez normativa del orden jurídico moderno y, desde ahí, la elaboración de una concepción postmetafísica de la justicia heredera de los contenidos normativos anclados en la tradición del Estado constitucional. Por ello, se trata de ir más allá de la mirada estrictamente objetivante hacia el derecho moderno que ha caracterizado al discurso de las ciencias sociales –por ejemplo, en la crítica de la ideología con su pretensión de desenmascaramiento de los contenidos normativos jurídicos – para vislumbrar “los contenidos de sentido plasmados en el substrato normativo, es decir, a esas ideas y valores, desde los que cabe aclarar la pretensión de legitimidad o validez ideal de un sistema jurídico”; como también más allá de las insuficiencias teóricas de un normativismo extremo que –sosteniendo exigencias ideales de justicia revitalizadas desde una tradición del derecho natural racional – pierde conexión con la facticidad social.⁸⁴

Este tránsito de la ética del discurso hacia la indagación en los supuestos normativos del Estado de derecho no debe entenderse, sin embargo, como una ruptura en la reflexión de Habermas, pues son las mismas exigencias pragmáticas de la acción comunicativa y los complejos requisitos de integración de un orden social postradicional los que impulsan a la crítica social hacia una consideración más profunda –provista de un pensamiento comunicativo postmetafísico – del derecho moderno. En efecto, según Habermas, la medida en que el proceso social –como se había mostrado desde la teoría del obrar comunicativo – viene constituido, al menos en parte importante, por entramados lingüísticos de coordinación de acciones, revierte una inestabilidad permanente sobre la articulación del orden social: queda abierta, pues, de manera constante la posibilidad de situaciones de desacuerdo o disenso fundado entre los agentes sociales. La trama vinculante de la

neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares. La ética discursiva, por el contrario, ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente”; ver Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas, y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, p. 52. Por ello Rawls entendería su concepción “no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una “teoría de la justicia”, en la que es competente como experto”. Ver Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Eds. Península, Barcelona, 1991, p. 87.

⁸³ Ver Otfried Höffe, “Determinaciones previas del discurso: una réplica”, en *El proyecto político de la modernidad*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2008.

⁸⁴ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 134.

socialización comunicativa, subyacente a la reproducción normativa de lo social, viene así caracterizada por una inestabilidad inmanente anclada en la tensión constitutiva entre lo fáctico y lo ideal que comporta la estructura pragmática de los actos de habla; esto es, en aquella “trascendencia intramundana” que posee la comunicación por el hecho de ampararse en enunciados formulados en el marco de interacciones sociales concretas, delimitadas espacial y temporalmente, pero a la vez sostener pretensiones de validez incondicionadas que trascienden los contextos particulares y se orientan –idealmente– hacia un posible asentimiento racional ampliado.⁸⁵

Esta tensión esencial entre facticidad y validez que el lenguaje introduce en el mundo de los hechos sociales ha de quedar elaborada y estabilizada de una u otra manera, pues, en caso contrario, habría una imposibilidad constante de permanencia de los vínculos sociales, vale decir, de instituir el orden social como plexo regulado de interacciones sociales. Habermas aborda aquí pues –reformulado desde los supuestos pragmáticos de los actos de habla– el problema esencial que atraviesa a la sociología –cómo es posible el orden social a partir de una pluralidad de orientaciones individuales de acción– y también al pensamiento político moderno –cómo se funda un orden político, una vez diluido los metagarantes divinos, a partir de la autonomía subjetiva de sus miembros.⁸⁶

El argumento de Habermas al respecto es que en el marco de sociedades caracterizadas por una creciente diferenciación funcional y una pluralización de las formas de vida y una individualización de las biografías, los mecanismos tradicionales de estabilización de expectativas individuales y regulación de interacciones sociales –las certezas éticas compartidas a partir de la tradición cultural y las instituciones sociales revestidas con autoridad sacra– se han vuelto insostenibles, o al menos, insuficientes para una comunidad ampliada no sólo espacialmente, sino en términos de su complejidad social. Y es aquí, pues, donde el derecho moderno adquiere una especial relevancia. En efecto, el derecho positivo asume un papel esencial para la integración de órdenes postradicionales, toda vez que el sancionamiento de regulaciones jurídicas abstractas contribuye a limitar estrictamente la necesidad de acuerdo en la interacción cotidiana, sustituyéndolo por la posibilidad de apelar de manera constante a normas coercitivas que no dependen de la voluntad particular de los agentes como medio de resolución de los conflictos.

[E]l problema de tener que explicar cómo puede efectuarse la reproducción de la vida social sobre un terreno tan frágil como es el de esas pretensiones de validez trascendentes [...] para tal explicación ofrécese el medio que representa el derecho, especialmente en la forma moderna de derecho positivo. Pues tales normas jurídicas posibilitan comunidades altamente artificiales, que se entienden a sí mismas como asociaciones de miembros libres e iguales, cuya cohesión descansa en la amenaza de sanciones externas y simultáneamente en la suposición de acuerdo racionalmente motivado.⁸⁷

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82

⁸⁶ Es lo que la sociología de Parsons denominó como el “problema de la doble contingencia” –según su propia definición, también llamado “el problema del orden en Hobbes”. Al respecto, ver Talcott Parsons, *El sistema social*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 70.

Ahora bien, como ya se advierte en esta referencia, la relevancia del derecho moderno no es sólo funcional –medio organizativo esencial para la integración social en contextos complejos – sino al mismo tiempo normativa, política, considerando su necesaria apelación a una legitimidad emanada desde una deliberación racional. En efecto, el derecho positivo –al configurarse como un sistema de normas jurídicas formales que vienen respaldadas por su carácter coactivo – conlleva la apertura de una dimensión política, una apelación normativamente democrática, toda vez que su imposición fáctica ha de venir respaldada y posibilitada –en tanto fuerza fundadora de legitimidad – por un proceso colectivo de elaboración de las normas jurídicas. En suma, retomando el concepto kantiano de legalidad que atribuye la legitimidad del derecho a su doble aspecto de leyes coercitivas y leyes garantizadora de la libertad, Habermas sostiene que la validez normativa de la moderna positividad jurídica viene respaldada por la apelación universalista –expresiva de una conciencia moral posconvencional – de una autolegislación racional de ciudadanos políticos autónomos que, en tanto tales, pueden considerarse como autores y destinatarios últimos de la ley, asegurando así una obediencia legítima al orden positivo del derecho.

De esta manera, la validez del sistema jurídico moderno –que, además de venir sancionado estatalmente y desempeñar funciones de integración social, posee también la relevante función de organizar internamente el poder político-administrativo en términos de un Estado de derecho – se representaría bajo un doble aspecto: una “validez social” o fáctica de las normas jurídicas vigentes –es decir, su observancia o vigencia en el marco de una comunidad jurídica – y, a la vez, una “validez normativa” o presunción de legitimidad racional a partir de su proceso de producción colectiva.⁸⁸ Es en este último aspecto, en esta validez dimanante de legitimidad, donde se funda entonces la existencia de un vínculo normativo esencial –no meramente contingente – entre la idea de Estado de derecho en tanto principio regulador de la convivencia social moderna y el horizonte político de la democracia caracterizada por el ideal de autolegislación ciudadana.

De ahí que el concepto mismo de derecho moderno [...] lleva ya en germen la *idea democrática* desarrollado por Rousseau y Kant, a saber, que la pretensión de legitimidad de un orden jurídico construido de derechos subjetivos sólo puede desempeñarse o resolverse mediante la capacidad de integración social aneja a la «voluntad concordante y unida de todos» los ciudadanos libres e iguales. [...] las leyes coercitivas han de acreditar su legitimidad como leyes de libertad en el proceso –y mediante la forma del proceso – de producción del derecho.⁸⁹

Es por ello, advierte Habermas, que en el núcleo de la autocomprensión del moderno “sistema de derechos” –esto es, en los principios normativos rectores de las constituciones históricas expresadas en la tradición del Estado constitucional – se encuentra la apelación a los derechos de participación y de comunicación política que permiten la inserción en procesos de entendimiento

⁸⁸ Habermas utiliza también la distinción entre “aceptancia” (fáctica) y “aceptabilidad racional” (normativa) para referirse a este doble aspecto del orden jurídico moderno. Ver, *Ibíd.*, pp. 91-92.

⁸⁹ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 94-95. También, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 248.

intersubjetivos enderezados hacia la producción legítimas de normas jurídicas. El “vacío de solidaridad” que anida en un derecho moderno recortado según el modelo de los derechos subjetivos viene así a ser llenado internamente mediante una exigencia de legitimación democrática trasladada al proceso de elaboración de las leyes, de manera tal que el orden jurídico moderno encuentra, finalmente, su legitimación –validez normativa – en la autonomía garantizada a cada ciudadano para particular libremente en las diversas instancias de formación de la voluntad política. Se vuelve a plantear entonces, ahora en lenguaje de derechos, la relación recíproca, cooriginaria normativamente, entre autonomía privada y autonomía política: los ciudadanos sólo pueden hacer un uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada jurídicamente –es decir, si poseen el *status* de persona jurídica que, en tanto portadora de derechos subjetivos, puede reclamarlos de manera efectiva en la comunidad en caso de ser necesario; y, a la vez, sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su esfera privada si en cuanto ciudadanos logran hacer un uso efectivo de su autonomía pública, vale decir, autolegislarse democráticamente. En síntesis, la idea democrática de Estado de derecho implicaría que, normativamente, los derechos fundamentales de libertad subjetiva y la soberanía popular, democrática, se presuponen de manera mutua, sin poder reclamar primacía normativa alguna.⁹⁰

Los supuestos normativos del Estado de derecho se vincularían, por tanto, al reconocimiento esencial de la importancia de la autonomía pública, política, de los sujetos concebidos en tanto ciudadanos, mediante la cual ejercerían la libertad comunicativa que les permite participar en la práctica organizada de la autodeterminación de la comunidad política y fundar la validez de las normas jurídicas con las cuales organizan autónomamente la convivencia social. Aquí el derecho moderno asume una nueva relevancia normativa, pues los procesos de producción de normas jurídicas y deliberación política vienen, a su vez, institucionalizados jurídicamente. En rigor, las prácticas de autodeterminación ciudadana son institucionalizadas por el derecho positivo moderno –ya sea mediante garantías privadas o derechos políticos – a través de diversos mecanismos formales e informales de producción de la voluntad política (parlamentos, elecciones, partidos, espacio público-político, entre otros), con lo cual se traza una necesaria conexión retroalimentativa entre derecho y poder político que determina que la noción de soberanía popular esté internamente entrelazada con el poder organizado estatalmente. “Ello tiene por consecuencia para el ejercicio ciudadano de la autonomía política una incorporación al Estado”, vale decir, el hecho básico de que “la actividad legislativa se constituye como un poder *en* el Estado”.⁹¹

⁹⁰ Jürgen Habermas, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 255.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 202.

Esto viene a resolver, por último, el problema de la legitimidad que puede alcanzar una concepción postmetafísica de la justicia, o también, la validez normativa de una democracia procedimental. Se trata pues que esta legitimidad ya no puede anclarse, como se ha dicho, en contextos éticos compartidos ni resolver los principios morales del derecho positivo en un derecho de orden superior, sino que apela a un punto de vista moral –una formación imparcial del juicio moral y de la voluntad colectiva – que viene posibilitado por un procedimiento institucionalizado jurídicamente; esto es, aspira a una legitimidad apoyada exclusivamente en la racionalidad del derecho: “la fuerza legitimadora ha de provenir de los procedimientos en que institucionalmente se plasmen tanto las exigencias de fundamentación como las vías por las que esas exigencias puedan argumentativamente desempeñarse”, lo cual lleva –tal como ya se apreciaba en la “ética del discurso” – a la idea de una posible universalización –la articulación de un *moral point view* – a partir de la racionalidad interna de esos procedimientos jurídicos. Finalmente, siguiendo una distinción de Klaus Günther, Habermas precisa que esa presunción de universalidad racional ha de distinguir entre los casos de fundamentación de normas (procedimientos legislativos) –donde la razón práctica se hace valer mediante la comprobación si los intereses son susceptibles de asentimiento general – y los casos de aplicación de normas (procedimientos judiciales) – donde la imparcialidad del juicio asume la forma de una consideración completa y adecuada de los contextos y opiniones de los afectados en la situación dada.⁹²

Esta comprensión del proceso democrático a partir de una necesaria institucionalización jurídica de los procedimientos de deliberación y aplicación de normas legales, que posibilitan una justificación autónoma de los principios constitucionales, vuelve a marcar la ya advertida distancia filosófica de Habermas con la tradición del republicanismo clásico. Pero no sólo con ella, sino con toda argumentación político-jurídica que sostenga que la validez del derecho y la democracia político ha de remontarse más allá de la legalidad, suponiendo para ello una necesaria autocomprensión ética o cultural compartida. En su debate con Ratzinger a propósito de la existencia de fundamentos prepolíticos para el Estado constitucional, Habermas sostiene precisamente que si se considera el derecho moderno como un orden regulativo que los ciudadanos asociados se imponen a sí mismos –y no la limitación legal de un poder legal preexistente – se ha de concluir que el poder político estatal está completamente arraigado en lo jurídico, vale decir, que “no queda ningún aspecto del poder político que no esté traspasado en su totalidad por el derecho”.⁹³

⁹² Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 158 y 159.

⁹³ Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Ed. FCE, México DF, 2008, p. 13-14. Las implicancias y relevancias de esta noción de “autocomprensión cívica”, no étnico-cultural, como fundamento de la comunidad política, queda bien especificadas cuando Habermas aborda problemas como la definición de la “identidad nacional”, la condición de “ciudadanía” en un escenario de “inmigración”, o el reconocimiento de comunidades culturales. Al respecto, ver Jürgen Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999.

Es esta concepción jurídico-procedimental de la democracia la que permite a Habermas, una vez más, reafirmar su abandono definitivo de los marcos epistemológicos de la filosofía de la conciencia. El proceso de formación de la voluntad político ha de entenderse ahora, sostiene Habermas, como una variada red de discursos y negociaciones, un amplio circuito de comunicaciones públicas, de tal manera que el ideal de soberanía popular ya no se representa a través de la identificación con un sujeto social global, ni tampoco mediante la atribución a un macrosujeto social-estatal. “La soberanía –concluye– no necesita ser concentrada de manera directa en el pueblo, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias constitucionales [...] el sujeto de la comunidad jurídica que se organiza a sí misma se esfuma en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad” .⁹⁴ La voluntad democrática se constituye así en una serie de foros públicos de deliberación colectiva y decisión política; lo cual conduce a Habermas a una reformulación del clásico principio de división de poderes mediante el trazado de una diferenciación al interior de la idea misma de poder político entre un “poder administrativo” (complejo político-parlamentario) y un “poder comunicativo” (espacio público-político y sociedad civil).⁹⁵

En la relación entre ambas dimensiones del poder político el derecho positivo moderno vuelve a mostrar su esencial papel normativo como medio de integración social. La formación discursiva de la voluntad política democrática requiere, pues, una “circulación oficial del poder” entre los ámbitos administrativos y comunicativos del poder político, para lo cual el derecho representa una “función de bisagra” entre los “sistemas” –regidos por códigos de control– y el “mundo de la vida” –en tanto espacio normativo de desenvolvimiento del entendimiento intersubjetivo.

El circuito de comunicación del mundo de la vida queda interrumpido allí donde choca con medios, cuales son el dinero y el poder administrativo, sordos para los mensajes efectuados en el medio del lenguaje ordinario [...] Para la traducción a códigos especiales depende del derecho, el cual está en comunicación con los medios de control o regulación que son el dinero y el poder administrativo. El derecho funciona, por así decir, como un transformador, que es el que asegura que la red de

⁹⁴ Jürgen Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 245.

⁹⁵ Este “poder comunicativo” se compondría pues, en primer lugar, de un “espacio público político” (“opinión pública-política”, le llama también Habermas) que representa una estructura de comunicación que opera como una suerte de “caja de resonancia” de los problemas de la sociedad global, vale decir, tematiza los contenidos sociales problemáticos de forma convincente y los orienta de manera tal que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo político-parlamentario. En segundo lugar, bajo esta espacio de comunicación política –representando, por ello, su anclaje en las estructuras normativas del mundo de la vida– se encontraría la base asociativa no-estatal y no económica representada por la “sociedad civil”, esto es, las asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada y los transmiten al espacio de la opinión pública-política. Por ende, el último ámbito relevante lo representaría una “esfera privada” que viene institucionalizada por los derechos fundamentales y que constituye el lugar de desarrollo de la conciencia moral y de la pluralidad de formas de vida, razón por la cual contribuye sobre todo a la formación de la autonomía privada y la integridad del juicio moral que son prerequisites indispensables de los otros dos ámbitos comunicacionales. Para un mayor desarrollo respecto de estas esferas, ver Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005; en especial, capítulo VI: “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política”.

comunicación social global sociointegradora no se rompa. Sólo en el lenguaje del derecho puede circular *a lo ancho de toda la sociedad* mensajes de contenido normativo.⁹⁶

Este último rol normativo atribuido al derecho permite, además, aclarar las diferencias existentes entre la “ética del discurso” y la idea de democracia deliberativa y procedimentalizada jurídicamente a la cual ha arribado Habermas desde su reconstrucción de los supuestos normativos del Estado de derecho. En efecto, como se apuntó, si bien no es posible hablar de una marcada ruptura teórica entre su noción de ética discursiva aplicado al ámbito de la filosofía moral y, posteriormente, su consideración discursiva del Estado constitucional democrático, la concepción jurídico-político de la democracia deliberativa no puede leerse –como destaca el mismo Habermas – en estricta continuidad filosófico-política con el principio de universalidad normativa que viene inscrito en la lógica del discurso práctico pues ello llevaría a suponer erradamente –como se mencionó – que Habermas se representa el lugar de lo político como un ámbito completamente descargado de tensiones y conflictos, fundado de manera exclusiva en el intercambio racional de argumentos entre sujetos autónomos y, por ende, concluiría afirmando una noción de democracia plenamente neutralizada en su dimensión conflictual.⁹⁷ Por el contrario, Habermas es expreso en señalar que “una aplicación de la ética del discurso al proceso democrático, efectuada sin las *necesarias mediaciones*, o la aplicación de un concepto de discurso no suficientemente aclarado, no puede conducir sino a disparates”; pues no dejaría apreciar la diferenciación esencial existente entre “argumentaciones morales” –relativas a una aplicación del principio de discurso a normas de comportamientos que regulan interacciones simples en un círculo de destinatarios que, en principio, es indefinible o generalizable – y “argumentaciones políticas” –referidas más bien a normas de acción que pueden presentarse en forma jurídica y, por tanto, su ámbito de validez se restringe a las comunidades políticas concretas que vienen instituidas *artificialmente* por la regulación del Estado democrático de derecho.⁹⁸ En otras palabras, sostiene Habermas, mientras las reglas morales expresan –en su apelación normativa – una voluntad *absolutamente* general, las normas jurídicas refieren a la voluntad particular de los miembros de una *determinada* comunidad político-jurídica.⁹⁹

⁹⁶ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 120.

⁹⁷ Para esta lectura, ver Chantal Mouffe, “Para un modelo agonístico de democracia”, en *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003. Si bien esta lectura, aunque imprecisa, podría tener algo de cabida cuando Habermas aún no especificaba su teoría del derecho, desde *Facticidad y validez* está completamente anulada teóricamente. El texto de Mouffe, cabe señalar, es posterior a esta obra de Habermas.

⁹⁸ Ver Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 219 y 224. Cabe aclarar, por cierto, que no se trata aquí de una contraposición entre *universalismo* (moral) y *particularismo* (orden político-jurídico), sino más bien –se podría sugerir – de dos modos distintivos de universalidad normativa: *todos* los sujetos (individuos) potencialmente participantes en discursos racionales, por un lado; y *todos* los miembros (ciudadanos) de una comunidad política estatuida jurídicamente, artificialmente, por el otro.

⁹⁹ “[M]ientras que la voluntad moralmente buena se agita, por así decir, en razón práctica y, por tanto, en la dimensión universalista que la razón práctica tiene, la voluntad política, por más racionalmente fundada que venga, comporta todavía contingencia en la medida en que las razones a las que apela sólo son válidas relativamente a contextos vigentes”. *Ibid.*, p. 225

Ello no implica, por cierto, que la constitución democrática de la voluntad política excluya el tratamiento de asuntos morales, pero sí que ésta siempre va más allá de la argumentación moral, en la medida en que incorpora tanto la deliberación de “cuestiones ético-políticas” –relativas a la autocomprensión de una comunidad histórica acerca de su forma de vida compartida – como “cuestiones pragmáticas” –esto es, compromisos contingentes entre constelaciones de intereses y orientaciones de valor disímiles entre los agentes sociales –. Se concluye así, señala Habermas, que la formación racional de la voluntad política se corresponde con un modelo democrático procesual –institucionalizado jurídicamente – que apela a una idea de razón práctica internamente diferenciada; por tanto, que sólo puede encontrar expresión en una red comunicativa de discursos y negociaciones que se retroalimentan recíprocamente y que confluyen, finalmente, en resoluciones políticas que han de venir formuladas en el lenguaje del derecho para así lograr asumir un carácter vinculante en el marco de la comunidad político-jurídica.¹⁰⁰ Habermas sostiene aquí, pues, una diferencia bastante decisiva entre el carácter de decisión colectivamente vinculante que posee el “poder administrativo” (complejo político-parlamentario) a través de la promulgación de “mandatos jurídicos” y, del otro lado, el rasgo de “influencia” que desempeña el “poder comunicativo”. En otras palabras, las estructuras de la intersubjetividad comunicativa se orientan hacia lograr influir –mediante una movilización de los contenidos problemáticos de la sociedad global – en el “poder administrativo”, pero es ahí donde éstos pueden ser abordados y elaborados con carácter vinculante para el conjunto del orden social (normas jurídicas).¹⁰¹ Aquí, nuevamente, el derecho reafirma su carácter de “bisagra” entre argumentaciones específicamente *políticas* y argumentaciones *morales*: “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, que abarca la sociedad global”.¹⁰²

Por estos motivos, es importante subrayar que la consideración del derecho moderno en Habermas, si bien sostiene esencialmente que el orden jurídico no puede quedar desligado de un entrelazamiento con estructuras morales posconvencionales, así como la voluntad política institucionalizada jurídicamente, debe ser permeable a los discursos ético-morales, ello no implica sin más una asimilación estricta entre derecho y moral. Los procedimientos morales, destaca Habermas, sólo concuerdan con los procedimientos jurídicamente institucionalizados en la medida en que ambos se orientan hacia garantizar racionalmente la “validez” de los resultados obtenidos, pero no deben confundirse: los procedimientos jurídicos “quedan ligados a criterios institucionales y, por tanto, a criterios independientes, recurriendo a los cuales puede establecerse desde la perspectiva de un no implicado si una decisión se produjo o no conforme a derecho”; mientras que

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 235-236.

¹⁰¹ Habermas se apoya aquí en el concepto de “influence” acuñado por Talcott Parsons para identificar los intercambios regulados al interior de la “comunidad societal”; así como el “dinero” en el “sistema económico” y el “poder” en el “sistema político”.

¹⁰² Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 146.

los discursos morales sólo pueden decidirse desde “la perspectiva de los participantes, pues aquí no hay criterios externos o previos”.¹⁰³ Además, agrega Habermas, se distinguen en su relación específica con la política; pues mientras las normas morales son fines en sí mismas, las normas jurídicas constituyen *también* medios organizativos para la consecución instrumental de objetivos políticos. Ello no debe implicar, por contrapartida, que se puedan disolver los contenidos normativos del derecho en manos de mero uso instrumental por parte de una voluntad de poder, tal como lo había hecho, al menos en parte, la primera Teoría Crítica desde la crítica de la ideología, o más ampliamente, la tradición decisionista de lo jurídico expresada en Hobbes, Austin o Schmitt –y cabría agregar, por cierto, más recientemente los análisis de Foucault y Agamben –; toda vez que, cabe recordar, los horizontes morales de un orden social no están *a merced* de la voluntad de los sujetos, aún cuando sean tematizados –fragmentariamente – en sus procesos de argumentación racional.

En suma, como se puede apreciar, Habermas ha abierto en el campo de la Teoría Crítica de la sociedad –renovando a la vez esta tradición desde su idea de razón comunicativa – un complejo concepto filosófico-social acerca del derecho moderno. Para este resulta decisivo su relación constitutiva con una conciencia moral posconvencional, pero ello no lleva a sostener –como se ha intentado mostrar – una equiparación entre pautas morales y pautas jurídicas. Quizás esta sea la clave de lectura que permite apreciar que si bien en Habermas la Teoría Crítica de la sociedad ha reconectado normativamente el derecho con sus pretensiones de justicia, desplazando el escepticismo jurídico radical de la primera generación, no se concluye desde ahí la posibilidad afirmar una reconciliación plena de la vida social en nombre de la regulación jurídica –como, a veces, se quiere interpretar la teoría de Habermas –. Al menos dos motivos filosóficos considerados por Habermas reafirman esta lectura. Por una parte, la medida en que la voluntad democrática – institucionalizada jurídicamente – queda abierta a los distintos discursos ético-políticos y a las deliberaciones acerca de cuestiones pragmáticas emanadas de la pluralidad constelaciones de intereses de los sujetos sociales. Y por otra –quizás este el motivo más fundamental – la medida en que el derecho moderno, considerado tanto como “medio organizativo” e “institución social”, combina internamente un principio de “positivización” y de “justificación”. Esta necesaria justificación racional, deliberante, de las pautas jurídicas vigentes establece un momento de incondicionalidad normativa que resulta interno al derecho mismo y, por ende, imposible de clausurar de antemano: “El derecho mismo deja en franquía y estimula una dinámica de fundamentación y justificación, que también puede llegar a trascender la letra del derecho vigente, de forma no previsible para éste” –concluye, en tal sentido, Habermas.¹⁰⁴ Quizás aquí se encuentra una línea de continuidad filosófica con el concepto del derecho moderno que, desde una

¹⁰³ Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, p. 163-164.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 163-164.

revitalización de la idea hegeliana de luchas por el reconocimiento, desarrollará luego Axel Honneth en su propuesta de renovación y actualización de la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort.

Capítulo III

Reconocimiento, justicia y menosprecio La renovación de la teoría crítica en Axel Honneth

El giro intersubjetivo abierto por Habermas al interior de la tradición crítica de la Escuela de Fráncfort ha encontrado, durante los últimos años, en la obra de Axel Honneth su principal continuador y revitalizador. En efecto, la propuesta de Honneth se orienta hacia una renovación particular del legado filosófico de la Teoría Crítica que, asumiendo la innovación epistemológica de Habermas hacia un concepto de razón comunicativa, pretende situar ahora –en lugar de los supuestos pragmático-formales del entendimiento comunicativo – las condiciones y expectativas normativas implicadas en las relaciones de reconocimiento social como pieza central para la elaboración de una reflexión descriptiva y normativa acerca de los órdenes sociales contemporáneos. Para ello, el argumento filosófico-político elaborado por Honneth se ampara en una “actualización sistemática” del concepto de “lucha por el reconocimiento” esbozado en los escritos del joven Hegel; lo cual implica descargar de presupuestos metafísicos, ideal-racionalistas, su modelo original de órdenes diferenciados del reconocimiento social que contribuyen a la formación moral del espíritu humano a través de una escala de conflictos de carácter ético, para así hacerlo compatible con el pensamiento posmetafísico y el intersubjetivismo social que ha emplazado Habermas en el núcleo filosófico de la Teoría Crítica de la sociedad.

Como se puede vislumbrar ya en esta pretensión, la reflexión de Honneth –en ello también tributaria de Habermas – vuelve a enlazar, tras las rupturas epistemológicas derivadas del diagnóstico civilizatorio de la *Dialéctica de la Ilustración*, el pensamiento filosófico con los rendimientos explicativos de las modernas ciencias sociales en el núcleo mismo del concepto de crítica de la Escuela de Fráncfort. Corresponde entonces, podría sugerirse, a un nuevo intento de renovación de aquel programa original de investigación social orientada filosóficamente esbozado por Horkheimer durante la década de los treinta –el programa teórico de una “filosofía social”–. En rigor, es posible apreciar que con su renovación de la idea hegeliana de lucha por el reconocimiento la reflexión de Honneth apunta, indistintamente, tanto hacia una teoría social normativa capaz de diagnosticar el potencial de aprendizaje práctico-moral vinculado a los conflictos sociales, renovando así la preocupación sociológica por la integración moral de los órdenes sociales que, clásicamente, se encuentra en Durkheim, Weber o Mead; hacia una filosofía política orientada a precisar las condiciones morales (órdenes del reconocimiento) que constituyen la infraestructura normativa de la comunidad política y, finalmente, hacia una filosofía moral que pretende identificar las bases normativas de justificación racional de una ética posmetafísica y un concepto de justicia social situado más allá de las aporías del debate contemporáneo entre liberalismo y comunitarismo. Por esto, según la propia precisión de Honneth, su renovación poshegeliana de una gramática moral

del reconocimiento social pretende conducir hacia “una teoría social normativa plena de contenido, cuyo objetivo consiste en explicar el proceso social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco”.¹

Pero además de comprender el desarrollo sociohistórico a partir de las luchas sociales éticamente motivadas –por ende, mediante un patrón de inteligibilidad intersubjetivo no dependiente de una filosofía de la historia anclada en el modelo de una praxis de dominación sobre la naturaleza – esta teoría social normativa, con tal de mantener el impulso crítico de la tradición filosófica de Fráncfort, ha de avanzar también en dos pasos complementarios. Por una parte, como se advierte desde Horkheimer a Habermas, la filosofía social crítica contempla un diagnóstico de las “patologías sociales” constitutivas de las distintas formaciones sociohistóricas, asociando éstas a la idea de una carencia de racionalidad social en la configuración institucional y las formas de vida de las distintas fases del capitalismo. La Teoría Crítica se hace así, desde este ángulo filosófico, tributaria de un concepto ilustrado de razón –comprendido, por cierto, con distintos matices por Horkheimer, Adorno o Habermas – que permite identificar sus procesos de parcialización o interrupción histórica que llevan a la configuración y reproducción estructural de patologías en las modernas formas sociales de vida. Para Honneth, provisto de la renovación del esquema categorial de los órdenes del reconocimiento hegeliano, las patologías sociales remitirán a las lesiones morales generadas en la identidad subjetiva, en la autorreferencia práctica de los sujetos, cuando éstos no ven cumplidas las expectativas normativas depositadas institucionalmente en las relaciones de reconocimiento recíproco. En suma, como se verá, las patologías sociales – claves de diagnosticar para un concepto de justicia – quedan concebidas desde Honneth bajo la idea de distintos procesos de denegación o carencia del reconocimiento social, los cuales propone identificar como distintas formas de humillación moral, falta de respeto o “menosprecio” (*Verachtung*).

Y por otra parte, la Teoría Crítica contiene –como se expresa también desde Horkheimer a Habermas – una clarificación de las posibilidades de superación práctica de las deformaciones patológicas de la vida social, las que además se identifican ya contenidas –bien sea de modo exclusivamente negativo o positivo – en la misma reproducción sociohistórica. Este nexo constitutivo entre filosofía social crítica e interés histórico emancipatorio –esto es, entre teoría y praxis – es retomado por Honneth bajo la idea de que las relaciones de menosprecio social, en tanto generan condiciones lesivas sobre la identidad moral de los sujetos, van asociadas a experiencias de

¹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 114. Por lo mismo, a diferencia del uso más difundido de la noción de reconocimiento en la argumentación multiculturalista (Taylor), en Honneth no se refiere de manera privilegiada a la lectura de las reivindicaciones morales por reconocimiento de identidades culturales, sino que se trata de un concepto más amplio que procura analizar la diversidad de luchas sociales de la sociedad capitalista-liberal a partir de ciertos principios del reconocimiento institucionalizados en este marco histórico (amor, igualdad jurídica, mérito). Esto queda bastante claro, como se verá, en la pretensión de Honneth de comprender las clásicas luchas por la redistribución económica como una expresión particular de una lucha por el reconocimiento que interpela, de manera polémica, el establecido principio del “mérito” valorado socialmente.

sufrimiento que impulsan hacia una recuperación práctica de las pretensiones morales incumplidas bajo la forma de luchas sociales o procesos de resistencia política. En síntesis, la renovación de la crítica de la sociedad emprendida por Honneth pretende hacerse tributaria del conjunto sistemático de ideas que identifica como el núcleo filosófico del programa original de la Teoría Crítica de Fráncfort: una comprensión filosófico-social del desarrollo histórico a partir de la idea de razón (una idea sobre la racionalización social), una identificación crítica de las distorsiones patológicas derivadas de la forma de organización capitalista y, finalmente, la clarificación de una praxis social que anida –sobrevive como interés emancipatorio – en las mismas condiciones de esa deformación histórica de la razón.

Ahora bien, para los fines de la investigación aquí en curso, es posible señalar que la relevancia teórica de la gramática moral del reconocimiento ensayada por Honneth remite a un nuevo trazado de las relaciones normativas entre derecho y justicia en el marco de la Teoría Crítica de Fráncfort. En efecto, Honneth recogerá la idea habermasiana de una racionalización social que incluye, además de los incrementos en el control instrumental sobre la naturaleza, un proceso de aprendizaje práctico que remite a la formación de pautas morales universalistas que se expresan, entre otros ámbitos, en los fundamentos de validez del moderno orden jurídico. Con ello, al igual que Habermas, Honneth ya marca una lectura “positiva” del carácter normativo del derecho formal en el orden social moderno –en tanto sería una de las fuentes de la integración normativa en un plexo de vida social desencantado – que lo sitúa más allá de la sospecha radical de cosificación e ideología que había recaído sobre el orden jurídico tras la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer. Pero además, marcando en ello un acento teórico no evidente en la teoría de Habermas², Honneth –amparado en la intuición hegeliana – sostendrá que los órdenes del reconocimiento intersubjetivo, entre ellos el reconocimiento jurídico, progresan irrevocablemente a través de una escalada de conflictos sociales que sus mismas bases de validez moral hacen posible e impulsan constantemente mediante la forma de “luchas por el reconocimiento”. Dicho en pocas palabras, en el caso del moderno orden jurídico Honneth advertirá que en la medida en que su justificación normativa viene asentada en una moral universalista, los sujetos siempre podrán reivindicar de manera razonable frente a los derechos vigentes una pretensión normativa más exigente de reconocimiento social –ya sea por la vía de una ampliación de los contenidos del derecho o una modificación en su aplicación – para así garantizar nuevas dimensiones de su autonomía individual. En suma, el derecho moderno conllevaría un momento moralmente constitutivo de modificación o ampliación permanente a partir de las luchas políticas motivadas por la experiencia de una injusticia vivida como menosprecio social –en este caso, asociadas a las lesiones morales sobre el autorrespeto práctico que los sujetos alcanzan a través del reconocimiento jurídico en la comunidad.

² No evidente, pero si –como se argumentó antes – posiblemente no contradictorio, toda vez que en Habermas el derecho permanece abierto –por su constitutivo principio de fundamentación – a los contextos normativos del mundo de la vida.

Como se puede advertir, Honneth parece retomar así la idea original de la crítica social acerca del carácter ambivalente de los órdenes normativos; evidenciando además la imposibilidad estructural de una clausura moral del derecho vigente, por ende, la inconsistencia decisiva de una pretensión de justicia “definitiva” –una pacificación absoluta de la vida social – en nombre de las normas jurídicas. De hecho, junto con subrayar la medida en que las luchas sociales desplazan constantemente el límite del derecho vigente, Honneth volverá con Hegel a la idea de que los sujetos más allá de la necesaria afirmación abstracta de su libertad que encuentran a través del derecho formal, han de encontrar un reconocimiento de sus cualidades concretas, singulares, mediante la estima de sí que supone ser un miembro valorado, en tanto sujeto individuado, no abstracto, en la comunidad social –lo que Hegel identificaba, como se recordará, con la noción de “vida ética” (*Sittlichkeit*). Para Honneth no se trata, sin embargo, de retornar hacia una comprensión sustancialista de la comunidad ética en tanto núcleo moral de la idea de justicia, sino que ésta –al igual que en Hegel – sólo puede ser ya trazada, en condiciones modernas, sobre la base moral que representa el respeto jurídico y su garantía formal de autonomía subjetiva. Honneth vuelve a subrayar así, como se señaló, el carácter ambivalente del derecho moderno: si bien insuficiente para garantizar un reconocimiento pleno de las expectativas normativas de los sujetos relativas a sus cualidades singulares, es condición previa para un concepto de comunidad ética postradicional donde encuentra cabida una valoración social que, aun entrelazada afectivamente, ha devenido al mismo tiempo reflexiva. Por estos motivos, Honneth argumentará acerca de la necesidad de un pluralismo normativo en la idea de justicia, vale decir, una salvaguarda de los respectivos criterios de los distintos órdenes del reconocimiento social –incluido el derecho – que hacen posible el desempeño libre de la autonomía individual y una relación práctica no dañada de los sujetos consigo mismo. Con ello pretenderá moverse –recogiendo a la vez creativamente ambos impulsos filosófico-políticos – más allá tanto de la concepción liberal de la justicia –que la identifica sólo con principios jurídicos equitativos de la convivencia social – como de la comprensión comunitarista –que la asocia a una auto-comprensión ético-política particular de una comunidad social.³

Pero además de este nuevo trazado de las relaciones normativas, ambivalentes, entre el derecho y la justicia, la reflexión filosófico-social de Honneth se basa de manera explícita –en especial desde su estudio primero sobre la crítica del poder⁴ – en una reconstrucción histórica y sistemática de la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad. Ello permite, en el marco de las indagaciones filosófico-políticas que aquí se exploran, profundizar en la idea de una búsqueda de la actualidad de la crítica de la sociedad como una constante relectura –apropiación y rupturas de por

³ Ver, especialmente, Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”; y “Comunidad postradicional. Una propuesta conceptual”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009.

⁴ Ver Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009.

medio – del legado filosófico de las distintas generaciones de la Escuela de Fráncfort. En efecto, Honneth trazará la idea hegeliana de una lucha por el reconocimiento social como una renovación interna de la crítica social francfortiana requerida tanto por las aporías argumentativas a que habría arribado la primera generación –principalmente debido a su devaluación teórica de la dimensión de la acción social (“déficit sociológico”) – como por las insuficiencias que presentaría el programa habermasiano de un intersubjetivismo social asentado en una “pragmática universal” –que llevaría a desplazar la atención de los procesos de formación sociomoral del poder y, por ende, se tornaría incapaz de conectar de modo inmanente con una experiencia moral de injusticia en tanto interés emancipatorio –. Es esta apropiación particular de la tradición de la Teoría Crítica –que lleva a Honneth también a abrirse hacia una evaluación del análisis del poder de Foucault – lo que se explora a continuación en un primer momento, para evidenciar desde ahí los rasgos filosóficos centrales que, de acuerdo su lectura, definen el estatuto teórico de crítica contemporánea de la sociedad heredera de la Escuela de Fráncfort. Son éstos, precisamente, los que buscará renovar en un segundo momento a través de una actualización del modelo hegeliano de lucha por el reconocimiento, para lo cual será fundamental su recurrencia a la psicología social de Mead en tanto fundamentación posmetafísica, naturalista, de los patrones del reconocimiento intersubjetivo esbozados por Hegel. Ello se argumenta en la segunda parte de este capítulo. Desde aquí se indaga entonces acerca del lugar normativo particular atribuido al derecho moderno en el marco de los órdenes institucionalizados del reconocimiento, así como la idea de una injusticia social vivida como menosprecio moral que impulsa, constantemente, hacia luchas sociales o procesos de resistencia política. Finalmente se concluye sobre el concepto pluralista de la justicia defendido por Honneth, el papel particular que en éste desempeña el respeto jurídico y, por último, sus diferencias esenciales con las comprensiones liberales y comunitaristas de la justicia hoy ampliamente difundidas.

a) El carácter de la crítica de la sociedad

Un punto de partida sugerente para comprender la noción particular de crítica social que, teniendo como trasfondo el devenir de la tradición de la Escuela de Fráncfort, ha articulado Axel Honneth mediante su teoría del reconocimiento, se puede encontrar en un breve ensayo orientado a polemizar con la definición ofrecida por Michael Walzer acerca del estatuto y tareas de la crítica filosófica contemporánea.⁵ Según Walzer, consigna Honneth, la crítica social en la actualidad ha de ser trasladada en su fundamentación normativa hacia el ámbito de la “ética de las virtudes”; esto es, en tanto una teoría de la sociedad no resultaría ya suficiente, o incluso necesaria, para garantizar una crítica lograda de la sociedad, su pertinencia y calidad se desplazaría hacia los atributos

⁵ Ver Axel Honneth, “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era de intelectual normalizado”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009.

ejercidos como virtudes éticas por el intelectual crítico: “valor, compasión y buen ojo”.⁶ Se requeriría pues, en la lectura de Walzer, tanto de un arrojo crítico para someter a un enjuiciamiento normativo profundo a los órdenes sociales, como de una comprensión empática con las formas del dolor y el sufrimiento generadas por la organización institucional de la sociedad, y por último, la necesaria agudeza política para plantear sus condiciones de superación mediante demandas con posibilidades ciertas de recepción e incidencia en la esfera público-política. El cuestionamiento de Honneth a esta formulación de las condiciones de una crítica social lograda no deja de ser profunda y polémica, pues señalará que las virtudes éticas defendidas por Walzer corresponden –en el escenario político y intelectual contemporáneo– a las condiciones ciertas del ejercicio reflexivo de un “intelectual normalizado”, mas no a las tareas propias de lo que puede entenderse como una crítica filosófico-social.

En primer lugar, la pretensión ética de un “buen ojo” –si bien necesaria, al menos hasta cierto punto, para no perder de vista el horizonte de una reflexión contributiva de las deliberaciones democráticas de la opinión pública – asume pues, sostiene Honneth, la pretensión de una resonancia en la esfera pública que sin embargo no se cuestiona acerca de “los dispositivos culturales y sociales que fijan las condiciones de aceptación de los posicionamientos en el espacio público”, o también, no se interroga sobre las “premisas de las descripciones aceptadas públicamente de los problemas” ni “trata de descubrir cómo están construidas”. Se traza así ya una distinción filosófico-política crucial en relación a las orientaciones normativas de la crítica social: si para la figura del “intelectual normalizado” “se trata de corregir puntos de vista dentro del sistema de descripción aceptado en el espacio público democrático”, para la crítica social “se trata de cuestionar el propio sistema de descripción”.⁷ Para ello –y esta es una primera conclusión relevante sobre el carácter particular de la crítica filosófica en Honneth – la crítica contemporánea no puede renunciar a una teoría social explicativa, a un análisis holístico del entramado de condiciones institucionales, sociales y culturales que determinan la existencia de una distancia relevante entre la praxis social concreta y la autoconcepción normativa de las prácticas sociales. La crítica filosófica se plantea así, provista de un examen de la esfera social en su conjunto, como un cuestionamiento de una forma de vida distorsionada o una socialidad fallida a la luz de sus pretensiones normativas. Ya aquí se advierte, como es evidente, las huellas de aquel programa de “filosofía social” proveniente de la primera Escuela de Fráncfort.

También el atributo ético de la “compasión” sugerido por Walzer es sometido a crítica por Honneth. En efecto, la crítica de la sociedad no sólo ha de orientarse hacia un cuestionamiento de las premisas normativas situadas como “segunda naturaleza” en los debates públicos –por ende, hacia la promoción de una revisión reflexiva, paulatina, por parte de los mismos sujetos de acción

⁶ El texto referido de Michael Walzer lleva, precisamente, este título, “Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie”.

⁷ Axel Honneth, “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era de intelectual normalizado”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p. 200.

de las convicciones de fondo de sus deliberaciones públicas; más que hacia una incidencia instrumental, resonancia instantánea o implementación política de sus propias posiciones filosóficas –; sino que también –concordando con el punto de arranque de Walzer – ha de referirse hacia esas formas distorsionadas y lesivas de la socialidad –expresivas tanto en los plexos de interacción como en las estructuras de personalidad – que pueden identificarse como “sufrimiento” o “dolor” generado socialmente. Sin embargo, precisa Honneth, lo decisivo de la crítica de la sociedad es intentar dar cuenta –más allá de lo que concibe Walzer en términos de una “compasión” con el dolor existente – de aquellas expresiones no articuladas socialmente del sufrimiento, esto es, de aquellas formas de dolor que se vislumbran más allá de lo que, en las condiciones institucionales y culturales dadas, puede encontrar expresión verbal o manifestación pública en la vida social.⁸ Aquí Honneth parece apuntar con nitidez a un segundo rasgo que, junto con la renovación de la tradición de la filosofía social, definirá el horizonte crítico de su teoría del reconocimiento enderezada hacia una identificación de los múltiples desgarros morales de las interacciones sociales por las cuales se generan situaciones de injusticia social vividas, por tanto, como experiencias morales de carencia o negación del reconocimiento. En suma, como se verá luego, se trata de una orientación crítica hacia una suerte de fenomenología de las formas del menosprecio moral que, en tanto patologías sociales del presente, entregan una clave analítica para la comprensión de la injusticia social.

Sin ir más lejos, es precisamente este concepto de “patologías sociales” el que, según Honneth, define la especificidad teórica y continuidad de la tradición de la “filosofía social” en su multiplicidad de argumentaciones, incluso más allá de la versión de la Escuela de Fráncfort. Para Honneth, en efecto, si bien la noción misma de “filosofía social” remite a la génesis del pensamiento político moderno con Hobbes, no fue sino la crítica de la civilización de Rousseau la que puso en órbita un desplazamiento hacia una problemáticamente específicamente social-filosófica, toda vez que “ella, a diferencia de la filosofía política, ya no preguntaba por las condiciones de un orden social correcto o justo, sino que analizaba las limitaciones que la nueva forma de vida impone a la autorrealización del hombre”.⁹ Desde ahí pues, se abriría una particular tradición filosófica –renovada luego en Hegel y Marx, así como por los clásicos de la sociología (Tönnies, Simmel o Durkheim) que abordan el “vaciamiento moral” constitutivo del orden social capitalista; hasta alcanzar, entre otros, a Lukács, Horkheimer, Adorno y Arendt en el siglo XX – que funda su específico carácter crítico en el análisis de una forma de vida social no bajo el aspecto exclusivo de su legitimidad político-moral, o su organización político-institucional, sino por sobre todo sometiendo a consideración las condiciones socio-estructurales que inhiben la formación de

⁸ *Ibid.*, 205. La primera virtud ética defendida por Walzer –el “valor” – parece ser para Honneth la que resulta menos plausible, por ende, innecesaria de profundizar en su concepto. A ella se refiere en términos de un atributo intelectual que, si bien relevante en regímenes totalitarios, escasamente refiere a las condiciones de garantía jurídica de la libertad de conciencia y opinión imperantes hoy en las democracias occidentales. *Ibid.*, p. 199.

⁹ Axel Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 55.

una “vida buena o lograda” y, por ende,, las posibilidades ciertas de una “autorrealización humana”. Esta comprensión de la tradición de la filosofía social –recargada, como se puede ver, con la idea hegeliana de una “vida ética” (*Sittlichkeit*) – marcará pues tanto el acercamiento reconstructivo de Honneth al devenir filosófico del círculo de Fráncfort, como su insistencia en el desplazamiento del concepto de justicia más allá de –pero a la vez incluyendo – la dimensión del respeto jurídico.

Con respecto a la lectura del devenir histórico-filosófico de la Teoría Crítica, la cual le permitirá luego situar su teoría del reconocimiento como una renovación interna de esta tradición, el punto de partida de Honneth es la presunción esencial de que frente a otros modelos de crítica social vigentes en el pensamiento contemporáneo, el concepto de crítica delineado por Horkheimer en el programa original de una “filosofía social” continúa plenamente vigente, toda vez que se orienta –en su núcleo teórico más sistemático – hacia un diagnóstico amplio de la negatividad de la vida social diagnosticada desde las condiciones patológicas que lesionan la posibilidad cooperativa de alcanzar una vida buena o lograda. Esto no implica, por cierto, recoger sin más la idea original de Horkheimer, pues –por motivos que luego se irán precisando, pero que en buena parte ya están presentes en Habermas – sus supuestos en filosofía de la historia y teoría social resultarían insuficientes; lo cual sin embargo no es obstáculo para renovar una tradición intelectual cuyo principal rendimiento filosófico, como se ha dicho, remite a abordar la injusticia no en el sentido restringido de una infracción de principios colectivos de justicia, sino como una deformación sistemática –una “patología social” – de las condiciones requeridas para una forma de vida lograda. Honneth rastrea así, en el núcleo de los conceptos críticos centrales elaborados en la tradición de la Escuela de Fráncfort, semejante orientación crítica que distingue entre condiciones “patológicas” y “no patológicas” de la vida social: desde la idea de “organización irracional” de la sociedad en Horkheimer, el “mundo administrado” de Adorno” y la “tolerancia represiva” de Marcuse, hasta la “colonización del mundo de la vida” en Habermas.¹⁰

En esta comprensión particular el círculo filosófico de Fráncfort sería heredero y renovador, como se ha dicho, de la tradición de la izquierda hegeliana. Para Honneth, en rigor, el análisis del joven Marx sobre el capitalismo en la medida en que se caracteriza esencialmente por considerar la miseria económica como la exteriorización de una forma de vida social que ha alienado al hombre de sus capacidades constitutivas, subraya que “el capitalismo debe entenderse como una patología y no únicamente como una injusticia en las condiciones dadas”.¹¹ De hecho, si bien con su tránsito hacia la crítica de la economía política Marx habría acentuado el análisis de las condiciones estructurales del orden capitalista, con menos supuestos antropológicos, ello no implica una privación –sugiere Honneth – de una crítica social-filosófica que aborda el capitalismo

¹⁰ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.30.

¹¹ Axel Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 69.

como una evolución social desatinada que constriñe hacia una vida insatisfactoria, no realizada, entre los hombres. Sería aquí, como se recordará, que Marx esboza en su crítica del fetichismo de la mercancía una noción de reificación que, posteriormente, en la obra temprana de Lukács alcanza propiamente el estatuto de un concepto filosófico-social.¹² La crítica de la reificación de Lukács – esa particular lectura de la crítica al capitalismo de Marx basada en la tesis de la racionalización social de Max Weber – sería así un nuevo eslabón en la tradición de la filosofía social; sin embargo, además de insistir en las consecuencias patológicas derivadas de la presión del cálculo instrumental propio del mercado capitalista hacia el conjunto del entramado social, Lukács articularía su diagnóstico de la época –lo cual no dejará de tener profundas consecuencias para el círculo primero de Fráncfort – con fundamentos normativos provistos desde una filosofía de la historia. Con ello, arguye Honneth, si bien habría reaccionado a la crisis metodológica en que sucumbió la filosofía social a inicios del siglo XX tras la intervención de Nietzsche que instaló una sospecha acerca de la defensa normativa de una forma de vida social –no patológica – como expresión de una voluntad de poder, por ende, con una validez meramente relativa; Lukács habría desplazado las pautas de justificación de la crítica hacia un futuro concebido como necesidad objetiva –es la praxis de liberación del proletariado la que permite vislumbrar las abstracciones reificantes del “pasado” capitalista.¹³ De esta manera, al asentar la filosofía social en una concepción metafísica de la historia, sustraída a toda argumentación empírica o comprobación sociológica, Lukács habría insinuado ya aquella desconexión de la crítica social de las ciencias sociales y su posterior devenir filosofía de la historia que, al igual que Habermas, Honneth considera necesario superar en la actualidad.

Junto con esta crítica de la cosificación que va de Marx a Lukács, la primera Teoría Crítica de la sociedad sería tributaria de la central idea ética hegeliana de un universal racional y cooperativo, esto es, la presunción normativa de que sólo el marco compartido de un horizonte ético-racional, a la vez materializado en la diversidad de instituciones sociales, puede proveer a los individuos criterios de orientación con sentido para llevar adelante una vida lograda, con posibilidades ciertas de autorrealización individual en el contexto de una reciprocidad ética que garantiza la existencia de metas comunitarias.¹⁴ Esta premisa ética de un universal cooperativo encontraría entonces una reinterpretación en la tradición de la Teoría Crítica, sobre todo bajo una serie de premisas antropológicas relativas a una praxis originaria, una forma originaria –no

¹² Para Honneth el concepto de reificación resulta relevante para la renovación de la crítica social. Es por ello que ha intentado, como se verá más adelante, renovar la crítica de Lukács provisto de su teoría del reconocimiento intersubjetivo. Ver Axel Honneth, “Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento”, Ed. Katz., Bs. Aires 2007.

¹³ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.88.

¹⁴ Esta idea ha sido reconstruida de forma más detallada por Honneth para clarificar –especialmente desde la *Filosofía del derecho* de Hegel – una idea de sufrimiento social como expresión de las patologías que da lugar una forma de vida incapaz de expresar en sus instituciones, prácticas y rutinas cotidianas una eticidad compartida, quedando así los sujetos desprovistos de orientaciones éticas para determinar racionalmente sus cursos de acción –el sufrimiento se configura así, en esta lectura de Hegel, como una “indeterminación” (*Umbestimmtheit*). Ver Axel Honneth, *Leiden an Umbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001.

patológica – de socialidad básica, mediada normativamente por la existencia de una libertad cooperativa que posibilita la autorrealización humana. De esta manera, si en Horkheimer esta praxis cooperativa asume la forma clásica del concepto marxista de trabajo (una complementariedad social, transparente, de esfuerzos laborales individuales); en Marcuse aparece referida a una idea de “praxis estética” (en tanto soporte práctico de una nueva sensibilidad no represiva); mientras que en Adorno a un conjunto de figuras de relaciones empático-expresivas no instrumentales, desinteresadas (el amor, el afecto mutuo, el perdón, el regalo); y en Habermas alcanza, finalmente, la condición de un entendimiento comunicativo cuyos presupuestos idealizantes empujan, desde dentro, hacia un consenso racional. La conclusión de Honneth señala entonces que es esta premisa ética la que permite a la tradición de la Teoría Crítica –mediante una diversidad de argumentos – subrayar que las patologías sociales conllevan una “pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva”, o también, un menoscabo en “una forma de praxis colectiva en la que los sujetos pueden llegar entre todos o cooperativamente a una autorrealización”.¹⁵

Ahora bien, la especificidad de la crítica de la sociedad no queda referida únicamente a esta identificación de las patologías sociales como la generación de condiciones lesivas para la autorrealización (lo cual ya la distancia, cabe enfatizar, de un concepto exclusivamente institucional-jurídico de la justicia); sino que, además, se caracteriza por vincular este diagnóstico crítico, así como su descripción del proceso de evolución sociohistórica, con las exigencias teóricas y normativas del concepto de razón. Según Honneth es, precisamente, el concepto de razón –con sus rendimientos mutuamente vinculados tanto en el carácter y justificación de la crítica filosófica, como en el análisis histórico del desarrollo social y la conexión inmanente con una praxis liberadora o emancipadora – lo que designa el sello específico de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort.

En primer lugar, abordando el concepto particular de crítica social que daría forma al círculo de Fráncfort, Honneth sostiene que este –al igual que la condición ética de un universal racional de libertad cooperativa – vendría marcado por una premisa filosófico-histórica de Hegel, luego retomada por Marx y Lukács, que apunta a comprender la reproducción social como un despliegue progresivo de las facultades racionales del actuar humano, un desenvolvimiento de una praxis racional con encarnaciones institucionales y normativas. Esta premisa –consignada sucintamente en una idea de la historia en tanto proceso de realización de la razón – es la que fundamenta, según Honneth, el carácter “reconstructivo” que distingue a la crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort. En efecto, a diferencia del modelo de crítica “constructivo” basado en la elaboración de procedimientos formales que permiten generar normas racionales o un punto de vista moral imparcial para el enjuiciamiento del orden vigente, la crítica de la sociedad procedería

¹⁵ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, pp. 33 y 34.

indagando en los fundamentos normativos de un orden histórico mediante la reconstrucción de las normas morales que, en tanto encarnaciones de la razón social, se encuentran ya ancladas en sus instituciones y prácticas sociales –en este sentido, la crítica de Fráncfort sería tributaria del operar inmanente de la crítica de la ideología de Marx. Pero además, cabe destacar, procedería no sólo en una dirección hermenéutica de redescubrimiento de los valores existentes en el orden social, sino que sus puntos de referencia crítica serían aquellas normas morales que, materializadas institucionalmente o supuestas en las prácticas sociales, pueden considerarse expresión de una praxis racional, y por tanto, constitutivas de un progreso social en el plano de los cursos de acción. “[E]n cuanto se puede demostrar que un ideal existente –sostiene Honneth - encarna un progreso en el proceso de realización de la razón, ese ideal puede proporcionar un parámetro fundado para la crítica del orden social dado”.¹⁶ Con ello, concluye, la crítica de la sociedad queda ligada también – así como antes había subrayado su necesaria referencia a una teoría social explicativa – a un cierto concepto del desarrollo dirigido de la racionalidad humana, esto es, una idea de la racionalización social en términos de un desenvolvimiento de procesos de aprendizaje. En efecto, la idea de una “lucha por el reconocimiento” cumplirá luego para Honneth, así como lo fue el modelo psicológico-cognitivista de la formación de la conciencia moral en Habermas, también esta pretensión de reconstruir un curso dirigido de la razón social; toda vez que mediante ella, como se verá, pretende no sólo develar la motivación ética subyacente a los conflictos sociales, sino también comprender a éstos como “una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad”¹⁷. El desarrollo social se cumpliría entonces a través de una escalada de luchas sociales con carácter moral en las cuales los sujetos buscan reafirmar dimensiones de su identidad subjetiva mediante el logro de una confirmación social de sus cada vez más exigentes pretensiones normativas de reconocimiento.

Ahora bien, para los fines aquí trazados, es importante destacar que debido tanto a esta pretensión de una crítica reconstructiva de la razón histórica socialmente activa, como por la renovación la premisa ética de un universal cooperativo de la autorrealización individual, la noción de justicia social que Honneth identifica en la tradición de la Teoría Crítica –y que pretenderá luego actualizar –apunta normativamente más allá de las posiciones comunitaristas y liberales que caracterizan el debate filosófico-político contemporáneo. En primer lugar, como ya se insinuó, la crítica social se movería más allá de una autocomprensión ético-política de los valores morales o ideales culturales que delimitan una forma de vida particular, pues si bien aborda el cuestionamiento de las condiciones dadas tomando como referencia las aspiraciones normativas que están ya representadas en sus instituciones y prácticas como ideales normativos, considera aquellas que expresan el devenir histórico de la razón social, vale decir, que son constitutivas de un

¹⁶ Axel Honneth, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.61.

¹⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 115.

progreso moral. Esto implica, pues, que en ninguno de los autores de la Teoría Crítica la identificación social con los valores compartidos asuma el carácter de un fin en sí mismo, sino que, más bien, se pretende fundamentar y enjuiciar a estos, así como a las instituciones que los materializan fallidamente, a partir de un concepto universal de razón históricamente activa. Las exigencias universales de este concepto de de razón conllevan entonces la imposibilidad de comprender tanto la fundamentación de la crítica como el horizonte de la justicia social en términos de una reivindicación meramente local o cultural, restringida ya sea a la asunción personal de posición normativa o a la reivindicación de formas de vida culturalmente delimitadas¹⁸; por lo cual –concluye Honneth – de Horkheimer a Habermas se asume que “la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional”.¹⁹

Y en segundo lugar, la crítica reconstructivo-social de Fráncfort también se situaría más allá de la justicia liberal. En efecto, como se mencionó, la pretensión de comprender las situaciones de injusticia social como una lesión o menoscabo de las posibilidades de autorrealización humana (“patología social”), implicaría desde el inicio un concepto de justicia no restringido a la organización de la convivencia social al amparo de principios formales de respeto político-jurídico, tal como tiende a enfocarse clásicamente desde el liberalismo. En el trasfondo de ello advierte Honneth una discrepancia filosófica aún más profunda, de corte socio-ontológico: “en la Teoría Crítica se presupone un ideal normativo de sociedad que es incompatible con las premisas individualistas de la tradición liberal”, toda vez que la referida idea ética de un universal cooperativo implica que “los sujetos no podrán alcanzar una vida lograda en la sociedad si no han reconocido detrás de sus respectivos intereses individuales un núcleo de convicciones de valor compartidas”.²⁰ Si bien el concepto fundante de esta orientación filosófico-política Honneth lo encuentra en la idea de una “comunidad de hombres libres” que Horkheimer sostiene en “Teoría tradicional y teoría crítica”, no dejaría de recorrer las distintas argumentaciones –incluso las visiones más escépticas – acerca de la idea de justicia presentes en la tradición de la Teoría Crítica. De hecho, sostiene Honneth, aún cuando Habermas evidencia un más claro acercamiento a posiciones liberales por la relevancia normativa atribuida a la autonomía jurídica del individuo, ello se sigue trazando sobre el supuesto de una praxis original cooperativa (entendimiento racional) que, además, deja entrever una idea de razón (comunicativa) que permanece inserta en los contextos sociales del desarrollo histórico (mundo de la vida); de manera tal que “pese a la aproximación conciente al kantismo, a diferencia de Rawls intenta trasladar la racionalidad

¹⁸ Axel Honneth, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.59.

¹⁹ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p. 37.

²⁰ *Ibíd.*, p. 36.

metodológica como praxis de fundamentación discursiva al interior de la reproducción de la sociedad”.²¹

Un segundo rendimiento teórico –además del particular carácter reconstructivo de la crítica social – tendría, como se mencionó, el concepto de razón en la tradición de la Escuela de Fráncfort. Se trata pues del análisis del desarrollo histórico-social como un proceso de racionalización social o aprendizaje histórico, lo cual se asocia –junto con un concepto dirigido del desarrollo de la razón social – a un análisis del presente histórico, la sociedad capitalista, posibilitado desde los marcos de una teoría de la racionalidad. La importancia que reviste este elemento, según Honneth, es que marca el desplazamiento de la argumentación francfortiana acerca de la realización social de la razón más allá de la filosofía hegeliana de la historia, toda vez que se apunta ahora –para comprender el orden institucional del capitalismo del moderno – a una “sociologización” del análisis heredera, principalmente, de la obra temprana de Lukács. En otras palabras, es desde Lukács que la Teoría Crítica incorporaría la idea del capitalismo moderno como una particular de forma de organización histórica de la sociedad que se caracteriza, en su núcleo estructural más íntimo, por determinar una constitución deformada, parcializada, de los potenciales de una razón social que se ha venido constituyendo a lo largo de los procesos de aprendizaje socio-histórico.

Las coerciones socioestructurales que Lukács pone de relieve en el capitalismo moderno se presentan como lo que bloquea un potencial de racionalidad que había sido acopiado socialmente hasta el umbral de la modernidad: la forma de organización de las relaciones sociales en el capitalismo impide que puedan aplicarse en la praxis de vida los principios racionales de los que ya se dispone según la posibilidad cognitiva.²²

Nuevamente, Honneth rastrea desde ahí la presencia de esta crítica del capitalismo en tanto interrupción o bloqueo social de un potencial de racionalidad ya posibilitado en términos históricos en la diversidad de conceptos articulados en el devenir de la Escuela de Fráncfort para referirse críticamente a la sociedad moderna. Así, traza una línea de continuidad filosófica desde el diagnóstico histórico de Horkheimer acerca de la organización capitalista de la producción como un desenvolvimiento de intereses individuales que impide aplicar cooperativamente el conjunto de los recursos físicos e intelectuales para el dominio de la naturaleza; la idea de Adorno –expresada en *Minima Moralia* – de que la forma de vida capitalista privilegia una sociabilidad cercenada, proclive a los fines utilitarios, que anulan la posibilidad de una conciliación libre entre lo individual y lo general; en Marcuse, por su parte, se abordaría el capitalismo moderno como un bloque institucional de la sensibilidad estética en aras del saber fáctico; y, finalmente, hasta el diagnóstico habermasiano de que la liberación del potencial normativo del mundo de la vida, una vez disuelta la legitimación tradicional, no puede realizarse socialmente de manera plena en la medida que queda infiltrado el espacio público por los mecanismos de control sistémicos. En todos estos

²¹ Axel Honneth, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.60.

²² Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, pp. 42-43.

diagnósticos del presente, en suma, se dejaría entrever una noción crítica del capitalismo moderno como una interrupción o parcialización de una razón social desarrollada históricamente que genera deformaciones sistemáticas en los plexos de interacción y en las estructuras de personalidad (“patologías sociales”).

Ahora bien, a esta consideración explicativa de las modernas “patologías sociales” como formas parcializadas de la razón, se agregaría además –sostiene Honneth – dos elementos vinculados que contribuyen aún más a delimitar la especificidad filosófica de la Teoría Crítica de la sociedad. En primer lugar, la crítica de la sociedad no sólo se basaría en una teoría explicativa que pretende diagnosticar las patologías vigentes, sino que además, mediante la descripción de la misma estructura de esas deformaciones patológicas de las facultades racionales, pretendería comprender la carencia de reacciones públicas o respuestas negativas por parte de los sujetos que las experimentan. La crítica de la sociedad enlazaría aquí, nuevamente, con una de las premisas centrales del análisis del capitalismo desde Marx hasta Lukács: “las circunstancias sociales que constituyen la patología de las sociedades capitalistas tienen la característica estructural de velar precisamente aquellos hechos que serían motivo de una crítica particularmente dura”.²³ Conceptos tales como “contexto de ofuscación” (Horkheimer), “unidimensionalidad” (Marcuse), o “positivismo” (Habermas), serían pues herederos de este análisis de la paradójica propiedad estructural de las anomalías sociales. Esto le permite a Honneth reafirmar la idea de que una renovación contemporánea de la Teoría Crítica conlleva, necesariamente, vincular la crítica filosófico-normativa a una teoría social explicativa que permita describir tanto los procesos históricos de deformación patológica de la razón como la destematización pública de las anomalías sociales.

El segundo elemento que se desprende esta crítica de la parcialización de la razón es, como ya se esbozó, la idea de una historia entendida como un despliegue de procesos de aprendizaje social; lo cual si bien implica una cierta noción de un desarrollo dirigido de la razón humana, no conlleva –al menos en la relectura francfortiana de la filosofía de Hegel – una teleología objetiva de la historia, sino más bien la idea de un proceso de racionalización moral que, aún cuando discontinuo históricamente, jamás es interrumpido del todo, pues es retomando incesantemente – incluso redefinido en su dirección – tomando como referencias las conquistas morales de validez universalista de una razón activa que va dejando sus huellas prácticas en la historia.²⁴ La clave de esta lectura del proceso de racionalización moral vendría dada, según Honneth, por la vinculación inmanente que realiza el círculo de Fráncfort entre los procesos históricos de aprendizaje moral y los conflictos sociales; en particular, desde su articulación entre Marx y Max Weber llegarían la conclusión de que los procesos de racionalización asumen un carácter esencialmente conflictivo en

²³ *Ibid.*, p. 38.

²⁴ Ver Axel Honneth, “La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, pp. 22-25.

la medida que la institucionalización social del saber práctico-moral, generado históricamente, se caracteriza por un monopolio por parte de los grupos dominantes.²⁵ Esta clave filosófica –que, además de Hegel, remitiría a la filosofía kantiana de la historia - tendría distintas interpretaciones a lo largo de la tradición de la Teoría Crítica; desde Horkheimer que acentúa los procesos de aprendizaje instrumental y los conflictos en torno a la distribución del trabajo, pasando por la ampliación de Adorno en términos de una racionalización de la música (por ende, el registro de un aprendizaje social a nivel de la praxis estética) y también Marcuse con su referencia a un aprendizaje interno, una apropiación de la naturaleza interior que determina el surgimiento de la conciencia moral, hasta alcanzar la teoría de la acción comunicativa de Habermas, donde volvería a encontrar una profundización y, a la vez, una reorientación filosófica no carente de importantes consecuencias.

En efecto, advierte Honneth que Habermas sería el primero en la tradición de la crítica social que fundamenta, sistemáticamente, una idea diferenciada de aprendizaje práctico según los distintos tipos de relaciones de la praxis con el mundo; esto es, como se recordará, arriba a la diferenciación central entre incrementos del saber técnico sobre el mundo objetivo y progresos morales en la regulación consensual de los conflictos de interacción. Sin embargo, Honneth especifica aquí –como insistirá más adelante – uno de los puntos claves en que marca distancia con la teoría de Habermas; pues a partir de su giro hacia una fundamentación de la crítica en una “pragmática universal” sostiene que “lo que se gana aquí en diferenciación se paga al precio de ya no poder pensar el aumento histórico de racionalidad en conjunto con aquellos conflictos sociales que los representantes más viejos de la Teoría Crítica, siguiendo la sociología de Max Weber, todavía tenían presentes”.²⁶ Esta desconexión de la evolución práctico-moral del devenir histórico de los conflictos sociales, será pues la que Honneth intentará subsanar mediante su teoría del reconocimiento recíproco; lo cual implicará, a su juicio, desplazar la fundamentación teórica de un intersubjetivismo social desde el plano de las propiedades estructurales, invariables, de los actos de habla, hacia los criterios propiamente históricos, mutables, que representan las esferas de validez moral –órdenes diferenciados del reconocimiento – en torno a las cuales se resuelve la constitución intersubjetiva de la identidad práctica y que, en las situaciones de carencias de reconocimiento, dan lugar a conflictos sociales éticamente motivados.

Ahora bien, es en el último rendimiento filosófico del concepto de razón que define la especificidad de la Teoría Crítica, donde Honneth subrayará aún más sus distancias con respecto a la concepción comunicativa de Habermas; siendo relevante, además, en la medida en que remite a discrepancias relativas a los contextos normativos de fundamentación de la idea de justicia. En efecto, argumenta Honneth, al afirmar la existencia de una razón social históricamente activa la

²⁵ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 41.

crítica de la izquierda hegeliana, desde Marx hasta Horkheimer, asume también que las condiciones de posibilidad de la crítica normativa debían encontrarse en la realidad misma, esto es, la crítica tendría que poder develar un momento de trascendencia intramundana remitido a una experiencia social precientífica que constituye un interés emancipatorio inmanente posible de desencadenar a través de una futura praxis liberadora.²⁷ Esta conexión entre teoría y praxis, revelada en la forma de una apelación a una experiencia moral, encontró en Horkheimer la forma única, heredera de la filosofía marxista, de una referencia normativa al interés emancipatorio del proletariado; a partir de lo cual, como se recordará, es posible entender su comprensión de la Teoría Crítica como una autocomprensión –una ilustración reflexiva – de las luchas históricas de la clase obrera.

Del mismo modo, Honneth advierte que en la *Dialéctica de la Ilustración*, una vez disueltas las esperanzas en la praxis emancipadora del proletariado, Adorno y Horkheimer mantienen la referencia a una experiencia moral que apunta ahora hacia las formas esenciales del sufrimiento social, expresadas corporalmente, que son generadas por la modernización social y política con sus implicancias instrumentales sobre la subjetividad moderna.²⁸ Honneth sugiere que esta concepción, especialmente expresiva en Adorno, presentaría sugerentes semejanzas con la crítica del disciplinamiento de la subjetividad moderna ensayada por Foucault; sin embargo – siendo esto lo relevante en este marco – el concepto de subjetividad en Adorno, fundado en una noción estética del yo que traza la libertad corporal como horizonte normativo, apuntaría al mismo tiempo hacia una comprensión del sufrimiento como experiencia moral que resguarda, pese a todo, un interés emancipatorio –al menos como memoria de una supresión de la represión: “Adorno puede ver en el sufrimiento psíquico del neurótico o del esquizofrénico una expresión muda del impulso humano a la conciliación consigo mismo, a la reintegración de las pulsiones separadas de la civilización”.²⁹ Por último, el devenir posterior de la obra de Adorno, caracterizado por su negativismo filosófico-estético, serían aún tributario de esta pretensión normativa, sólo que ahora desplazada hacia la experiencia del arte moderno como único lugar donde puede aún vislumbrarse una cierta huella de trascendencia intramundana.

En suma, lo que pretende subrayar como un núcleo filosófico-político de la crítica de la sociedad de Fráncfort, es la vinculación necesaria entre sus pretensiones de justicia social y la

²⁷ Ver Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, pp. 250-254.

²⁸ “Por debajo de la historia conocida de Europa –escriben Adorno y Horkheimer – corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización [...] Afectada por la mutilación se halla sobre todo la relación con el cuerpo [...] En la relación del individuo con el cuerpo, tanto con el propio como con el ajeno, vuelven la irracionalidad y la injusticia en forma de crueldad, que está tan lejos de la relación inteligente, de la reflexión feliz, como el dominio lo está de la libertad”. Ver Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “Interés por el cuerpo” (apuntes y esbozos), en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 277-278.

²⁹ Axel Honneth, “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 146. Por el contrario, la crítica estructuralista del sujeto en Foucault conduciría a una idea del “cuerpo humano como una masa de energía sin rostro e infinitamente acondicionado”, por lo cual “aunque en su crítica a la era moderna todo parece centrarse en el sufrimiento del cuerpo humano por los actos disciplinados [...] no se encuentra nada dentro de su teoría que pueda articular este sufrimiento en cuanto sufrimiento”. *Ibid.*, p. 147.

referencia a una experiencia moral que permite vislumbrar, desde dentro de la realidad social, la posibilidad de superación de las patologías sociales derivadas de la forma de organización institucional del capitalismo. Y así como en la comprensión del capitalismo como una forma bloqueada de la racionalidad social sería esencial la recepción de Lukács, mientras que en la pretensión ética de un universal cooperativo la vinculación con Hegel, en este caso se trataría, de manera principal, de la influencia decisiva del psicoanálisis de Freud en la Teoría Crítica. En efecto, Honneth sostiene que desde Freud la Escuela de Fráncfort habría recogido la idea central de que las patologías sociales siempre se expresan en formas de sufrimiento individual que, sin embargo, al mismo tiempo permiten mantener vivo el interés emancipador de la razón. Esta idea se explicitaría mediante dos elementos relacionados. Por una parte, la presunción de que frente a una patología social los sujetos no pueden comportarse de manera indiferente, pues las carencias de racionalidad social “lleva a menoscabos que no en última instancia se expresan en la experiencia dolorosa de la pérdida de facultades racionales”, es decir, a un surgimiento de formas de sufrimiento asociadas a no poder soportar invariablemente la pérdida de facultades del yo ante una racionalidad distorsionada. Y por otra parte, siendo este el paso decisivo para la vinculación con la praxis, se trata de la idea de que “el grado de sufrimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología”; esto es, la condición freudiana de la terapia psicoanalítica que indica “que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento”.³⁰

Esta vinculación interna entre experiencias morales de sufrimiento y una consiguiente praxis orientada a reestablecer las capacidades racionales, justificaría entonces –de modo inmanente– el horizonte práctico de emancipación y justicia asumido por la tradición de la Teoría Crítica. Honneth recuerda así que tanto en Horkheimer como en Adorno aparece más de una vez la idea de un recuerdo imborrable de aquellas formas primarias de seguridad emocional y reciprocidad ética –la familia, el amor, la amistad– que contribuye a mantener vivo el interés práctico por superar el uso instrumental de la razón; mientras que en Marcuse una teoría de las pulsiones cumple la clara función de destacar el potencial de los impulsos eróticos para una superación estética de las formas represivas de la civilización. Sin embargo, en Habermas esta vinculación adquiere una reorientación y, finalmente, se desplaza definitivamente del horizonte de la Teoría Crítica.

Honneth sostiene que si bien en un primer momento Habermas habría intentado actualizar esta vinculación de la crítica social con experiencias precientíficas mediante una “antropología trascendental del conocimiento”, en la cual –como se recordará– la Teoría Crítica quedaba referida a un “interés emancipatorio” anclado en la praxis discursiva de un entendimiento libre de

³⁰ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p. 49.

coacciones³¹; con su posterior giro hacia una fundamentación metodológica en una “pragmática universal”, aun habría situado al entendimiento comunicativo todavía como una instancia precientífica posible de sostener un punto de vista normativo para la crítica del orden social, éste se presenta ahora desconectado de las experiencias morales de los sujetos. Señala Honneth,

Para Habermas, la instancia precientífica que proporciona a su perspectiva normativa un soporte en la realidad social tiene que ser aquel proceso social que hace que las reglas lingüísticas se desenvuelvan; en la “teoría de la acción comunicativa” este proceso es denominado racionalización del mundo de la vida. Sin embargo, este proceso es típicamente un suceso del cual, de acuerdo con Marx, puede decirse que se realiza a espaldas de los sujetos participantes; su transcurso no es soportado por intenciones individuales ni está de modo intuitivo en la conciencia de los individuos. El proceso emancipador en que Habermas arraiga socialmente la perspectiva normativa de una Teoría Crítica no se plasma en absoluto como tal en la experiencia moral de los sujetos participantes.³²

En otras palabras, Honneth advierte que en Habermas las situaciones de injusticia social no son comprendidas en tanto experiencias morales, en las cuales los sujetos ven lesionadas o incumplidas sus expectativas normativas, sino que como una violación de reglas lingüísticas intuitivamente dadas. Desde ahí se moverá Honneth entonces para fundamentar –como se verá enseguida– una lectura alternativa del paradigma de la comunicación social en términos de una teoría del reconocimiento recíproco que permite, en este ámbito, reconectar a la Teoría Crítica con los sentimientos morales de injusticia o, si se quiere, con la noción central de una injusticia comprendida en términos de una experiencia moral.

Hasta aquí se han trazado, pues, los elementos centrales que en la visión de Honneth definen la especificidad del modelo original de crítica social desarrollado por la Escuela de Fráncfort. Sin embargo, para Honneth la primera generación no habría llevado a su máximo desarrollo este programa filosófico-social, toda vez que –al igual que en el diagnóstico de Habermas– considera que se habría orientado unilateralmente por el trabajo como modelo de acción social y, con posterioridad, por una filosofía negativa de la historia que en su diagnóstico civilizatorio aparece inmunizada frente al potencial normativo de las luchas sociales. En suma, en ambos momentos de la primera Teoría Crítica, Honneth advierte un “déficit sociológico” –un antinormativismo - derivado de los supuestos epistemológicos de una filosofía de la conciencia, anclada en la praxis del trabajo, que impide apreciar el componente de validez moral (saber práctico) asociado a los procesos de racionalización social, y por ende, el carácter ético de las luchas sociales y su fuerza estructurante en el desarrollo moral y la integración normativa de los órdenes sociales.

El punto de partida de esta lectura se encuentra, precisamente, en el concepto de praxis social que deja entrever el escrito programático “Teoría tradicional y teoría crítica” elaborado por Horkheimer en los años treinta. En el Honneth advierte la aporía en que se habría visto entreverado

³¹ Ver Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

³² Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009 pp. 259-260.

Horkheimer al asumir como modelo único de praxis el concepto de trabajo y pretender fundamentar para la crítica social un interés emancipatorio, por ende, no instrumental; lo cual – como se examinó anteriormente – lo habría llevado a introducir la noción de “actitud crítica” como soporte normativo, una alusión a una experiencia vivida de injusticia social, para la crítica filosófica. Sin embargo, Honneth apunta que esta noción –que podría haber pie a una posible crítica hermenéutica de las situaciones de injusticia social, así como a una referencia a las luchas prácticas por la emancipación en tanto disputas cooperativa por el sentido de la justicia – se encuentra poco perfilada teóricamente y, más aún, siempre subordinada por Horkheimer al desarrollo del control técnico sobre la naturaleza.³³ El concepto de trabajo se sobrepone a la dimensión de la acción social, por ende, el conflicto social queda excluido de la dinámica de un desarrollo histórico que transcurre, más bien, por la senda única de la relación con la naturaleza. Este supuesto –que estaría en la base del programa de una ciencia social interdisciplinar – se revelaría claramente, según Honneth, en el concepto restringido, unilateral, de “cultura” que esboza Horkheimer en este período. Entre el sistema de trabajo social (economía política) y la socialización de las pulsiones individuales (psicología social) Horkheimer contempla una mediación de la cultura; sin embargo, en vez de “invocar un concepto de cultura asociado a un campo de la acción social en el que los grupos sociales crean valores comunes, los objetivan en las instituciones de la vida cotidiana y que se conservan bajo la forma de expresiones simbólicas”, asume un concepto más bien tradicional relativo a los agentes de socialización (instituciones) y los dispositivos culturales que despliegan exigencias prácticas de comportamiento que dan forma a las motivaciones individuales.³⁴ En suma, amparado en su modelo filosófico-histórico del trabajo, Horkheimer igualaría los patrones culturales generados de manera cooperativa consolidados comunicativamente, a la lógica de transformación unilateral de la acción instrumental sobre la naturaleza.

Este déficit sociológico de la Teoría Crítica se agudizará aún más, sostiene Honneth, con su viraje hacia una filosofía de la historia a partir del diagnóstico civilizatorio de la *Dialéctica de la Ilustración*. Cercano a Habermas, Honneth argumenta que el modelo de dominación técnica de la naturaleza sobre el que descansa la construcción histórico-filosófica de un devenir regresivo de la civilización, además de marcar un abandono del programa original de “filosofía social”, conduce a la Teoría Crítica a una serie de insuficiencias filosóficas y aporías argumentativas.³⁵ En primer

³³ Honneth esboza aquí una reformulación intersubjetiva-comunicativa del concepto de “actitud crítica”: “De ahí que la actitud crítica no sea sino la continuación reflexiva de una acción cotidiana sacudida en su autocomprensión. Sobre esta base el conflicto social puede entenderse como la organización cooperativa de esta crítica cotidiana: sería algo así como un intento de los grupos sociales, obligados bajo las condiciones de la división de trabajo específica de clase y las cargas excesivas, de llegar a imponer, en el marco de las estructuras normativas de la acción social, pautas legítimas de acción adquiridas por la experiencia repetida de situaciones de injusticia padecidas”. Esta lectura de la justicia, sin embargo, no sería visible para Horkheimer por su concepto reducido, instrumental, de praxis social. Ver Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 64.

³⁴ *Ibid.*, pp. 57-61.

³⁵ Honneth aborda aquí –en su estudio sobre la *Crítica del poder – la Dialéctica de la Ilustración* como una filosofía de la historia orientada a comprender críticamente el presente. Sin embargo, también ha sostenido que es posible considerar este texto como expresión un género de crítica diferente, a saber, una crítica “estético-provocativa” (*erschließende Kritik*) orientada a sugerir “una reacción al nivel de la conciencia y poner con ello las relaciones sociales sobre una nueva luz a

lugar, sostiene que en su base epistemológica se evidencia un concepto estético de la identidad del yo que no requeriría, para la formación de la autonomía práctica, del reconocimiento social de otros sujetos; en su lugar, se concibe un yo autónomo –libre de coacción e idéntico consigo mismo – en términos de una experiencia sensorial libre, no instrumental, entre el sujeto y la naturaleza –externa e interna. Sólo suponiendo este ideal de sujeto se puede entender a cabalidad la crítica del sujeto cognitivo, especialmente expresada por Adorno, como un empobrecimiento pulsional o petrificación sensorial del individuo. En segundo lugar, Adorno y Horkheimer articularían un concepto de dominación social con, al menos, dos insuficiencias centrales. Por una parte, si bien apuntan a una idea de desigualdad en la división social del trabajo, Honneth sugiere ésta no queda comprendida en términos clásicos como una problema relativo a la distribución de la plusvalía, sino que es asociada a un “acto coercitivo originario” de apropiación de privilegios –ciertos grupos se atribuyeron el privilegio de ser reemplazados en el trabajo manual. Si este argumento en términos histórico-sociales resulta cuestionable, más aún lo es –ahora en un plano teórico-social – la insuficiencia relativa a entender la lógica de dominación social como un estricto correlato –un “reflejo estructural”, dirá Honneth – del control sobre la naturaleza; pues ello implica reducir las relaciones de poder social a instancias de coacción directa (física) o manipulación simbólica (psíquica).³⁶

Esta última reducción, además de invisibilizar la especificidad de la acción social, aspecto ya destacado por la lectura crítica de Habermas, tendría la consecuencia –advierte Honneth – de pasar por alto la dimensión práctico-moral constitutiva de la dominación que da lugar a la formación de las luchas sociales. Así, Adorno y Horkheimer no advertirían la esfera intermedia de la praxis comunicativa de los grupos sociales, sus horizontes subculturales generados intersubjetivamente, por medio de los cuales pueden ejercer una hermenéutica o recodificación – posible de conducir a una resistencia social – de las disposiciones prácticas de la dominación (por ejemplo, del sentido de los mensajes de la industria cultural).³⁷ En su lugar, sólo afirman un concepto unilateral de dominación social que se concibe por completo al margen de las expectativas compartidas y los consentimientos normativos que dotan, precisamente, de estabilidad social a la dominación –esto es, la idea de un “estado de dominación protegido consensualmente”. Una Teoría Crítica de la sociedad, sostiene Honneth, debiese más bien orientarse precisamente hacia dar cuenta de esa particular articulación entre desigualdad social institucionalizada y consenso normativo que otorga estabilidad histórica al ejercicio de la dominación social:

través de medios estilísticos basados en la exageración”. Sobre estas lecturas posibles y sus implicancias, ver Mauro Basaure, “*Dialéctica de la Ilustración* entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, en *Persona y Sociedad*, n° 1, U. Alberto Hurtado, Santiago, 2008.

³⁶ “La disposición técnica de la naturaleza humana se prolonga entonces en la disposición social ejercida por la clase dominante sobre los miembros de la sociedad obligados a trabajar, del mismo modo, que, inversamente, la insensibilización complementaria de la naturaleza se prolonga en el empobrecimiento cultural de los trabajadores corporales. De ahí que, como consecuencia de esta línea de reflexión, Adorno y Horkheimer no vacilen en hablar de la clase históricamente oprimida en términos de «descendientes sociales de la naturaleza». Ver Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 97.

³⁷ Honneth tiene en mente aquí los trabajos de la sociología cultural inglesa, en especial la obra de E.P. Thompson.

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 privilegiados. Se trata, pues, de una relación bilateral de dominio social: las supuestas evidencias culturales y orientaciones valorativas conducentes a la acción, a través de cuyo filtro todos los grupos sociales se perciben como una estructura institucional estabilizada, confluyen en un consenso fragmentario, pero, sin embargo, efectivo, que es capaz de asegurar un grado suficiente de reconocimiento normativo dentro de una situación de desigualdad institucionalizada en la distribución de los bienes sociales.³⁸

Si bien, como es evidente, Honneth tiene a la vista aquí la noción de “consenso social” elaborada por Gramsci; más interesante aún resulta que su referencia aluda –lo cual determina su lectura de la importancia de la teoría de Habermas – a que Horkheimer y Adorno, detrás de este concepto de dominación, supongan una idea unilateral acerca de la función del lenguaje: tanto en la relación con los procesos naturales como en la organización de la dominación social, el lenguaje queda referido únicamente a una violencia instrumental categorizadora que permite “transformar el caos de los fenómenos sociales o naturales en un sistema referencial en torno a datos específicamente relevantes para el control”.³⁹ Se concluye, pues, que la filosofía del lenguaje que está en la base de la construcción histórico-filosófica de *Dialéctica de la Ilustración* cercena la dimensión de reciprocidad normativa que supone, como se aprecia desde Habermas, una interacción social mediada simbólicamente.

Ahora bien, en medio de este desplazamiento hacia una filosofía negativa de la historia, existe un elemento teórico que, a diferencia de Habermas, Honneth evalúa más bien como positivo en términos de la fundamentación de la crítica filosófica. Se trata de lo que entiende como la incorporación de una “salvedad genealógica”, tributaria de Nietzsche, orientada a subrayar el carácter abierto y vulnerable que poseen las normas morales dependiendo de sus respectivos contextos de aplicación práctica. En el trasfondo de esta incorporación –que Honneth interpreta no como un abandono del modelo de crítica hegeliano marxista, sino como la introducción complementaria de una especie de “criterio genealógico metacrítico” – se encontraría la sospecha filosófica de la primera generación de Fráncfort, estimulada por la experiencia del nacionalismo, acerca de si los ideales normativos a los que recurre la crítica reconstructiva podrían haber experimentado una mutación histórica, vale decir, un desplazamiento de significado que altera el núcleo normativo original y los sitúa ahora en el plano de una legitimación de una praxis social represiva. Honneth pareciese tener aquí como referencias aquellas inversiones históricas de ideales normativos tales como la autonomía moral –devenida adaptación funcional a los imperativos de la dominación – y la libertad individual –configurada ahora como libertad administrada por la industria cultural y los medios de comunicación de masas – que, como se examinó anteriormente,

³⁸ Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 101.

³⁹ *Ibíd.*, p. 99.

la Teoría Crítica diagnóstico durante la década de los cuarenta.⁴⁰ Sin embargo –y en esto radica la diferencia con Habermas⁴¹ – esta síntesis entre Hegel, Marx y Nietzsche es evaluada como un positivo rendimiento filosófico-social que permite delimitar aún más el concepto de crítica de la sociedad: “de todo intento de realizar una crítica inmanente de la sociedad partiendo de la premisa de un proceso de racionalización social, debe formar parte el proyecto genealógico de estudiar el contexto efectivo de aplicación de las normas morales”, vale decir, “ya no es posible una crítica de la sociedad que no utilice también las investigaciones genealógicas en el sentido de un detector, para localizar los desplazamientos de significado de sus ideas centrales”.⁴² Es este rasgo, precisamente, lo que está detrás de la lectura más receptiva de Honneth, al menos si se compara con Habermas, de la crítica genealógica del poder de Foucault⁴³; aún cuando, como se verá, ello no implica compartir sus supuestos epistemológicos centrales y sus consecuencias en términos de teoría social.

Pero en esta deriva de la Teoría Crítica hacia un acentuado reduccionismo en el plano teórico-social –esto es, su paradójica progresiva inmunización filosófica de una crítica de la sociedad abstraída de la acción social – Honneth identifica aún un decisivo paso más. Se trata, pues, de los escritos de Adorno posteriores a la *Dialéctica de la Ilustración*; en los cuales, por una parte, la filosofía deviene aporética –un ejercicio negativo de la imposibilidad de pensamiento un conceptual – que sitúa a la experiencia estética como último vestigio de un acercamiento mimético, no instrumental, a la naturaleza de las cosas; y por otra, se asiste a una “disolución definitiva de lo social” en manos de una teoría social que, al tiempo que subraya los procesos de integración política mediante mecanismos de control social (industria cultural) y manipulación psíquica (disolución del yo), pasa completamente por alto las dinámicas específicas de los órdenes normativos y, además, los posibles procesos de resistencia social. Adorno presentaría aquí, en sus escritos sociológicos de posguerra, un diagnóstico del capitalismo tardío a partir de una imagen social polarizada estrictamente entre “organización” e “individuo”; con lo cual terminaría convergiendo, paradójicamente, con una por él criticada concepción funcionalista de lo social en la que ámbitos como la cultura, el derecho o la psiquis individual no tienen sino la función de cumplir con los imperativos de la administración política y la organización económica. Con ello, “haciendo abstracción de cualquier medida de libertades políticas y del nivel correspondiente de

⁴⁰ Cabe recordar aquí –como se planteó en el capítulo I– que esta inversión de significado moral estaría en la base de la profundización del escepticismo sobre el derecho que experimenta la Teoría Crítica luego de *Dialéctica de la Ilustración*.

⁴¹ Como se señaló antes (capítulo 2), para Habermas la inclusión de Nietzsche conlleva una anulación aporética de las pretensiones teóricas y prácticas de la Teoría Crítica sobre sí misma, marcando así el cierre del programa original y su devenir ejercicio negativo. Ver Jürgen Habermas, “Horkheimer y Adorno”: el entrelazamiento de mito e ilustración”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, p. 156.

⁴² Axel Honneth, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt”, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p.63.

⁴³ Cabe recordar que Habermas no dudó en incluir la obra de Foucault como una de las variantes de un pensamiento anti-modernista, más aún, entre los “jóvenes conservadores” (junto a Bataille y Derrida). Ver Jürgen Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Ensayos políticos*, Eds. Península, Barcelona, 1999.

democratización social, él atribuye en general a las sociedades tardocapitalistas las características de un sistema de dominación totalitario”.⁴⁴

Cabe señalar sin embargo, para ser más precisos, que esta lectura más bien excesivamente crítica de la obra de Adorno ha encontrado, con posterioridad, ciertos matices en algunos escritos de Honneth. En efecto, ha sugerido que si se analizan los escritos sociológicos de posguerra de Adorno no desde la pretensión de encontrar en ellos una teoría social explicativa del capitalismo tardío, sino más bien –lo que pareciese ser consistente con el particular modo de comprensión de la filosofía ensayado por Adorno – en términos de una “hermenéutica materialista de la forma de vida capitalista”; puede comprenderse que, en lugar de una explicación sociológica, el interés cognitivo de Adorno remite a esbozar ciertas “figuras” argumentativas –al modo de los tipos ideales de Max Weber – que permiten visualizar la organización institucional del capitalismo como una forma de vida “fallida”, esto es, una sociabilidad instrumentalizada y reificada que se remonta hasta lo corporal-gestual –esa sería, pues, la clave de lectura de aquellas “figuras” que ilustra Adorno en sus *Minima Moralia*: la pérdida del regalar desinteresado, la venganza de lo general sobre la intimidad, la crisis del “habitar”, entre otros.⁴⁵ Del mismo modo, Honneth ha considerado –con posterioridad a su *Crítica del poder* – que el ejercicio de una “dialéctica negativa” en Adorno, si bien ciertamente aporético, busca aún mantener las pretensiones de justicia que caracterizan a la tradición de la crítica de la sociedad: “en tanto intenta tematizar indirectamente en los fenómenos lo que estos perdieron <al ser aprontados como objetos>, el ejercicio de la “dialéctica negativa” <repara en los fragmentos> la injusticia que sufrieron por el pensamiento identificador”, por lo cual –en la medida en que afecta tanto al objeto como al mismo sujeto cognoscente, concluye Honneth – “la realización de una autocrítica dialéctica de la filosofía siempre es también la práctica de una justicia restitutoria”.⁴⁶

Como sea, esta paradójica aniquilación de lo social en la filosofía social sólo encontraría un vuelco pronunciado y sistemático, si bien desde lugares opuestos, con los escritos sobre el poder disciplinario de Foucault y la teoría del entendimiento comunicativo de Habermas. En ambos Honneth advierte un “resurgimiento de lo social” en el campo de la Teoría Crítica, impulsado sobre todo por el compartido abandono teórico del modelo de dominación instrumental de la naturaleza como referencia única de la noción de praxis social –y con ello, su derivada filosofía de la historia; pero además, ambos pondrían un mayor acento en el diagnóstico histórico de las formas específicas de integración social correspondientes a las sociedades del capitalismo tardío.⁴⁷ Sin embargo, pese a los estudios de Foucault sobre la estructura del poder moderno contribuirían

⁴⁴ Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 155.

⁴⁵ Ver Axel Honneth, “Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009.

⁴⁶ Axel Honneth, “La justicia en ejecución. La introducción de Adorno a la *Dialéctica negativa*”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009, p. 100.

⁴⁷ Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 159-166.

esencialmente a reestablecer la idea de un papel generador de la lucha social en la dinámica socio-histórica, Honneth considera –al igual que Habermas, por lo demás – que sus bases de fundamentación epistemológica resultan del todo imprecisas, pues sucumben a un “perspectivismo cognoscitivo” que ensombrece los criterios normativos de justificación de la crítica social.⁴⁸ Ello tendría como consecuencia, en el plano de la teoría social, el acercamiento de Foucault a una concepción funcionalista de lo social; esto es, una noción del poder social que, recortada sobre el marco de una acción estratégica, sólo puede ser analizada como una red de interacciones instrumentales a partir de sus consecuencias (efectos disciplinarios) en las prácticas sociales y los comportamientos individuales. Desde ese marco, por ende, “las ideas y los valores constituidos históricamente” son comprendidos desde “el punto de vista exclusivo de la función objetiva que éstos desempeñan dentro de un proceso sistémico impulsado por obtener más poder”.⁴⁹

Quedaría así, pues, la opción teóricamente más fructífera de renovar la crítica social desde el paradigma del entendimiento comunicativo de Habermas. En efecto, en su concepto de una interacción mediada simbólicamente (acción comunicativa) Honneth identifica la sugerente posibilidad filosófica de reinterpretar, desde un marco intersubjetivo, los contenidos críticos de la primera Escuela de Fráncfort, superando así sus principales aporías argumentativas. Sin embargo, ello no impide a Honneth sugerir determinadas insuficiencias teóricas en el programa filosófico-comunicativo habermasiano, las cuales pueden leerse como el último paso decisivo hacia su inclinación por una actualización del modelo hegeliano de reconocimiento social.

En primer lugar, Honneth sugiere que la distinción original entre dos modos irreductibles de acción –“trabajo” e “interacción – habría permitido a Habermas diferenciar, correctamente, entre los procesos de aprendizaje relativos a los incrementos de control sobre el entorno y aquellos referidos a una regulación racional, consensual, de los conflictos de interacción social; sin embargo, lo habría conducido a dos posibles interpretaciones del desarrollo sociohistórico, o si se quiere, dos potenciales reconstrucciones de la lógica presente en la “historia de la especie”. En la primera, sostiene Honneth, la distinción entre acción instrumental y acción comunicativa es traspasada, directamente, hacia la esfera de la reproducción social, de manera tal que el conflicto que determina la historia de la especie no es, al modo del marxismo clásico, entre grupos o clases sociales, sino entre lógicas opuestas de racionalización social: evolución sistémica y racionalización normativa. Entre ambas, por ende, no existe una conexión interna, sino meramente externa. A esta primera lectura de la distinción entre trabajo e interacción se plegaría Habermas, lo

⁴⁸ Axel Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 111-112.

⁴⁹ Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 275-276. Esto tendría consecuencias, entre otros aspectos, en su consideración restringida acerca de la moral y el derecho: “Foucault, por lo tanto, no distingue entre las organizaciones sociales cuyos miembros se regulan sobre la base de contratos jurídicamente libres y las instituciones totales cuyos miembros son coaccionados por órdenes legales. Él puede pasar por alto despreocupadamente porque ya ha definido previamente la ley y la moralidad como simples instrumentos del encubrimiento cultural de fines estratégicos”. *Ibid.*, p. 295. Sobre la idea de un “funcionalismo” en Foucault, ver también Mauro Basaure, *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*, Ed. Palinodia, Santiago de Chile, 2007; en especial, pp. 83-98.

cual tendría como consecuencia –sugiere Honneth – situar la crítica social en términos de una irrupción instrumental de los códigos sistémicos en el mundo de la vida. Sin embargo, también sería posible una segunda interpretación; la cual pareciese marcar claramente el rumbo de la renovación de la Teoría Crítica ensayado luego por Honneth: se trata, pues, partiendo desde las mismas premisas teórico-comunicativas, de entender “la interacción social también como una *lucha* por la *forma de organización* de la acción racional conforme a fines”, lo cual conllevaría a “reconstruir la lógica del desarrollo histórico de la especie desde el punto de vista de la dinámica moral que subyace a la lucha de clases sociales”.⁵⁰

Desde aquí, por tanto, el conflicto esencial que recorre la dinámica socio-histórica no queda situado como una contraposición entre lógicas excluyentes, sino más bien al interior del proceso mismo de la acción comunicativa como una disputa relativa a los valores y normas que aseguran la integración de la sociedad; y ello no sólo en los contextos de reproducción comunicativa de normas, sino que también “las formas institucionales en las que se organizan el trabajo social o la administración política tienen entonces que comprenderse como las correspondientes materializaciones de una formación de consenso moral alcanzada por los grupos sociales”.⁵¹ En suma, a este análisis de una “dialéctica moral del antagonismo de clase”, como sugiere denominarle en este primer momento Honneth, Habermas le habría cerrado la puerta al permanecer en la interpretación de un dualismo estricto, traspasado luego a la esfera de la reproducción social, entre acción instrumental y acción comunicativa.

Esta lectura de la evolución sociohistórica –que llevaría, por tanto, a una pérdida de centralidad del proceso de formación del poder como un conflicto relativo a la validez moral que asegura la integración social – encontraría una profundización en la teoría de Habermas al incorporar tanto los fundamentos metodológicos de la “pragmática universal” como los rendimientos sociológicos de la teoría de sistemas. En el primer caso, como ya se mencionó, Habermas se movería hacia un concepto de la intersubjetividad comunicativa desprovisto de una conexión inmanente con la experiencia moral de los sujetos participantes; lo cual –cabe recordar – tendría consecuencias relevantes para la noción de justicia que, tradicionalmente, se había articulado al interior del círculo de Fráncfort. Y en el segundo caso, al avanzar hacia un concepto de sociedad en términos de una distinción fáctica –no meramente metodológica – entre “sistema” y “mundo de la vida” Habermas quedaría entreverado, sugiere Honneth, en dos ficciones complementarias: por una parte, suponer la existencia de organizaciones sociales –principalmente, los plexos sistémicos del mercado capitalista y el poder administrativo –vaciadas de contenido normativo; y por otra, al asumir el concepto funcionalismo de poder en tanto medio para la consecución de fines colectivos en el marco del aparato administrativo-burocrático, concebir la

⁵⁰ Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Ed. A. Machado, Madrid, 2009, p. 395-396.

⁵¹ *Ibid.*, 403.

existencia de esferas de comunicación social vaciadas de relaciones de poder.⁵² Desde ahí, finalmente, Habermas ratificaría un diagnóstico del presente histórico que enfatiza las consecuencias sociales –su penetración en la praxis comunicativa – de un complejo de poder autonomizado en términos sistémicos; con ello, abandona definitivamente la posibilidad, abierta por su misma concepción teórico-comunicativa, de un “entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio del poder se distribuye de manera asimétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social”.⁵³ Será entonces, por contrapartida, esta línea argumentativa la que emprenderá Honneth –renovando la tradición de la filosofía social crítica – con su actualización del modelo del reconocimiento recíproco de Hegel.

b) El reconocimiento jurídico y la justicia pluralista

Las estrechas conexiones existentes entre la –hasta ahora revisada – lectura de Honneth acerca del devenir histórico-intelectual de la crítica de la sociedad con su propia propuesta de renovación desde una teoría del reconocimiento recíproco, quedan esbozadas con bastante nitidez en su ensayo de reformulación del concepto de “reificación” (*Verdinglichung*) que, como es sabido, ha ocupado un destacado lugar en la tradición de la Teoría Crítica, desde Lukács hasta Habermas. Desde aquí se pueden entrever, además, aspectos relevantes de la interpretación particular que Honneth sostiene acerca del carácter del derecho moderno y su conexión normativa con la idea de justicia; todo ello sobre el trasfondo teórico que representa su mencionada comprensión de la herencia de la filosofía social en tanto cuestionamiento sistemático de los fenómenos patológicos que, anclados socio-institucionalmente, socavan las condiciones intersubjetivas indispensables para alcanzar de modo cooperativo una autorrealización individual.

Honneth señala –como punto de partida en su reformulación – que Lukács con el concepto de “reificación” habría apuntado hacia una crítica cargada de contenido ontológico-social; vale decir, no habría considerado su existencia histórica como efecto de un mero “error categorial” por parte de los sujetos –la asunción de una postura cognitiva errada – o un quebrantamiento de principios morales colectivos –un pasar a llevar los principios de justicia convenidos socialmente – sino como algo más profundo que asume el carácter de un “hecho social”, esto es, “una forma de praxis fallida enteramente”.⁵⁴ Sólo porque la reificación reviste este carácter de una praxis social sistemáticamente deformada o desfigurada en la forma de una “segunda naturaleza”, es que pueden entenderse los amplios alcances que Lukács asocia a este fenómeno patológico; pues, como se recordará, no sólo la relación con el mundo objetivo, natural, queda instrumentalizada en el marco histórico del orden capitalista, sino también el entramado de interacciones sociales y la relación del

⁵² *Ibid.*, pp. 437-441.

⁵³ *Ibid.*, p. 444.

⁵⁴ Axel Honneth, “Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento”, Ed. Katz., Bs. Aires 2007, p. 32.

sujeto consigo mismo se ven sometidas a una toma de posición objetivante. Ahora bien, lo que interesa en particular a Honneth es el siguiente paso teórico-normativo que debe dar Lukács una vez que ha identificado –fiel a la tradición de la filosofía social– la “reificación” con la idea de una praxis de vida fallida; pues necesariamente debe estar en condiciones teóricas de demostrar la existencia de una “praxis verdadera” o “genuina” desde la cual se hace posible atisbar la distorsión normativa del presente histórico capitalista.

Según Honneth, Lukács habría concebido esta praxis original en términos de una “praxis de implicación”, esto es, una especial forma de vinculación *existencial* del hombre con el mundo social que constituye el soporte más básico, originario, del conjunto de posibles actitudes cognitivas y prácticas. En otras palabras, toda posible relación objetivadora con el ambiente externo o con la propia personalidad se basa, de manera irrenunciable, en un estrato precedente de “inclinación existencial”, en una identificación previa con la perspectiva de los pares significativos en la interacción social que, en tanto praxis común originaria, permite establecer los contornos normativos de una socialidad básica luego deformada por las condiciones de reificación.⁵⁵ Se evidenciaría así, en suma, una preeminencia básica del reconocimiento en la vida social; de manera tal que la reificación puede ser reinterpretada –concluye entonces Honneth– en términos de un “olvido del reconocimiento”.⁵⁶

Si bien en lo que sigue de su argumento Honneth se orienta hacia una justificación más detallada de la preeminencia tanto genética –con los medios provistos por la psicología social– y categorial –desde el pragmatismo epistemológico– de una praxis del reconocimiento recíproco, para los fines aquí perseguidos basta con puntualizar por el momento algunos relevantes rendimientos teóricos que se van a desprender de esta relectura intersubjetiva de la reificación, en especial aquellos que apuntan hacia su comprensión del derecho y la justicia. En primer lugar, relativo a la renovación de la crítica de la sociedad, Honneth refiere la importancia de una redefinición comunicativa de la noción de reificación a la necesidad teórico-práctica de la Teoría Crítica de conectar de manera interna –como se mencionó anteriormente– su cuestionamiento normativo con un análisis socio-explicativo, lo cual posee evidentes implicancias normativas para una idea trascendente de la justicia que, sin embargo, debe venir esbozada, anunciada, desde una

⁵⁵ Esta idea de “praxis de implicación”, sugiere Honneth, encontraría además sugerentes correspondencias teóricas con la noción de “cura” en Heidegger y con la crítica al modelo del observador en el ámbito del conocimiento planteada por el pragmatismo (Dewey), pues en todas ellas se pone en evidencia la existencia previa de un compromiso práctico con el mundo –un reconocimiento existencial, afectivo, de los otros sujetos– que hace posible experimentar de manera significativa las relaciones sociales y las actitudes cognitivas

⁵⁶ Sobre este “olvido del reconocimiento” en el plano intersubjetivo Honneth acota: “[E]n la medida en que nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que este se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la tendencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles. Aquí la mención de puros objetos o de “cosas” quiere decir que con la amnesia perdemos la capacidad de entender las manifestaciones de la conducta de otras personas directamente como requerimientos para nosotros”. *Ibid.*, pp. 94-95. Pero también Honneth avanza en una nueva definición de la reificación respecto a la naturaleza –cuando ésta se percibe sin tener en cuenta la multiplicidad de significados existenciales depositados en los objetos por los agentes– y en la relación consigo mismo –cuando se abordan las sensaciones internas como objetos definitivos que solo deben ser aprehendidos o, también el caso opuesto, cuando se supone que estas pueden ser producidas instrumentalmente. Al respecto, ver *Ibid.*, pp. 103 y 124.

experiencia social ya presente en términos históricos. En el fondo, en la actualización de la idea de reificación Honneth vislumbra una crítica filosófica que apunta a enlazar sus horizontes normativos, como se mencionó, con los procesos históricos de una razón socialmente activa. En segundo lugar, Honneth va a abordar aquí, en concordancia con lo ya planteado, un nuevo cuestionamiento a las insuficiencias de la teoría social de Habermas, en particular, su concepto de “actitud comunicativa”. La praxis básica de un reconocimiento recíproco pondría en evidencia, sugiere, el hecho elemental de que la comprensión lingüística permanece siempre ligada a una condición no epistémica de reconocimiento intersubjetivo, esto es, una inclinación afectiva que va más allá de la comprensión estrictamente racional de las razones prácticas implicadas en el actuar comunicativo que Habermas tendría principalmente a la vista.⁵⁷ Siguiendo esta línea de argumentación, como se verá, Honneth marcará un desplazamiento significativo respecto a la concepción procedimental de la justicia de Habermas, pues ya no se tratará de manera primordial de las condiciones de justificación pública de los discursos prácticos, sino de una referencia al contenido de aquellas experiencias morales de menosprecio que, remontadas incluso más allá de la esfera pública política en tanto no encuentran aún articulación verbal, constituyen el soporte normativo para una idea de justicia asociada a la vulneración o denegación de las pretensiones subjetivas de reconocimiento social.

Por último, Honneth va a puntualizar una sugerente crítica al diagnóstico de la reificación de Lukács que remite, de manera directa, a la comprensión del carácter normativo del derecho moderno. Advierte pues que Lukács, amparado en una visión de la praxis restringida al modelo del trabajo, habría igualado –en un primer movimiento– los procesos de racionalización social ligados a la expansión capitalista del intercambio de mercancías con una progresiva reificación total; no advirtiendo, por tanto, la dinámica particular de los aprendizajes práctico-morales vinculados a la dimensión de la interacción social, así como tampoco otras fuentes posibles de reificación social allende el mercado capitalista. A partir de ello, en un segundo movimiento, Lukács habría equiparado el carácter despersonalizado, anónimo, de los intercambios mercantiles mediatizados por el dinero a la idea de reificación, pasando por alto que en este vínculo abstracto la contraparte en la interacción queda igualmente presente al menos bajo la forma de una “persona jurídica” posibilitada por los derechos negativos de libertad; por ende, dotada aún de los atributos morales de responsabilidad y autonomía individual que posibilitan, precisamente, inmiscuirse en relaciones contractuales.⁵⁸ Es decir, Lukács no habría advertido –y con ello el conjunto de la filosofía crítica posterior, hasta Habermas– que el carácter abstracto del derecho burgués, si bien anula el contenido concreto, cualitativo, del otro en la interacción, es expresión al mismo tiempo de una moral universalista –una idea de “persona moral”– que justamente hace posible la existencia de regulaciones formales y abstractas. Ahora bien, si Habermas ha arribado a esta conclusión

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 70-80.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 136.

mediante una aplicación social de los patrones evolutivos de la psicología moral, Honneth lo hará en el marco teórico-social representado por una actualización sistemática del modelo de reconocimiento recíproco de Hegel.

Este modelo originario del reconocimiento se encontraría perfilado, como es sabido, en los escritos de Hegel en Jena.⁵⁹ La importancia de estos textos de juventud de Hegel sería tal, advierte Honneth, que el desarrollo filosófico de la izquierda hegeliana ha permanecido desde distintos ángulos permanentemente referido a ellos; pues ahí se encuentra tanto el soporte para las interpretaciones que afirman el proceso de formación del espíritu humano en relación al potencial de desarrollo del trabajo humano (Lukács), como para aquellas que ponen el acento en el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo que conduce a la formación de la autoconciencia humana (Kojève).⁶⁰ Ahora bien, teniendo además a la vista la síntesis teórica entre trabajo e interacción en tanto dimensiones irreducibles de la vida social que Habermas había ensayado tempranamente⁶¹, Honneth sostiene que en su visión –a diferencia de estas tres interpretaciones– la importancia central de esta obra temprana “no es solo el hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escalada de luchas sociales”.⁶² Se trata pues, como se verá, de un modelo teórico en que el reconocimiento recíproco es concebido, al mismo tiempo, como la pauta normativa de formación de la identidad singular y la dimensión moral que asegura la integración del orden social; todo lo cual queda referido, en su dinamismo histórico, a las luchas de carácter ético por ampliar o modificar el sentido de las relaciones de reconocimiento vigentes.

La pretensión central de Hegel en sus escritos de Jena sería, precisamente, desplazar la fundamentación del acontecer práctico de los individuos desde el modelo de una lucha por la autoconservación física, abierto por la moderna filosofía política desde Maquiavelo hasta Hobbes, hacia la idea de una constitución ética del espíritu humano que se cumpliría a través de una serie de conflictos morales que posibilitarían la formación de la autonomía individual mediante sucesivos estadios de reconocimiento recíproco.⁶³ En efecto, la filosofía social moderna –expresando con ello las modificaciones socioestructurales derivadas de los procesos de modernización– había anulado aquellos contenidos éticos centrales de la concepción clásica de la política que apuntaban, desde Aristóteles hasta el derecho natural cristiano medieval, en la dirección de una noción ontológica del hombre en tanto ser comunitario (*zoon politikon*), por ende, naturalmente orientado hacia una

⁵⁹ Se trata, especialmente, del *System der Sittlichkeit* redactado por Hegel entre 1802-1803. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El sistema de la eticidad*, Ed. Quadrata, Bs. Aires, 2006.

⁶⁰ Ver György Lukács, *El joven Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1978; Kojève, Alexandre, *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Ed. Leviatán, Bs. Aires, 2006.

⁶¹ Ver Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

⁶² Axel Honneth, “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 198.

⁶³ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 15-19.

praxis política definida por una participación en virtudes compartidas intersubjetivamente,⁶⁴ instalando ahora en su lugar –expresamente en el modelo teórico hobbesiano – la idea de unos sujetos orientados exclusivamente por su autointerés, egocéntricos moralmente, cuyas relaciones sociales quedan por tanto entregadas de manera estructural a la amenaza permanente de la muerte a manos del resto de los individuos. La soberanía del Estado es comprendida así, como se recordará, desde una fundamentación contractual mediante la cual, teniendo a la vista estratégicamente la conservación de su propia vida, los sujetos concuerdan una tregua colectiva y dan forma al poder político. Es entonces frente a esta conocida lectura, fundante de la modernidad política, que Hegel va a plantear una serie de cuestionamientos filosóficos; especialmente relevantes pues remiten, de modo directo, a la concepción postradicional de una comunidad política organizada –entre otros aspectos centrales – mediante el reconocimiento jurídico de la autonomía privada y el horizonte ético de una vida social justa. En esta visión del derecho moderno y la justicia política buscará inscribirse, no sin ensayar antes una actualización filosófico-social del modelo hegeliano, la teoría del reconocimiento recíproco de Honneth.

La centralidad de esta crítica de Hegel apuntaría, sostiene Honneth, a cuestionar las premisas atomistas constitutivas de la tradición política contractualista, toda vez que al suponer la existencia aislada del “ser de lo singular” como lo más elevado se vería forzada a comprender la comunidad política como una creación externa a las relaciones de reconocimiento solidario entre los sujetos, y además, concebida sólo en tanto vínculo estratégico que hace posible la pacificación social, pero no la realización cooperativa de valores éticos. La tradición atomista iusnaturalista, ya sea en su vertiente empirista o meramente formal, se caracterizaría entonces para Hegel porque “la <determinación del derecho> siempre es traída desde fuera, ya que el acto de conclusión de un contrato es un mandato de la astucia (Hobbes) o un postulado moral (Kant, Fichte)”. En su lugar, Hegel quiere plantear la idea de que el surgimiento del contrato y, con ello, de las relaciones de derecho, es posibilitado prácticamente por relaciones sociales intersubjetivas previas; esto es, que la resolución jurídica del conflicto social –escenificada en la metáfora del contrato – supone la existencia de “relaciones precontractuales de reconocimiento recíproco, que subyacen a las relaciones de concurrencia social, [donde] puede anclarse el potencial moral que llega hasta la predisposición individual de una delimitación recíproca de la propia esfera de libertad”.⁶⁵ En suma, Hegel supondría un carácter moral, derivado de una constitución intersubjetiva de una conciencia implícita de ser personas de derechos, en el núcleo mismo de la idea de “estado de naturaleza”;

⁶⁴ Al respecto de la disolución de la política clásica, ver Jürgen Habermas, “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997; Hannah Arendt, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

⁶⁵ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 58. Ya Habermas había señalado desde Durkheim, como se examinó antes (capítulo II), la necesaria existencia de estructurales morales precontractuales que hacen posible el contrato jurídico. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: “Crítica de la razón funcionalista”, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 118-119.

siendo ésta relación de reconocimiento previa la que luego deviene consciente, reflexiva, en la relación de derecho formal.⁶⁶

Como es sabido, en esta crítica se deja entrever aquello que Hegel nunca dejó de tener como referencia histórico-utópica acerca de las condiciones de una vida social justa: la experiencia de una totalidad ético-política representada por el modelo clásico de la polis, en la cual los medios institucionales de la vida social no sólo establecen una delimitación recíproca de esferas subjetivas de libertad, sino que conllevan la idea una comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres, esto es, una vinculación ética entre un horizonte de valores compartidos y la realización de la libertad individual.⁶⁷ Sin embargo, al mismo tiempo Hegel está convencido –en especial por sus lecturas de la economía política inglesa – que en las condiciones postradicionales esta comunidad ética ha de conciliarse con las exigencias estructurales que supone la existencia de una moderna esfera de producción y distribución de bienes sociales regida por pautas mercantiles, en la cual los individuos se inscriben negativamente mediante una coordinación de sus intereses y actividades privadas que viene asegurada por los derechos privados de libertad. Este sistema de propiedad y derecho –que luego en su *Filosofía del derecho* alcanzará una concreción institucional en la noción de “sociedad civil” – es para Hegel un momento constitutivo, necesario, de un desarrollo pleno de la idea de libertad moderna; por ello la importancia que atribuye a la especificación de las condiciones éticas que hacen posible la existencia de la “persona jurídica”.

De esta manera, si bien Hegel recoge aún en sus escritos de Jena una ontología básicamente aristotélica –suponiendo así que las formas ampliadas de comunidad ética encuentran un lugar primario ya en las estructuras elementales de la vida social – además subraya, en diferencia a la concepción clásica, que este proceso de desarrollo ético se cumple siempre mediante un proceso desgarrador y conflictivo, esto es, mediante constantes negaciones derivadas de las cada vez más exigentes pretensiones de reconocimiento de su identidad singular que entablan los sujetos hacia los órdenes institucionales, las cuales contribuyen tanto a una ampliación de las relaciones éticas hasta ahora vigentes como al logro social de una nueva forma de autorreferencia práctica positiva para los sujetos. El devenir histórico de la eticidad –el desarrollo moral de la sociedad, dirá Honneth – queda así configurado como una particular imbricación entre individualización y socialización, una incesante confirmación social de las exigencias de autonomía individual que,

⁶⁶ Sobre la crítica de Hegel a teorías clásicas del “contrato”, ver también Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, pp. 232-235. Cabe recordar que también en su *Filosofía del derecho* Hegel se muestra contrario a la fundamentación contractual del Estado, toda vez que ello implicaría reducir su universalidad ética a una conjunción de voluntades arbitrarias. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004, p. 228 (§258).

⁶⁷ Al respecto, ver Renato Cristi, “Roma en el pensamiento de Hegel: Del republicanismo al liberalismo autoritario”; Miguel Vatter, “Hegel y la libertad de los antiguos”, ambos en Vanesa Lemm y Juan Ormeño Karzulovic (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Eds. U. Diego Portales, Chile, 2009. También este punto es destacado por la reconstrucción de Marcuse; ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 2003.

justificadas desde las condiciones éticas presentes, son movilizadas a través de una escalada de luchas morales orientadas a lograr –a renovar – las condiciones del reconocimiento social:

Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizaran la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente.⁶⁸

A Honneth le interesa subrayar entonces, especialmente, la medida en que para Hegel el desarrollo ético de la sociedad queda referido, una y otra vez, a luchas de carácter moral por conseguir el reconocimiento intersubjetivo y, por esa vía, confirmar positivamente la identidad del singular. Ello encuentra una clara expresión en que para Hegel la emergencia de la relación jurídica como tal, considerada –como se mencionó – en tanto culminación reflexiva de una base moral de reconocimiento previo, tiene lugar a través de un conflicto que, de manera esencial, se distingue por su carácter moral. En efecto, Honneth advierte que en su *Realphilosophie* Hegel destaca la ruptura generada en el entendimiento previo, en el fingido estado de naturaleza, por la apropiación exclusiva por parte de una familia de un patrimonio que, previamente, era considerado común a la vida social colectiva.⁶⁹ Este conflicto por la posesión, sin embargo, posee –toda vez que se estructura partiendo de una situación de dependencia común – un evidente carácter moral que Hegel alude en términos de que la agresión con que reacciona el sujeto excluido no se orienta primariamente hacia dañar la posesión ajena para renovar una satisfacción de necesidades, sino que busca de manera principal *darse a conocer* nuevamente en el otro, toda vez que éste le ha ignorado socialmente en su acto de apropiación. Y, al mismo tiempo, el sujeto atacado deviene consciente – al asumir la reacción del otro – que su acción posee una significación eminentemente social, de manera tal que ambos experimentan un descentramiento de su visión egocéntrica y un consiguiente reforzamiento de la conciencia de su mutua dependencia.⁷⁰ Al surgimiento de la relación jurídica le subyace entonces un patrón de desarrollo moral que, a la vez que impulsado por procesos conflictivos, reafirma la medida en que los sujetos antes de entrar en relaciones de hostilidad ya han incorporado al otro positivamente en sus orientaciones de acción, vale decir, se han reconocido recíprocamente aun cuando esta concordancia moral no se preste todavía a un carácter reflexivo o un contenido propositivo.

Con esta argumentación, sostiene Honneth, Hegel se habría apropiado creativamente, por una parte, del modelo de lucha social expuesto por Hobbes, disolviendo a la vez sus premisas

⁶⁸ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 13.

⁶⁹ Ello implica suponer, al igual que Rousseau, un “estado de naturaleza” compuesto no por individuos aislados, sino por una libertad común asociada a las relaciones de parentesco (sociedades familiares”). Ver Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Ed. EDAF, Madrid, 2001, pp. 41-43.

⁷⁰ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 62.

antropológicas en reemplazo de una disputa de carácter ético; y por otra, apoyándose en la doctrina del reconocimiento de Fichte, habría mostrado que la emergencia de la conciencia subjetiva de derecho sólo tiene lugar a través de un reconocimiento recíproco de libertades, esto es, mediante una conciencia común que luego consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas.⁷¹ Desde aquí Honneth extrae ya una consecuencia que será central para su propia concepción del derecho y la justicia: la “libertad discrecional” con que cuentan los individuos para seguir sus propios fines gracias al orden jurídico constituye una abstracción sino es referida, en su condición elemental de posibilidad normativa, a una forma determinada de reciprocidad social; por ello el derecho “no debe entenderse como un bien de posesión individual: la dotación de los individuos con “derechos subjetivos” no es el resultado de una distribución justa, sino que resulta de la circunstancia de que los integrantes de la sociedad se reconocen mutuamente como libres e iguales”.⁷² Los derechos posean así, en su mismo núcleo normativo, un carácter evidentemente intersubjetivo y relacional.

Ahora bien, como se puede apreciar, esto conduce en la comprensión hegeliana a un descentramiento de la relación jurídica en el marco de la comunidad ética, pues Hegel debe suponer la existencia de formas de reconocimiento primarias que, posteriormente, posibilitan la emergencia de una compartida conciencia jurídica. Y del mismo modo, Hegel parte de la convicción –más allá de Fichte– de que en la estructura del reconocimiento recíproco no sólo encuentra confirmación social una exigencia previa de identidad, sino que tiene lugar también un proceso de aprendizaje moral a través del cual, en cada estadio de relación ética, los sujetos amplían progresivamente sus expectativas de reconocimiento; ello debe llevar a suponer, entonces, una forma más alta de reconocimiento ético que aquella garantizada por el derecho formal. Es esta tensión moral inherente a la estructura del reconocimiento social la que representa, en suma, la clave para la comprensión del progreso ético alcanzado –nunca definitivamente– a lo largo de la historia humana:

Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es en todo caso la misma: un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con éste; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que particular. [...] Hegel ve también depositada una dinámica interna que le permite avanzar más allá del modelo fichteano: como los sujetos en el marco de una relación ética siempre experimentan algo más acerca de su identidad particular, y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se establece, esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento más exigente de su individualidad. El movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y conflictos, separados unos de otros.⁷³

⁷¹ *Ibid.*, p. 27. También, Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 315.

⁷² Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 230.

⁷³ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 28.

Se encuentra aquí, en esta subyacente y permanente lógica moral conflictiva, el punto central que permitirá a Honneth comprender, desde la pauta de los conflictos sociales –y no, como en Habermas, desde las premisas formales de la comunicación lingüística – el desarrollo moral de la sociedad; pues mediante los actos destructivos de las relaciones de reconocimiento institucionalizadas se crean, incesantemente, relaciones éticamente más maduras en que los sujetos alcanzan una mayor autonomía y, al mismo tiempo, incrementan su conciencia de dependencia recíproca. Es ello lo que Hegel habría esbozado en Jena con su modelo teórico de órdenes diferenciados del reconocimiento social, el cual Honneth pretenderá poner a la altura de un pensamiento filosófico-social posmetafísico: se trata, pues, de una serie de órdenes intersubjetivos constitutivos de la moderna comunidad social que se diferencian tanto por su modo de reconocimiento específico como por el tipo de confirmación práctica (autorreferencia positiva) de la identidad del individuo que hacen posible.

De esta manera, en primer lugar, Hegel habría advertido la existencia de un reconocimiento afectivo que tiene lugar en la relación primaria entre padres e hijos, en la cual los sujetos a través del “amor” se reconocen como seres concretos necesitados de atención afectiva y logran confirmar a través del otro un “sentimiento práctico” positivo o una “confianza de sí”. Esta esfera afectiva representa entonces para Hegel una precondition necesaria del sujeto político y la persona jurídica, pues la experiencia primera de ser considerado emocionalmente por otros en el reconocimiento de las propias cualidades y necesidades afectivas, al tiempo que esboza un presentimiento de la eticidad de la vida social, es requisito indispensable para alcanzar un desarrollo emocional pleno del yo que permita participar luego en la vida pública de la comunidad.⁷⁴

En segundo lugar, Hegel sitúa el orden de reconocimiento social representado por las relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas, las cuales emergerían a partir de un proceso de “generalización jurídica” en que las expectativas normativas que los individuos en el primer estadio afectivo mantenían aún orientadas hacia sus pares significantes provistos de atributos afectivos, se desvinculan de sus condiciones de validez particulares y se transforman en exigencias jurídicas generales. Aquí tendría lugar, por tanto, ya no un reconocimiento afectivo de necesidades concretas, sino un reconocimiento formal-cognitivo a través del cual los individuos se reconocen y afirman a sí mismos en tanto personas abstractas, vale decir, como portadores de pretensiones legítimas de derechos relativos a su autonomía formal (“persona jurídica”). De todas maneras, advierte Honneth, aun cuando para Hegel este reconocimiento de derechos posee un carácter ético más elevado que el expresado por el principio del amor, ambos órdenes son igualmente concebidos como expresión de una eticidad natural en la medida que impera en ellos un “principio de singularidad” –en un caso, el amor sólo refiere a un lazo con pares afectivos y, en el otro, en las formas jurídicas de reconocimiento los sujetos no se relacionan constitutivamente sino

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 53-55.

por medio de libertades negativas, esto es, por la capacidad de negarse a los ofrecimientos sociales. Este “principio de singularidad” sólo será anulado entonces en el marco de una “eticidad absoluta” que viene posibilitada por un orden ético aún más alto del reconocimiento intersubjetivo.

Las condiciones en que Hegel concibe este paso de la “eticidad natural” a la “eticidad absoluta” quedan, de manera consistente, referidas a una destrucción o desgarramiento de las relaciones de reconocimiento vigentes que prepara el paso para una forma más elevada de comunidad moral. Hegel utiliza aquí –recuerda Honneth – la figura clave del acto del “delito”. Nuevamente, se trata de una experiencia destructiva de la vida en común que para Hegel reviste un carácter esencialmente moral, al menos desde una doble perspectiva: por una parte, conlleva el presupuesto social de una libertad reconocida jurídicamente, pues el delito sólo tiene lugar en tanto se trate de un uso destructor de una libertad negativa que permanece indeterminada, por ende, que da pie a la formación de experiencias de un reconocimiento jurídico abstracto o incompleto frente a las cuales reacciona el delincuente en busca de un reconocimiento satisfactorio; y por otra, a través de este acto destructivo –por ejemplo, el robo – no sólo se cercena la propiedad de otro, sino que, más aún, se daña a otro como “persona”, se lesiona su integridad moral y se amenaza su identidad práctica. Y desde este acto destructivo impulsado por la abstracción que representa una inscripción meramente negativa de los sujetos en la comunidad mediante los derechos de libertad, se abre un conflicto de carácter moral, pues el sujeto ofendido sólo puede reaccionar en defensa activa, dañando a su vez al otro, abriendo así una secuencia de acciones conflictivas que Hegel engloba con el concepto de lucha.

Aún más allá de este conflicto moral que emerge desde el robo, Hegel sitúa la negación de la integridad de una persona como un todo, una reprobación pública de su propia cualidad moral o singularidad –no sólo una lesión de su carácter de persona abstracta de derechos – que acaece en la “lucha por el honor”. En este caso, nuevamente, Hegel advierte que en la medida en que los sujetos sólo pueden alcanzar una autorrelación positiva con sus especificidades y cualidades singulares a través del respaldo y aprobación social, una reprobación pública de ellas –una carencia o negación del reconocimiento – no puede llevar sino a un “combate a vida o muerte”: los sujetos están dispuestos a morir para hacer valer socialmente –más allá de demandas jurídicamente reclamadas en tanto igual entre pares – sus cualidades y atributos morales como persona singular, irremplazable. Hegel precisa así las condiciones que hacen posible el paso hacia una “eticidad absoluta” desde “el convencimiento de que sólo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a la conciencia el momento que puede servir de fundamento de una comunidad moral”, pues “el delincuente, porque lesiona las personas en su derecho, luego en su honor, hace objeto de un saber general la dependencia de cada uno respecto de la comunidad”. En suma, esta lucha por el reconocimiento vuelve a mostrar la imbricación entre individualización y socialización que caracteriza el progreso histórico-moral: “los conflictos sociales en que se rompe la eticidad natural ocasionan en los sujetos la emergencia de una

disposición a reconocerse recíprocamente, como destinados unos a otros y, no obstante, al mismo tiempo como personas plenamente individualizadas”.⁷⁵

Por estos motivos, Hegel se ve llevado a afirmar un tercer orden de reconocimiento intersubjetivo, situado más allá del respeto jurídico con su garantía de un trato igualitario entre personas abstractas de derecho, en el cual ahora los individuos son reconocidos en sus cualidades y especificidades singulares; esta dimensión portaría así un componente afectivo mediante el cual los sujetos, en tanto valorados socialmente en sus atributos decisivos, logran intuirse a sí mismos en cada uno de sus pares de la comunidad. Sin embargo, advierte Honneth, para Hegel no se trata del retorno hacia una forma primaria de afectividad, sino de un “sentimiento racional” de comunidad intersubjetiva –una forma reflexiva de “solidaridad” – mediante la cual los individuos, previamente aislados por las relaciones jurídicas, vuelven a encontrarse en el marco de una “eticidad” (*Sittlichkeit*). Por lo mismo, cabe subrayar, esta comunidad ética sólo es posible desde el subsuelo moral que representan las relaciones de reconocimiento de derechos que garantizan la expresión legítima de la autonomía individual. En suma, la comunidad ética, amparada en un horizonte de valores compartidos que posibilita el reconocimiento del individuo singular, no implica pues –por decirlo brevemente – una anulación del derecho, sino que, más bien, los plexos éticos quedan *superpuestos* al reconocimiento recíproco previo de esferas de libertad garantizadas jurídicamente.

Si bien Honneth advierte que Hegel abandona con posterioridad esta idea de una intersubjetividad procesual de la vida social, para asumir una filosofía de la conciencia que asocia el devenir de la eticidad a un proceso monológico de autoconstitución del espíritu⁷⁶; sugiere que esta intuición hegeliana –hasta ahora no explotada en profundidad por la filosofía social – puede ser actualizada en vistas a la articulación de una teoría social orientada a comprender la lógica moral de los conflictos sociales en referencia a las pretensiones normativas depositadas estructuralmente –institucionalizadas – en las relaciones de reconocimiento recíproco de la sociedad moderna. Antes de especificar el camino teórico que emprende Honneth para esta renovación del modelo de Hegel; es preciso detenerse en las consecuencias que, hasta ahora, es posible extraer desde esta concepción hegeliana del reconocimiento social acerca del carácter normativo del derecho y su posible conexión con la idea de justicia.

En primer lugar, se advierte que para Hegel –así como para Honneth en su reformulación – el surgimiento de la moderna esfera de derecho representa un progreso moral en el ámbito de la interacción social; pues se trata de una forma de reconocimiento recíproco que se fundamenta moralmente más allá de los contenidos afectivos, concretos, propios de las relaciones primarias (amor). En otras palabras, el derecho moderno viene a plasmar –como ya se veía en Habermas –

⁷⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁶ Aun cuando Hegel en la *Fenomenología del espíritu* todavía identifica una idea de lucha por el reconocimiento, Honneth advierte que ésta ya no cumple el rol de una fuerza impulsora del conjunto del proceso de socialización ética, sino que sólo refiere a la formación de la autoconciencia y, además, queda vinculada estrechamente a la experiencia de la confirmación práctica en el trabajo (dialéctica del amo y el esclavo).

una conciencia moral universalista que hace posible un reconocimiento cognitivo-abstracto, allende las cualidades personales, de los sujetos en tanto legítimos portadores de pretensiones de derecho (“persona jurídica”). En ello, como se verá, Honneth diagnostica el reemplazo del concepto tradicional de “honor social” por la moderna noción universalista de “dignidad” moral que hace posible el establecimiento del “respeto jurídico”, vale decir, un trato igualitario entre sujetos diferenciados en sus cualidades y atributos singulares. En segundo lugar, Honneth precisa que con la idea de lucha por el reconocimiento Hegel no sólo vislumbra las condiciones de emergencia histórica del orden jurídico moderno, sino que también concibe una posible lectura del desarrollo interno del derecho desde el empuje normativo que suponen los conflictos sociales que, el mismo principio de igualdad jurídica, hace posible. En particular, Hegel habría esbozado –si bien no diferenciado con suficiente precisión teórica – dos posibles caminos de progreso moral constitutivos del moderno reconocimiento jurídico; ambos asociados a las reacciones subjetivas (actos destructivos) que producen una experiencia de menosprecio –un “sentimiento de indignación moral” – derivada de la indeterminación de la libertad negativa del derecho. En ambos casos se trata de conflictos sociales –reivindicaciones morales – que avanzan hacia una concreción de los contenidos del derecho, ya sea mediante un incremento de la sensibilidad al contexto social de aplicación de las normas jurídicas o mediante una ampliación objetiva de los espacios de libertad jurídicamente garantizados.⁷⁷ Y, por último, al situar el derecho como un orden de reconocimiento Hegel habría sugerido también una pérdida de centralidad –mas no un reemplazo – de las relaciones de derecho para las condiciones de una vida social justa, toda vez que la esfera jurídica queda ahora vinculada a otras relaciones de reconocimiento igualmente importantes –otras “mutualidades vinculantes” igualmente necesarias para la libertad individual, dirá Honneth. Los derechos subjetivos son abordados por ende, como se mencionó, no en tanto bienes distribuibles desde una racionalidad jurídica, sino como expresiones objetivas de la calidad moral de unas relaciones de comunicación social que, de manera esencial, remiten más allá de la esfera del reconocimiento jurídico.⁷⁸

Para el horizonte normativo de la justicia son bastante claras, desde ya, las consecuencias de esta concepción intersubjetiva del derecho. Por una parte, Honneth advierte que al descentrar el derecho mediante la idea de un orden diferenciado de reconocimiento, Hegel pondría en evidencia que no todas las situaciones de injusticia –experiencias de menosprecio – pueden encontrar respuesta a través de una reparación jurídica; existen así situaciones de carencia o denegación del reconocimiento que refieren a otros criterios normativos –el principio del afecto asistencial o la

⁷⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 72-73.

⁷⁸ Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, pp. 235-238.

valoración social en la solidaridad ética.⁷⁹ Con Hegel se insinuaría, por tanto, la posibilidad de una idea pluralista de la justicia: “él está convencido –sostiene Honneth – de que un concepto de justicia debería poder garantizar la existencia precisamente de aquellas relaciones de reconocimiento que permiten que los sujetos alcancen, en las respectivas condiciones sociales dadas, un máximo de autonomía individual en la forma de mutualidad vinculante”.⁸⁰ Queda esbozado así, pues, el horizonte filosófico-político de justicia que Honneth intentará actualizar como piedra angular de una nueva versión de la Teoría Crítica de la sociedad.

Para emprender esta renovación filosófica del modelo originario de Hegel es necesario, sostiene Honneth, transitar a lo menos dos caminos teóricos complementarios. En primer lugar, la tesis especulativa hegeliana acerca de la formación intersubjetiva del yo debe ser acreditada con los rendimientos empírico-conceptuales de las modernas ciencias sociales; para ello Honneth establecerá una fecunda conexión entre la idea de lucha por el reconocimiento con la psicología social de Mead. Pero además de esto, Honneth señala la necesidad confirmar la existencia de institucional de un orden diferenciado de reconocimiento en tanto sustrato moral de la sociedad moderna, lo cual implica ensayar –negativamente – una suerte de fenomenología de las experiencias de injusticia social, evidenciando que en ellas está en cuestión distintos modos de denegar el reconocimiento esperado por los sujetos en los respectivos órdenes, vale decir, distintas formas de menosprecio (*Verachtung*) de la identidad moral de los individuos y sus expectativas normativas. Sólo si es posible ratificar ambas intuiciones hegelianas se abre la posibilidad filosófica-social de interpretar las luchas sociales a partir de sentimientos morales orientados a una renovación o reestablecimiento del reconocimiento social; lo cual sin embargo exigirá a Honneth – más allá de Hegel – intentar trazar un vínculo –no carente de problemas, como se verá – entre la experiencia moral del sufrimiento causada por la negación del reconocimiento y la articulación consiguiente de fenómenos de resistencia política o luchas sociales. Al final de este camino renovador será posible encontrar, en suma, una confirmación del carácter intersubjetivo del derecho moderno y del pluralismo de la justicia esbozado por Hegel, pero además una “gramática moral” de los conflictos sociales y una renovada idea de “comunidad ética” desprovista ahora de fundamentos metafísicos, vale decir, postradicional.

De esta manera, si bien Honneth advierte en la tradición de la filosofía social crítica relevantes intentos de vincular los conflictos sociales con un carácter moral primario –además de Gramsci, en el mismo Marx joven, luego en Sartre y Sorel⁸¹– escoge como punto de partida la psicología social de Mead en tanto encuentra en ella una reelaboración socio-psicológica, naturalista –por ende, posmetafísica – de la doctrina hegeliana del reconocimiento. En efecto, en la

⁷⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 74.

⁸⁰ Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 240.

⁸¹ Ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 175-192.

obra de Mead se encontraría ratificada no sólo la presunción de Hegel de una génesis social de la identidad singular –lo cual movería desde ya más allá del atomismo de la tradición contractualista – sino también la pretensión de hacer de la lucha por el reconocimiento –si bien no definida en esos mismos términos – el punto de referencia que explica el desarrollo moral de la sociedad.⁸² Honneth recuerda así que las categorías centrales con las que Mead desentraña el proceso de formación de la persona, en especial mediante su distinción crucial entre “yo” (sustrato de energías o pretensiones pulsionales) y un “mi” (multiplicidad de perspectivas significantes de otros por las cuales el yo se interpreta a sí mismo), subrayan la constitución social de la conciencia individual. De igual manera, destacaría el proceso de socialización no sólo en sus aspectos cognitivos, sino más bien primariamente morales, pues concibe que la formación de la identidad singular queda enlazada con una serie de expectativas normativas que se constituyen a través de las relaciones de reciprocidad social, progresivamente expandidas hasta alcanzar la referencia a un “otro generalizado”.⁸³ En suma, Mead concibe –subraya Honneth – que “el proceso de socialización en general se cumple en la forma de una interiorización de las normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad” y que, a través de ello, el individuo “conquista la capacidad de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno”.⁸⁴

Resulta sugerente además –en especial para los fines aquí perseguidos – que Mead ilustre este proceso de formación de la identidad práctico-moral, al igual que Hegel, haciendo referencia a la idea de “persona jurídica”. Los individuos adquieren una conciencia de ser personas abstractas de derecho sólo en la medida en que aprenden a concebirse desde la perspectiva de un “otro generalizado”, vale decir, con la aceptación de las normas sociales no solo se adquiere una conciencia de los deberes a cumplir, sino también de las pretensiones individuales respecto de las cuales se posee conciencia de su legitimidad normativa –por ende, se espera cumplimiento – en la comunidad social. Mead ratificaría así un concepto teórico-reconocitivo del derecho y, además, asociaría este reconocimiento recíproco de pretensiones legítimas a la formación de una autoimagen práctica positiva: al verse confirmado en sus derechos el individuo es reconocido como miembro pleno de la comunidad y, por esa vía, adquiere seguridad acerca del valor social de su identidad (“autorrespeto”). Ahora bien, con esto aún no se ha acreditado el segundo rendimiento teórico que Honneth, según lo dicho, rastrea en la psicología social de Mead –a saber, la idea de que el progreso moral de la sociedad queda referido a una lucha por el reconocimiento.

⁸² Ya Habermas había sugerido una lectura de la obra Mead en tanto espacio de apertura de una idea comunicativo-social acerca de la individualidad; ver Jürgen Habermas, “Individualización por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”, *Pensamiento posmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

⁸³ Ello es lo que Mead habría evidenciado en su conocida distinción entre dos fases del juego infantil; “play” (donde el niño sólo reacciona imitado el comportamiento de su compañeros de interacción) y “game” (que exige una representación simultánea de las expectativas de todos los involucrados en el juego, para así desempeñar adecuadamente el propio rol). En el fondo, se trata de la formación práctica de un “otro generalizado” –imagen de las normas sociales – como referente de la acción individual.

⁸⁴ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 98.

Honneth encuentra esta acreditación en la lógica psicológica que Mead supone, más allá de Hegel, en tanto base motivacional de los conflictos sociales. Mead describiría la evolución social a partir de la insuperable tensión intrapsíquica entre las exigencias de individuación del “yo” y las regulaciones normativas interiorizadas del “mi”, la cual impulsaría a una “autoafirmación individual” que transgrede constantemente las formas reconocidas de la vida social. Es este conflicto moral entre el sujeto y su entorno social el que determina entonces la lógica del desarrollo social, toda vez que sólo es posible hacer valer las pretensiones del yo mediante la introducción de una “idealización normativa”, esto es, la suposición contrafáctica de una comunidad de derechos ampliada donde encontrarían cabida las más exigentes pretensiones normativas de autonomía individual. Mead arribaría así –cercano nuevamente a Hegel– a una concepción del desarrollo social como proceso de ensanchamiento paulatino –y conflictivo– de los contenidos del reconocimiento jurídico, es decir, un progreso objetivo en la garantía de espacios jurídicos necesarios para el desempeño de la autonomía individual o una ampliación de las relaciones de derechos mediante la incorporación de más sujetos a la comunidad social.⁸⁵

Un último elemento que Honneth subraya de la psicología de Mead es, al igual que Hegel, el paso teórico con que avanza hacia un reconocimiento situado más allá del respeto jurídico, es decir, la necesidad de una valoración social de las cualidades singulares y específicas del individuo en la comunidad –aquello que Hegel había identificado con el concepto de “eticidad absoluto”. En efecto, Mead habría buscado anclar este concepto de solidaridad social en la experiencia de autorrealización individual posible a través de un trabajo socialmente útil, esto es, sería en los marcos funcionales de una división del trabajo democrática donde los individuos pueden ser reconocidos en su contribución positiva, específica, a la reproducción de la vida comunitaria. Si bien Honneth reconoce en esta idea la apertura hacia un concepto de eticidad postradicional –pues no requiere de un modelo estandarizado de autorrealización individual, fijado en el orden tradicional por la noción de “honor social”– concibe su debilidad teórica en el supuesto de neutralidad valorativa atribuida a la división del trabajo, pues Mead no advertiría que esta especificación de funciones queda siempre regulada en base a los objetivos éticos de una comunidad, por ende, sin la referencia a objetivos y valores compartidos –un concepto de “vida buena”– se torna imposible el respeto solidario con los otros a partir de la valoración que realizan para la mantención de una forma de vida compartida.⁸⁶

Desde aquí se moverá entonces Honneth, más allá de Hegel y Mead, hacia la precisión de una concepción posmetafísica de eticidad (“vida buena”) que, de manera especial, permitirá delimitar su noción particular de la justicia en medio del debate contemporáneo entre posiciones

⁸⁵ *Ibíd.* pp. 104-105. Los ejemplos a los cuales Mead aludiría, sostiene Honneth, insinuarían la posibilidad de dos tipos de expansión de la comunidad de derechos: una ampliación objetiva de la comunidad porque en ella se incrementan los espacios de libertad individual, o una ampliación social pues se incluye un mayor número de sujetos en el reconocimiento de las pretensiones de derecho. Si bien Mead no los delimitaría con claridad, para Honneth corresponde a los sentidos posibles que puede adquirir una lucha por el reconocimiento jurídico.

⁸⁶ *Ibíd.*, 112-113.

liberales y comunitaristas. Pero a ello llegará Honneth, como se apuntó, sólo mediante una renovación del modelo hegeliano de los órdenes diferenciados del reconocimiento y su conexión inmanente con situaciones de injusticia social entendidas como fenómenos morales de menosprecio. En primer lugar, entonces, Honneth refiere a la dimensión del reconocimiento que transcurre a través de la atención afectiva implicada en el “amor”, en la cual –como ya se examinó en Hegel – los sujetos alcanzan una conciencia recíproca de su naturaleza necesitada y se reconocen como sujetos de necesidades. Ahora bien, Honneth apunta que en el modelo hegeliano esta forma de intersubjetividad primaria queda exclusivamente limitada a la relación familiar, siendo más pertinente incluir aquí todas aquellas relaciones primarias que están estructuradas a partir de la dedicación afectiva recíproca que hace posible alcanzar una seguridad emocional en las propias necesidades y sentimientos, vale decir, una autorrelación práctica positiva de “autoconfianza”.⁸⁷ Honneth busca acreditar además esta lectura en las investigaciones empíricas emprendidas por la teoría psicoanalítica de la relación objetal (Winnicott) las que, a diferencia de la versión freudiana, conciben las relaciones primarias no sólo a partir de su carga libidinosa, sino como un proceso de socialización caracterizado por una tensión estructural entre un estado de “simbiosis afectiva” y las “pretensiones de autofirmación individual” mediante la cual ambas partes de la interacción alcanzan, finalmente, un estado de “confianza en sí”.⁸⁸

Desde aquí es posible precisar, por tanto, ya una primera forma que alcanza la injusticia en tanto ofensa moral o menosprecio. Para Honneth la carencia o denegación del reconocimiento afectivo constituye una forma primaria del menosprecio en la medida en que, a través de una serie de procesos elementales de injusticia mediante los cuales se le niega a un sujeto la libre disposición de su cuerpo o el reconocimiento de sus necesidades afectivas, no sólo tendría lugar un dolor corporal o psíquico, sino también la experiencia moral de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto o permanecer invisible en las necesidades afectivas, por ende, se trata de una lesión en aquella elemental “confianza de sí” alcanzada a través del amor. Los casos típicos que alude Honneth son, además del asesinato como expresión límite de desprecio moral de la identidad corporal del otro, las situaciones de maltrato físico, tortura y violación.⁸⁹ En todos ellos lo que interesa subrayar a Honneth es el carácter particular de una situación experimentada como injusticia a partir de la vulneración moral de una pretensión de reconocimiento que se considera legítima; por ende –más allá de un menoscabo de un principio de convivencia social o una agresión – esta injusticia queda ligada a una lesión moral en el autoentendimiento positivo que los individuos consiguen través de las relaciones intersubjetivas, por lo cual repercute de manera

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 117-132. También sobre el principio del amor, ver Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 110.

⁸⁸ Ver Axel Honneth, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009.

⁸⁹ Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”; en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 322; también, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista internacional de filosofía política*, n° 8, 1996, p. 12.

inevitable en su autorreferencia práctica en la forma de experiencias de “humillación moral” y “conmoción psíquica”.⁹⁰

Un segundo orden del reconocimiento, como es claro, se situaría en torno a la esfera del respeto jurídico. A diferencia del amor, como ya veía Hegel, Honneth advierte que el reconocimiento de derechos es una operación de atención cognitiva, no emocional, y revierte un esencial carácter normativo universalista, más allá del particularismo moral que caracteriza las relaciones primarias de afecto. Así, si bien la experiencia del amor es clave –núcleo estructural de toda eticidad – para la formación de la autoconfianza individual necesaria para la participación autónoma en la vida pública⁹¹, el entendimiento recíproco de los individuos en tanto personas de derecho se logra –como se veía en Mead – mediante un saber moral referido a un “otro generalizado”, esto es, la conciencia de poseer ciertas obligaciones normativas en la comunidad social conlleva la adquisición de expectativas legítimas de reconocimiento. Ahora bien, si Mead había destacado este núcleo moral como atributo normativo de toda relación de derecho, Honneth subraya que ello corresponde a la cualidad estructural del derecho moderno, pues sólo este viene sobrecargado –como señaló Habermas – con las expectativas normativas universalistas propias de una moral posconvencional. En efecto, mientras el derecho tradicional permanece atado a la valoración social concreta de las funciones desempeñadas y esperadas en la comunidad social (orden de prestigio), el reconocimiento jurídico moderno se basa en la disolución de las jerarquías convencionales y la apertura del principio universalista –descrito por Kant – de la “dignidad humana”: los individuos, en tanto tales, pueden hacer valer sus pretensiones de reconocimiento de su autonomía individual bajo la forma de derechos de libertad.⁹² Es esta moderna desconexión del reconocimiento jurídico de la valoración social la que permite distinguir, sostiene Honneth, entre dos formas de “respeto”: por una parte, el “respeto jurídico” asociado a las cualidades generales que constituyen a un sujeto como “persona” y miembro pleno de la comunidad en igualdad con otros; y por otra, el “respeto social” relativo a la valoración de cualidades específicas que caracterizan a un sujeto en su diferencia con otros –el orden del reconocimiento de la “solidaridad ética”.

⁹⁰ Esto es, pues, lo que define la idea de la injusticia en tanto humillación moral, falta de respeto o menosprecio: “Con conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente [...] con la experiencia del “menosprecio” aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de una persona en su totalidad”. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 160.

⁹¹ Por ello, Honneth asocia –en una relectura de un ensayo de Franz Neumann (“Angst und Politik”) – la necesidad de una seguridad alcanzada intersubjetivamente (ausencia de miedo) en tanto presupuesto de la autonomía individual y la formación de la voluntad democrática. Al respecto, ver Axel Honneth, “«Angustia y política». Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009.

⁹² Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 136. Sobre la formación del moderno concepto de “dignidad igualitaria”, ver también Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Ed. FCE, México, 2009, pp. 79-87.

En esta concepción del derecho postradicional Honneth va a destacar, además, el carácter de indeterminación estructural que posee su subyacente universalismo normativo anclado en la noción de “responsabilidad moral”. En rigor, las facultades humanas que los sujetos se reconocen recíprocamente como cualidades de una “persona moral”, vale decir, aquellos atributos morales asociados a la capacidad de decidir racionalmente y sostener juicios autónomos, por ende, que habilitan para participar como miembro pleno en la formación de la voluntad colectiva, permanecen constantemente abiertos a las interpretaciones históricas en su contenido concreto. De este estatus indeterminado de la persona responsable se deriva, internamente, la necesidad de una constante elucidación empírica –una concreción – del saber moral posconvencional expresado en el reconocimiento jurídico: “un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber a qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables”.⁹³ Son los atributos concretizados históricamente de la responsabilidad moral los que determinan la legitimidad de la moderna comunidad de derecho, pues son aquellas facultades morales que los individuos se reconocen entre sí en tanto miembros plenos de la comunidad política. Y en este carácter abierto, indeterminado, de la noción de “persona moral” radica el núcleo de las luchas sociales por el reconocimiento jurídico. Honneth alude así a la conocida distinción de T. H. Marshall entre derechos civiles, políticos y sociales⁹⁴ como expresión de una progresiva ampliación del reconocimiento jurídico que viene impulsada, de manera interna, por la exigencia de igualdad general –plena pertenencia a la comunidad – de un orden de derechos asentado en una moral posconvencional: “[L]a ampliación sucesiva de los derechos fundamentales –escribe Honneth – del individuo remitió a aquel principio normativo que, como hilo conductor, se ha concedido en el principio”, de manera tal que en el desarrollo histórico-jurídico se ha formado la convicción de que “para poder actuar como una persona moralmente responsable, el singular necesita no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente garantizada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida”.⁹⁵

De esta manera, así como en el amor los sujetos adquieren una confianza en sí, a través del reconocimiento jurídico se logra una autorrelación positiva caracterizada por la facultad de referirse a sí mismo como persona moralmente responsable y, además, un respeto generalizado de los otros para exteriorizar la propia autonomía individual. Los derechos serían así un elemento esencial para la formación moral del “autorrespeto”. Por lo mismo, las experiencias de injusticia relativas a este orden de reconocimiento refieren a un menosprecio del atributo de persona moral de determinados

⁹³ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 139.

⁹⁴ Ver T.H. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, en T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Ed. Alianza, Madrid, 1992.

⁹⁵ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 144.

sujetos, de manera tal que la desposesión de derechos conecta con la presunción de “no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”. En otras palabras, la privación de sus pretensiones de derecho socialmente válidas conlleva una lesión moral en el individuo en relación a sus expectativas de ser reconocido como un sujeto capaz de formación de juicios morales y, por ende, va unida a una pérdida del respeto de sí alcanzado mediante la relación jurídica de un trato igual entre iguales. Los casos que refiere aquí Honneth como ejemplos de una vulneración moral mediante la desposesión de derechos, van desde el engaño y el fraude, hasta la situación de desventaja jurídica en que pueden encontrarse sujetos o grupos enteros.⁹⁶

Antes de especificar la redefinición de Honneth del orden del reconocimiento de la solidaridad, es necesario precisar el decisivo carácter normativo del derecho moderno que aquí Honneth sostiene, en particular por la relevancia que ello adquiere en su concepción de la justicia. En efecto, Honneth subraya –siguiendo a Hegel– que los derechos subjetivos, núcleo de los modernos sistemas jurídicos, deben considerarse como una garantía social del reconocimiento alcanzado por los individuos en sus relaciones de interacción, por lo cual su carácter para la vida social no es meramente funcional o instrumental, sino esencialmente normativo: se trata de las garantías mutuas que los individuos establecen para reconocerse como miembros plenos de la comunidad. Ello implica ir más allá tanto del cuestionamiento del derecho como un orden igualitario homogeneizador, disciplinante, como de la presunción teórica de que sólo se limitaría a consagrar funcionalmente –hacer obligatorios ex post– aquellos logros sociales acreditados en otros ámbitos –por ejemplo, la redistribución económica o el reconocimiento cultural⁹⁷– pues en ambos casos no se advierte el componente moral implicado en la relación jurídica. Esta lectura intersubjetiva del derecho pareciese mover con claridad a Honneth más allá de la visión más clásica del liberalismo, pues es precisamente en aquella tradición donde los derechos asumen un rol instrumental –garantizan la igualdad natural de los individuos– y, por tanto, los deberes correlativos asumen un carácter restrictivo y prohibido, mientras que para Honneth aquellos –al emanar de formas de reciprocidad vinculante– son expresión de una praxis de acción común ejercitada habitualmente.⁹⁸

Pero al igual que Hegel, la lectura de Honneth también apunta hacia un orden de reconocimiento situado allende el respeto jurídico. Así pues, más allá del respeto cognitivo propio del derecho, se encuentra un orden de valoración social a través el cual los individuos logran una afirmación social de sus cualidades y capacidades concretas, esto es, un reconocimiento o estima social en tanto sujetos individualizados histórico-vitalmente, por medio del cual obtienen para sí,

⁹⁶ *Ibíd.*, p.163; también, Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 322.

⁹⁷ Esta es el núcleo de la crítica a la concepción “instrumental” del derecho que Honneth aprecia en Nancy Fraser.. Ver Axel Honneth, “La cuestión del reconocimiento: réplica de la réplica”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 187.

⁹⁸ Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 238.

precisamente, una autorrelación de “autoestima”. Para Honneth ello implica, necesariamente, suponer –a diferencia de Mead – un horizonte de valores compartidos – una “comunidad valorativa” – desde la cual los individuos pueden valorar recíprocamente sus atributos y cualidades singulares; lo cual encuentra su punto de referencia histórico en el proceso de “desencantamiento del mundo” que llevó a la disolución de los fundamentos metafísicos de validez de la solidaridad premoderna asentada en la idea jerárquica de “honor social”. En su lugar se instala una solidaridad postradicional caracterizada por una apertura universalista de la valoración social, en la cual es el sujeto individuado –no los grupos estamentales tipificados culturalmente – pasa a ser el foco de la estima social a través del “principio del éxito individual” (“logro” o “mérito”).⁹⁹

El horizonte de valores compartido se abre así, estructuralmente, a un pluralismo valorativo, esto es, a representaciones sociales de valor que posibilitan distintas formas de la estima social y la autorrealización individual; pero esta apertura –sostiene Honneth –queda siempre vinculada a una praxis secundaria interpretativa que asume el carácter de un conflicto cultural: “el contenido de tales interpretaciones depende, por su parte de qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida”, por lo cual “las relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuera, intentan alzar a objetivos generales el valor de la capacidades ligadas a su modo de vida”.¹⁰⁰ Por ende, las formas del menosprecio social adquieren, en esta dimensión, el carácter particular de una humillación que se refiere negativamente al valor social de un individuo singular o de un grupo, vale decir, una desvalorización de ciertos modos de vida individuales o colectivos. Los ejemplos referidos por Honneth como expresión de un desprecio del valor social abarcan desde el acto cotidiano de no saludar hasta la estigmatización social de individuos o grupos enteros.¹⁰¹

Cabe insistir aquí, pues, en algunas sustantivas divergencias de esta forma de reconocimiento respecto del respeto jurídico. En primer lugar, mientras el reconocimiento de derechos, asentado en un carácter esencialmente cognitivo, contribuye al trazado de relaciones abstractas de respeto o tolerancia, la solidaridad social supone algo más que eso, pues se trata de una estimación recíproca que conlleva, aún cuando reflexivo, un componente afectivo –una base

⁹⁹ Ver Axel Honneth, “Comunidades postradicionalas. Una propuesta conceptual”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, pp.300-304. “Todo el proceso de transformación desencadenado por la reorganización del estatus jurídico y el orden del prestigio puede describirse de manera muy gráfica como la escisión del concepto premoderno del honor en dos ideas opuestas: una parte del honor garantizado por la jerarquía se democratizaba, en cierto sentido, al otorgarse a todos los miembros de la sociedad un respeto igual por su dignidad y autonomía como personas jurídicas, mientras que la otra parte quedaba «meritocrática», en cierto sentido: cada uno disfrutaría de la estima social según su éxito como «ciudadano productivo». Ver Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 112.

¹⁰⁰ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 155. Honneth refiere aquí, si bien de manera breve pero aclaratoria, que esta lógica se encuentra contenida en la noción de “lucha simbólica” entre grupos sociales orientada a modificar el “sistema de clasificación de valores” vigente en una sociedad, tal como fue desarrollada por Pierre Bourdieu.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 163. También, Axel Honneth, “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 322.

ética en una comunidad de valores – que permite manifestar que las capacidades o propiedades singulares de otro son de relevancia para la praxis común de la vida social. Y en segundo lugar, si el derecho garantiza una relación de respeto generalizado, la solidaridad social promueve una seguridad sobre el valor social de las propias capacidades y personalidad, la cual es condición indispensable para una autorrealización individual en condiciones de libertad. Por ello, dirá Honneth, la posibilidad de realizar las propias metas de vida sin imposición “no puede implicar simplemente la ausencia de coerción o influjo externo sino que debe significar la falta de bloqueos e inhibiciones internos”, lo cual “no puede entenderse sino como la confianza adquirida a través de la estima de otros”.¹⁰² Estas dos divergencias entre las formas del reconocimiento jurídico y la solidaridad social son ilustrativas de la posición particular de Honneth respecto del carácter normativo del derecho moderno. En el primer caso, podría sostenerse, Honneth evidencia su distancia con la aguda crítica del orden jurídico de la primera Escuela de Fráncfort, toda vez que en ella –como se recordará – el derecho es criticado, además por su anclaje económico, por ser expresión de una razón formal, conceptual, que aniquila la singularidad en nombre del intercambio de equivalentes –esto es, en tanto manifestación del “pensamiento identificante”, para decirlo con Adorno. Se podría sugerir entonces, siguiendo la distinción de Honneth, que la primera Teoría Crítica exige del derecho aquello que, por su estructura lógica y moral, no puede sino estar incapacitado de responder, pues sólo encuentra cabida en el marco de la solidaridad social: un reconocimiento de las capacidades y propiedades del individuo singular. En el otro caso, Honneth pareciese moverse hacia una concepción posliberal de la justicia, al menos en el sentido de un desplazamiento del monopolio jurídico para la realización de una vida justa. En esta visión cabe advertir además, cierta proximidad filosófica con lo que desde el pensamiento republicano se ha denominado una idea de libertad como “no-dominación”, vale decir, una libertad entendida no sólo como una carencia de intervención externa –como sería en la visión liberal – sino en tanto certeza subjetiva de no permanecer atado, siquiera potencialmente, a la voluntad arbitraria de otro.¹⁰³

Estas son las líneas centrales, pues, de la actualización del modelo hegeliano del reconocimiento ensayada por Honneth. Cabe especificar, sin embargo, dos elementos centrales que según Honneth diferencian su noción del reconocimiento respecto de la versión original de

¹⁰² Axel Honneth, “Comunidades postradicionales, Una propuesta conceptual”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 298.

¹⁰³ Philip Pettit ha señalado así la existencia de situaciones de “ilibertad”, esto es, los casos en que la libertad negativa – no interferencia externa en la voluntad individual – no basta para garantizar la plena autonomía del sujeto; pues queda sometido igualmente a la dominación potencial. El ejemplo emblemático, sugerido por Pettit, es de un “amo bondadoso” que no interviene *concretamente* sobre el arbitrio de su esclavo, pero no por ello deja de ser su amo. El republicanismo afirma así la necesidad de una libertad vivida como “no-dominación”, más robusta que el concepto negativo de libertad. Ver Philip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Ed. Paidós. Madrid, 1999. Ahora bien, a diferencia de Honneth, en la versión republicana la no-dominación está garantizada, sobre todo, por los medios de una “democracia constitucional”; mientras que para aquél trasciende los marcos del respeto jurídico (amor, estima social). Un buen ejemplo de ello es su ya referida lectura de la ausencia de miedo como condición de una voluntad política autónoma; ver Axel Honneth, “¿Angustia y política>. Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009.

Hegel.¹⁰⁴ En primer lugar, Honneth advierte que Hegel identificaría –en especial en la *Filosofía del derecho*– las esferas de reconocimiento con complejos institucionales concretos y delimitados (familia, sociedad civil y Estado), mientras que su concepción se inclina más bien hacia una visión amplia que identifica las interacciones sociales de acuerdo al principio de reconocimiento que se hace vigente en cada momento, dejando abierta la puerta para interconexiones institucionales. Evidencias claras de ello sería, por ejemplo, la medida en que la familia no sólo aparece cubierta por el principio del amor, sino también por relaciones jurídicas entre sus miembros; así como –más ilustrativo aún– el surgimiento de los derechos sociales, los cuales Honneth asocia a la incorporación del principio de igualdad jurídico al ámbito de la estima social –establecen, pues, una base mínima de valoración social previa al “éxito instrumental” propio del mérito individual–. Y, en segundo lugar, Honneth advierte que mientras Hegel se vio llevado a ejercer un cierre ético de la dinámica conflictiva del reconocimiento en nombre de la eticidad del Estado, en su versión permanece abierta la idea de una “lucha trascendente” constitutiva de cada uno de los principios de reconocimiento, lo cual determina el carácter ético de las luchas sociales y los procesos de aprendizaje práctico-moral que caracterizan a la sociedad moderna.

En efecto, Honneth sostiene que cada uno de los principios de reconocimiento social – amor, igualdad jurídica y mérito – posee un “exceso de validez normativa”, esto es, una apertura estructural acerca de los contenidos concreto de la igualdad que pretenden realizar, la cual es interpelado conflictivamente por las luchas sociales en búsqueda de una ampliación o redefinición del carácter de las relaciones institucionalizadas de reconocimiento. De esta manera, los individuos pueden reclamar el reconocimiento afectivo de sus necesidades o cualidades específicas que aún no encuentran cabida en sus relaciones íntimas, así como hacer valer la idea de igualdad jurídica para ser tratados como igual entre iguales, miembros plenos de la comunidad, o también, interpelar el moderno principio del “mérito” o “desempeño” individual para visualizar sus contribuciones específicas a la reproducción de la vida en común, obteniendo así una mayor estima social.¹⁰⁵ Queda así precisada la idea de una gramática moral de las “luchas por el reconocimiento”: “Todas las luchas morales – sostiene Honneth- progresan a través de una interpretación de la moral dialéctica de lo universal y lo particular: siempre se puede apelar a favor de una determinada diferencia relativa, aplicando un principio general de reconocimiento mutuo que obligue normativamente a una expansión de las relaciones vigentes de reconocimiento”.¹⁰⁶

Otro elemento que destaca Honneth de su modelo del reconocimiento es su esencial carácter histórico. En rigor, Honneth insiste que la diferenciación estructural de los órdenes del

¹⁰⁴ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, pp. 114-119.

¹⁰⁵ En este marco es que las clásicas “luchas por la distribución” de bienes económicos pueden ser leídas como una reinterpretación del principio del “logro” –una modificación de las pautas de la estima social– o una movilización de argumentos jurídicos relativos a la igualdad entre los sujetos –por ejemplo, mediante la introducción de “derechos sociales”.

¹⁰⁶ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 121.

reconocimiento y las reivindicaciones morales que respectivamente hacen posible, constituyen el entramado moral del orden social-capitalista liberal, o en el mismo sentido, la “infraestructura normativa del estado capitalista constitucional”.¹⁰⁷ Se trata, pues, de principios de reconocimiento institucionalizados históricamente en el marco del orden social moderno, constituyendo así la base de consenso moral que otorga legitimidad racional a sus instituciones; siendo precisamente este carácter de normas públicas racionales el que determina su apertura constante hacia deliberaciones políticas y reivindicaciones morales. Para Honneth esto resulta de particular importancia, pues permite apreciar la medida en que su teoría social al describir el orden capitalista liberal como una formación sociomoral conecta, internamente, con pretensiones de justicia, renovando así la idea de una “trascendencia intramundana” inaugurada por Horkheimer.¹⁰⁸ En suma las experiencias de menosprecio impulsan reivindicaciones morales orientadas hacia la reinterpretación de principios ya válidos –institucionalizados– en el orden histórico capitalista.

Queda aún por acreditar teóricamente, sin embargo, la conexión interna entre las experiencias individuales del menosprecio moral y la constitución colectiva de procesos de lucha social o resistencia política. En este ámbito, al menos hasta el momento, la teoría de Honneth pareciese encontrar una cierta debilidad argumentativa. En efecto, Honneth ha mostrado, por una parte, que en los órdenes del reconocimiento los individuos ven confirmados, a través de la mediación social, distintos aspectos de su identidad singular, por lo cual las formas del menosprecio poseen, como él mismo aclara, la expresión de una “conmoción psíquica”; y por otra, supone que las luchas sociales y resistencias política –a las cuales asocia, de modo clásico, un carácter colectivo¹⁰⁹– conectan con estas experiencias singulares de humillación moral. Pueden vislumbrarse, a grandes rasgos, dos caminos teóricos por los cuales Honneth ha buscado acreditar esta conexión. Uno es la referencia reconstructiva a interpretaciones históricas de conflictos sociales que pondrían, precisamente, el acento en las expectativas morales que, más allá de intereses instrumentales, han movilizad o a los procesos de resistencia política.¹¹⁰ Y el otro, de corte más teórico, remite a una reformulación del concepto de “sentimientos humanos” de la psicología pragmática de Dewey; aquí los sentimientos morales negativos son considerados como “perturbaciones” ante el incumplimiento de los proyectos de acción y, por ende, conllevan una

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁸ Axel Honneth, “La cuestión del reconocimiento: réplica de la réplica”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, pp. 177-184.

¹⁰⁹ Este elemento es importante, pues si Honneth sólo comprendiera la praxis política en términos de una relación práctica modificada consigo mismo –al modo de una ética del “cuidado de sí”, a la cual alude como un modo no reificado de autorrelación– no sería necesaria argumentar acerca de esta conexión. Sin embargo Honneth tiene a la vista una idea de lucha social colectiva: “se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que puedan influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento [...] entre los objetivos impersonales de un movimiento social y las experiencias privadas de lesión de sus miembros debe existir un puente semántico capaz de permitir la elaboración de la identidad colectiva”, ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 196-197.

¹¹⁰ Aquí resultan claves para Honneth los trabajos de E.P. Thompson (con su idea de “economía moral”) y de Barrington Moore (su concepto de un “contrato social implícito” que, al ser violado, desencadena situaciones de injusticia).

tensión motivacional que sólo puede encontrar respuesta en un nuevo impulso al obrar: “Toda reacción negativa de sentimiento –apunta Honneth – que penetre con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política”.¹¹¹ Como es evidente, este argumento –así como tampoco la lectura histórica – representan una confirmación sistemática, interna a la misma teoría del reconocimiento recíproco, sobre el carácter motivacional del menosprecio individual en las luchas sociales; lo cual se evidencia finalmente en que Honneth, más de una vez, debe trasladar aquella conexión –fundamental de desentrañar para poder hablar, con precisión, de una “gramática moral” de los conflictos social – hacia una justificación contextualista, esto es, dependiente de las contingentes situaciones socio-históricas.¹¹²

Dicho esto, ya es posible consignar –a modo de cierre – los principales atributos de la idea de justicia presente en Honneth. En primer lugar, como ha de quedar clarificado con lo hasta aquí expuesto, se trata esencialmente de un concepto pluralista de la justicia, pues se orienta hacia la necesidad de resguardar el conjunto de relaciones de comunicación social donde los individuos adquieren una ratificación normativa de distintos aspectos de su identidad singular. La “ética política” o la “moral social” de una vida social justa se hace dependiente así, sostiene Honneth, de una articulación normativa positiva entre los principios respectivos del amor, la igualdad jurídica de trato y la estima social, de manera tal que “lo justo” se determina en cada caso según la expectativa de reconocimiento que los sujetos pretenden cumplir en sus interacciones sociales.¹¹³ Este “pluralismo normativo” de la justicia determina, como ya se esbozaba en Hegel, un desplazamiento de la centralidad del derecho y una reconversión de las tareas de justicia de un Estado democrático de derecho hacia el fomento de una multiplicidad de relaciones de mutualidad vinculante –esto es, sostiene Honneth, la práctica de un “arte de la separación” (Walzer) que permita velar por la integridad moral de las distintas relaciones de reconocimiento.

Si se parte de un concepto comunicativo de libertad, el objeto de una teoría liberal de la justicia cambia [...] su verdadero campo de tareas será el otorgamiento equitativo de oportunidades de participación en relaciones de reconocimiento constitutivas [...] Con este paso el derecho igualitario pierde, al igual que en la *Filosofía del derecho* de Hegel, su posición monopolista en el marco de una teoría liberal de la justicia; porque podemos partir del supuesto de que en nuestras sociedades las relaciones jurídicas forman sólo una de las esferas comunicativas de importancia irremplazable para la formación de la autonomía del individuo.¹¹⁴

¹¹¹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 169.

¹¹² “[Q]ue el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política”. *Ibíd.*, p. 169.

¹¹³ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 141.

¹¹⁴ Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009, p. 242.

Esta pluralidad de la justicia queda bien especificada cuando Honneth argumenta acerca de la posibilidad de una teoría del reconocimiento recíproco para albergar en su núcleo tanto la idea kantiana de una vida justa en tanto trato igual entre iguales (respeto moral y jurídico), como aquellas éticas posmodernas (Derrida y Lévinas) que enfatizan la necesidad de valoración del otro en su finitud concreta, singular (principios de asistencia y la bondad) y, por último, las éticas comunitaristas que apelan a una solidaridad social anclada en una comunidad de valores.¹¹⁵ El respeto jurídico se ve pues tensionado, de manera permanente, desde ambos polos (amor y estima social); de lo cual bien puede dar cuenta una teoría de la justicia que distingue, como se ha visto, entre órdenes morales del reconocimiento.

Ahora bien, un segundo elemento que debe quedar suficientemente destacado de la concepción de Honneth acerca de la justicia es que, en su versión, la noción de reconocimiento no posee un sentido culturalista o, menos aún, pretende abordar en específico las demandas de reconocimiento de “autenticidad” de la identidad cultural, esto es, las hoy ampliamente difundidas “políticas de la identidad”.¹¹⁶ En efecto, para Honneth –como ha quedado dicho – la noción de reconocimiento refiere al conjunto del entramado moral del capitalismo liberal, no solo a la cultura, toda vez que también en el mercado –por ejemplo – se harían valer principios de reconocimiento – definiciones normativas del “mérito”. Sugiere además que buena parte de las “luchas culturales” pueden ser interpretadas como demandas relativas a una ampliación del reconocimiento jurídico o una modificación de la estima social. Aun más allá, Honneth plantea –polemizando con Fraser – una sugerente crítica al carácter presuntamente innovador de las “políticas de la identidad”, sosteniendo que aquellas se amparan tanto en un “artificio sociológico” –suponer que las luchas sociales previas no poseían un contenido cultural; lo quedaría desmentido a partir de investigaciones históricas como las de E.P. Thompson – como en una “idealización normativa” – excluir de manera arbitraria de la esfera de los “nuevos movimientos sociales” aquellos que, si bien culturales, no poseen un contenido “pacifista” –. Por ello Honneth plantea que en lugar de pretender conectar de manera directa con los “movimientos sociales”, la Teoría Crítica debiese esforzarse por diagnosticar las formas variadas del sufrimiento cotidiano situadas allende el umbral perceptivo de la opinión pública, vale decir, que no poseen todavía una manifestación política o, incluso, expresión verbal. De hecho, dirá Honneth, la denominación misma de “movimiento social” constituye ya una disputa subterránea por el reconocimiento público, de manera tal que una crítica que solo se refiere a las injusticias ya tematizadas socialmente reitera, aun cuando no sea voluntariamente, los mecanismos de exclusión presentes en la esfera pública-política.¹¹⁷

¹¹⁵ Ver Axel Honneth, “Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Bs. Aires, 2009.

¹¹⁶ Este es precisamente el uso más común en la actualidad del concepto de reconocimiento en el debate sobre el multiculturalismo. Sobre la idea de “autenticidad”, ver Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Ed. FCE, México, 2009.

¹¹⁷ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, pp. 94-100.

Un tercer elemento de la noción de justicia en Honneth, que lo distancia en especial de la comprensión liberal, es que se trata de una comprensión con un marcado carácter histórico, por ende, crítica del procedimentalismo deontológico. En efecto, Honneth argumenta que su concepción apunta hacia “principios materiales de justicia” relativos a los órdenes institucionalizados del reconocimiento en el orden histórico capitalista, los cuales se verían sometidos de manera constante a interpretaciones innovadoras –a raíz de su “exceso semántico” – sin ser jamás plenamente determinables en su contenido concreto.¹¹⁸ Del mismo modo, Honneth advierte que en su noción de la justicia se hace presente también una “teoría ética de la vida igualitaria”, esto es, una concepción de la “vida buena” que, aun cuando “débil” en sus contenidos normativos –pues sólo refiere a las condiciones mínimas de reconocimiento necesarias para el desempeño de la autorrealización individual – “anticipa”, más allá de una justicia meramente procesual, una forma de vida “lograda”. Es ello, precisamente, lo que Honneth entiende como un “concepto formal de eticidad”.

Por último, Honneth también se distancia de la comprensión comunitarista de la justicia, al menos en dos sentidos relevantes. En primer lugar, como se ha visto, el acento puesto en los órdenes del reconocimiento no refiere a la formación de una autocomprensión ética colectiva, sino que más bien se trata de condiciones sociales cooperativas que hacen posible la constitución de la autonomía individual. Y en segundo lugar, pero derivado de ello, el horizonte de una “vida ética” no está interpretado en Honneth como expresión de convicciones valorativas sustantivas –el presunto ethos de una comunidad concreta de tradición – sino que “ella permite valores constituyentes de comunidad compatibles con las condiciones morales del derecho moderno, es decir, con la autonomía individual de cada uno de los singulares”. Se trata por ello, concluye, de una eticidad democrática posconvencional, vale decir, una “solidaridad social que apunta a la posibilidad de una valoración simétrica entre ciudadanos jurídicamente autónomos”.¹¹⁹ En conclusión, Honneth arriba así al trazado de una nueva relación normativa –ya no opuesta, sino más bien *superpuesta* – entre derecho y justicia en el marco de su renovación de la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad.

¹¹⁸ Axel Honneth, “La cuestión del reconocimiento: réplica de la réplica”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 195.

¹¹⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 214.

Consideraciones finales

Si bien las referencias entrecruzadas entre los distintos modos de abordar la relación entre derecho y justicia al interior de la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort han sido puntualizadas a lo largo del texto, para finalizar conviene detenerse en algunas breves consideraciones generales relativas al recorrido filosófico-político aquí ensayado. Este recorrido bien podría quedar consignado, de manera concisa, como el tránsito filosófico desde una concepción filosófica que sitúa el orden del derecho en discontinuidad normativa, o más aún en abierta oposición, con las pretensiones de justicia (el escepticismo de la primera generación de Fráncfort); hasta la consideración de Axel Honneth acerca de las condiciones éticas de una vida social justa que, si bien no reducidas a la legalidad, requieren el momento normativo implicado en las modernas relaciones de derecho y sus garantías jurídicas de autonomía individual y trato igualitario. Por ello, en este nuevo horizonte filosófico-político se traza más bien una relación superpuesta –no equivalente ni abiertamente contradictoria– entre derecho y justicia.

La clave teórica de este desplazamiento solo ha sido posible, como se examinó, a partir de la lectura de Habermas del orden jurídico en tanto materialización institucional de una conciencia moral posconvencional; así como su insistencia en no reducir el derecho a un “medio organizativo”, subrayando a la vez su carácter de “institución social” anclada en el mundo de la vida y, por ende, su constitutivo “principio de justificación” que ha de ser constantemente reelaborado por los sujetos implicados. Es este principio además, coexistente con el principio de positivización del derecho moderno, el que permite apreciar –en contra de una opinión ampliamente difundida– que en Habermas las condiciones de la racionalidad jurídica no representan un momento de reconciliación absoluta de la vida social; pues en tanto requerido de una legitimación racional –por su carácter coactivo– el orden jurídico permanece abierto a los debates públicos y discursos éticos que, como se mencionó, bien pueden llevar más allá de las normas jurídicas vigentes. Habermas abre así, al interior del campo epistemológico de la Teoría Crítica, la descripción de aquel “momento de incondicionalidad normativa” constitutivo del moderno derecho que, con posterioridad, Honneth ha reinterpretado en términos de una “indeterminación estructural” –o un “exceso de validez normativa”– que hace posible la existencia, siempre renovada, de luchas sociales por ampliar o modificar el reconocimiento jurídico.

Ahora bien, no solo se han dejado advertir ciertas rupturas filosófico-políticas en este devenir de la Teoría Crítica, sino también relevantes líneas de continuidad o, al menos, actualización de pretensiones originales. Ya se han especificado aquí –en especial al consignar la reconstrucción ensayada por Honneth– algunas de estas principales líneas de continuidad: desde el carácter reconstructivo de una crítica filosófica cuyos puntos de referencia son normas morales que, además de expresivas del devenir histórico de la razón social, se materializan como supuestos

prácticos en las instituciones y rutinas de acción; el diagnóstico de las “patologías sociales” desde una teoría de la racionalización social y sus procesos sistemáticos de distorsión estructural; hasta la pretensión de conectar de manera interna el examen crítico del orden social con un interés o praxis emancipatoria también delimitada en términos históricos. En cada uno de estas líneas –así como en otras posibles de mencionar – sería posible trazar un devenir histórico de la crítica de la sociedad caracterizado por distintas interpretaciones, incluidas rupturas hacia una filosofía negativa de la historia, de estos elementos filosóficos centrales.

Sin embargo, para el examen de los problemas de la justicia y el derecho quizás sea la atribución de un presunto contenido moral a las situaciones de injusticia, constantemente reinterpretada en sus contornos, una sugerente línea de continuidad filosófica en el desarrollo de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. En efecto, si bien es con Honneth que esta comprensión alcanza el estatuto de una noción filosófica particular –las experiencias del “menosprecio” en tanto “humillación moral” – no debe perderse de vista, como se abordó, que ya en los primeros escritos de la Escuela de Fráncfort es posible atisbar semejante intuición crítica. Se encuentra, pues, en las nociones de “actitud crítica” y “juicio existencial” en Horkheimer, así como en la idea reconstructiva de Marcuse de la clase obrera como un “vivo testimonio” de la opresión social y, por cierto, en la constelación filosófica de una “vida dañada” que Adorno ensaya como forma específica de la sociabilidad del capitalismo tardío en *Minima moralia*. En todos ellos, como se examinó, es esta delimitación de los contornos morales de la injusticia la que conduce a una sospecha acerca de la efectividad normativa de la “reparación jurídica”. Más adelante esta tensión, si bien reformulada, vuelve a aparecer en la Teoría Crítica de Habermas, toda vez que sugiere – como se recordará – el carácter ambivalente que posee una intervención jurídica sobre el mundo de la vida que, al tiempo que sobrecarga su utilización como “medio organizativo”, atrofia su apertura normativa hacia procesos de fundamentación racional de los mismos sujetos implicados –su idea, pues, de una patología social concebida como una “juridización” (*Verrechtlichung*) de los contextos informales, comunicativos, de la interacción social –.

También la concepción de Habermas de un derecho moderno anclado en pautas universalistas de la conciencia moral, reafirmada a la vez por Honneth, posee ciertas huellas filosóficas en la primera generación de la Escuela de Fráncfort –al menos en su momento de renovación de la teoría dialéctica de la sociedad previo a su devenir filosofía de la historia. Es aquí, como se recordará, que la Teoría Crítica subraya –más allá de un economicismo rígido – que los órdenes normativos, al tiempo que expresivos de la dominación social, conllevan un cierto criterio interno de verdad trascendente, una aspiración de emancipación referida, principalmente, a su contenido universalista. Marcuse escribe entonces, cabe recordar, que los conceptos filosóficos burgueses centrales –razón, moralidad, libertad – poseen una cualidad “cuasi-subversiva” relativa a su aspiración de que “no este o aquel, sino todos los individuos deben ser racionales, libres,

felices”.¹ Se encuentra aquí, pues, una idea de universalidad normativa –heredera también del análisis de Marx acerca del horizonte universal del capitalismo; precondition práctica-normativa, como esboza en la *La ideología alemana*, de la superación comunista – que luego aparece revisitada en Habermas y Honneth, amparada entonces tanto en las exigencias asociadas al concepto de razón como, en el caso particular del orden jurídico, en la constitución del moderno principio universalista de la “dignidad moral”. Ahora bien, si la primera generación de Fráncfort abandonará definitivamente esta idea al diagnosticar, en medio de la experiencia del totalitarismo, una anulación histórica de los principios normativos burgueses (una pérdida de confianza en su potencial emancipador); ya desde antes –a diferencia de Habermas y Honneth – aquella universalidad solo podía ser comprendida a partir del modelo de la praxis del trabajo, por ende, quedaba siempre abierta la posibilidad de una lectura del derecho y la moral como expresión arbitraria, instrumental, de una voluntad particular. Por el contrario, con el “giro intersubjetivo” ensayado por Habermas, es posible vislumbrar que, aun cuando conectado con las relaciones de poder y las deliberaciones prácticas, los contenidos normativos de la ética y el derecho no permanecen *a merced de* una utilización instrumental por parte de las voluntades de poder. Ello no implica –como, en efecto, no lo hacen Habermas o Honneth – afirmar una presunción de neutralidad política en el orden jurídico, pero sí distanciarlo de un modelo de análisis de la dominación social recortado según la lógica del esquema medios y fines. En otras palabras, se abre aquí la posibilidad teórica de una concepción del derecho definida por su carácter no objetivista – pues permanece abierto a las deliberaciones morales para alcanzar su fundamentación – y, al mismo tiempo, crítica del decisionismo político que reduce las pautas jurídicas a expresiones variadas de un “poder soberano”, ya sea este concebido de modo unitario (centralizado) o circulante en la diversidad de interacciones sociales.²

Este carácter normativo universalista e intersubjetivo del derecho moderno ha sido acreditado luego, como se abordó, en la lectura de las luchas sociales por el reconocimiento de la igualdad jurídica en Axel Honneth. En esta lo que se deja entrever es, precisamente, la apertura estructural de las cualidades morales asociadas a la “persona jurídica”, por ende, su necesidad siempre renovada de concreción histórica; pero ésta ya no es interpretada como una delimitación emanante de una voluntad soberana, sino como una interpelación intersubjetiva a los principios morales –en este caso, la igualdad jurídica de trato – ya institucionalizados en el orden capitalista liberal. Si esta lectura ofrece una pauta filosófica-social pertinente para la interpretación de los conflictos sociales y las luchas contemporáneas autocomprendidas desde una idea de derechos –lo cual no es visible, desde una concepción decisionista del derecho – también se presta para un ejercicio de reconstrucción filosófica de los respectivos modos argumentativos a través de los

¹ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Bs. Aires, 1970, p.92.

² Este es, pues, el concepto del derecho moderno que se deriva tanto de los análisis de Foucault como de la actualmente difundida obra de Giorgio Agamben. Ver Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003; Giorgio Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2003.

cuales las distintas concepciones políticas intentan delimitar las –siempre abiertas– facultades morales constitutivas de la persona jurídica.³

Las aperturas analíticas asociadas a este concepto intersubjetivo del derecho presente tanto en Habermas como Honneth no debiesen, sin embargo, llevar a pasar por alto ciertos matices teóricos existentes entre ambos que no están ausentes de importantes consecuencias filosófico-políticas. Si bien Honneth elabora su concepto reconocitivo del derecho a partir de una actualización del modelo originario de Hegel, asume como punto esencial de referencia –como se recordará– la psicología social de Mead, en la cual encuentra una renovación posmetafísica de la fuerza moral de las luchas por el reconocimiento para el desarrollo sociohistórico. Ahora bien, a partir de esto el concepto de “persona jurídica” presente en Honneth pareciese permanecer demasiado anclado en la interpretación moral de Mead, a saber, se trata de una constitución intersubjetiva de la conciencia de ser personas abstractas de derecho a partir de la reciprocidad normativa implicada en la aceptación generalizada de normas sociales que, al mismo tiempo que promueve una internalización de deberes, conlleva la adquisición de pretensiones legítimas hacia la comunidad social. Con ello, se podría señalar que en Honneth al menos en parte se diluye la frontera entre validez moral y validez jurídica que había sugerido Habermas, vale decir, la distinción entre una aceptación de normas que depende, de manera exclusiva, de la perspectiva mutua adoptada por los participantes en la interacción y, por otra, aquella validez que –si bien anclada moralmente– queda ligada a criterios institucionales, externos –en tanto propios de la perspectiva de un no implicado en la interacción– desde los cuales se evalúa la conformidad a derecho de una determinada situación social.⁴

Quizás sea esta asimilación de la especificidad de las normas jurídicas con la reciprocidad moral lo que conduce a Honneth a subrayar, en ciertos pasajes, el carácter “correctivo” que posee, casi invariablemente, la “legalización”: “Y, por encima de todo, parece que los procesos de legalización –expansión del principio de igualdad jurídica de trato– tienen el potencial intrínseco de intervenir en sentido correctivo en otras esferas de reconocimiento, garantizando la protección de las precondiciones mínimas de la identidad”.⁵ Ya no es posible aquí pues –al acercar la validez moral a la validez jurídica– afirmar el diagnóstico crítico de Habermas acerca de una potencial “juridización” patológica de los contextos del mundo de la vida. En el fondo, se podría señalar que si el acento está puesto en la dimensión conflictiva del derecho moderno la interpretación debiese conducir desde Habermas hacia Honneth, mientras que una lectura también atenta a la

³ A propósito de esta posible lectura –tomando como ilustración los modos de concreción de la “persona jurídica” presentes en el debate entre Rawls y Habermas– ver Camilo Sembler, “Sujetos de derecho en la filosofía política”, en Miguel Orellana Benado (ed), *Causas perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*. Ed. Catalonia, Santiago de Chile, 2010.

⁴ Sobre la distinción entre moral y derecho, ver Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, p. 163-164.

⁵ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006, p. 147.

especificidad del orden jurídico –su distinción con la validez moral –debiese, al mismo tiempo, moverse en un sentido inverso: interpretar a Honneth desde la teoría del derecho de Habermas.

Por último, también es posible sugerir una lectura filosófica del problema de la relación entre justicia y derecho que, partiendo de Habermas y Honneth, se retrotraiga además a la primera generación de la Teoría Crítica. Si ya se han mencionado aspectos como el carácter de experiencia moral atribuida a las situaciones de injusticia o la particularidad epistemológica de una crítica filosófica que diagnostica un inmanente interés trascendente, no menos relevante puede ser tener a la vista la originaria sospecha francfortiana sobre el carácter normativo de la reparación jurídica. Aquí se entremezclan con fuerza, casi imposibles de distinguir, claves filosóficas con aspectos relativos a los contextos de inserción histórica de las distintas generaciones de la Escuela de Fráncfort, toda vez que pareciese ser que en el trasfondo de los argumentos teóricos de Habermas y Honneth se sitúa un cierto diagnóstico histórico que clasifica invariablemente los procesos políticos y sociales en los esquemas –si bien potencialmente alternativos en su ordenamiento concreto – propios de una democracia liberal. En ambos casos, por ejemplo, el problema de la constitución de la subjetividad moderna está recortado según el modelo de adquisición de una autonomía individual que es garantizada jurídicamente. No es posible vislumbrar con certeza si en ello está puesto un argumento filosófico o, más bien, una convicción silenciosa relativa al escenario histórico-político contemporáneo. Por ello, quizás desde aquí es pertinente abrir una lectura que vuelva sobre la Teoría Crítica contemporánea retomando al menos algo de aquella sospecha originaria –compartida tanto por Horkheimer, Adorno y Marcuse – acerca de los posibles límites de la democracia liberal

Los derroteros esbozados en esta reconstrucción del problema del derecho y la justicia a lo largo del devenir filosófico de la Escuela de Fráncfort no pueden concluirse, por tanto, afirmando una suerte de progreso filosófico interno, unidireccional, en la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad. Más bien lo que pareciese insinuarse es la perspectiva de un aprendizaje interno discontinuo, cumplido al interior de una tradición filosófica que constantemente renueva de manera creativa –con sucesivas apropiaciones y rupturas – las condiciones de un cierto ejercicio específico de la crítica social. Si lo propio del abordaje filosófico de las cuestiones normativas es un cierto proceder que se cumple, además del diálogo abierto con las posiciones contemporáneas, a través de una especie de conversación desenfadada y eterna con sus predecesores, para desde ambas líneas perfilar una posible comprensión del presente histórico, la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort expresa con bastante claridad este tipo de argumentación filosófico-política. Quizás ello sea lo que Adorno y Horkheimer, entre otros aspectos, tenían en mente al sugerir en *Dialéctica de la Ilustración* que “solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos”.⁶ El camino abierto en este estudio debiese avanzar,

⁶ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p.60.

en suma, reapropiándose tanto de la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad como situando a sus principales voces contemporáneas en el contexto más general de los debates actuales en la filosofía política, moral y jurídica. Desde ahí quizás sea posible seguir perfilando –parfraseando a Adorno – una “constelación” filosófica en la cual la Teoría Crítica de Fráncfort renueva, una vez más, su actualidad teórica en el abordaje de los problemas relativos al derecho y la justicia contemporánea.

Bibliografía General

- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Ediciones Paidós, España, 1991.
- Adorno, Theodor W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Editorial Akal, Madrid, 2006.
- Adorno, Theodor W., *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, Editorial Planeta, Barcelona, 1986.
- Adorno Theodor W. y Horkheimer Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Basaure, Mauro, “*Dialéctica de la Ilustración* entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, en *Persona y Sociedad*, N° 1, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2008.
- Cerroni, Umberto, *Marx y el derecho moderno*, Editorial J. Álvarez, Buenos Aires, 1965.
- Dubiel, Helmut, *Teoría crítica: ayer y hoy*, Editorial Plaza y Valdés/UAM, México, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Gustavo Gili, México DF, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Habermas, Jürgen, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.
- Habermas, Jürgen, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Editorial Tecnos, Madrid, 1991.
- Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Editorial Taurus, Madrid, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento posmetafísico*, Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Editorial Taurus, Madrid, 2000.

- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Volúmenes, Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Editorial Cátedra, Madrid, 2001.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México DF, 2008.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- Höffe, Otfried, “Determinaciones previas del discurso: una réplica”, en *El proyecto político de la modernidad*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Editorial A. Machado, Madrid, 2009.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona, 1997
- Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Editorial Katz, Buenos Aires, 2009.
- Honneth, Axel, “Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento”, Editorial Katz., Buenos Aires 2007.
- Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista internacional de filosofía política*, Nº 8, 1996.
- Honneth, Axel y Fraser, Nancy, *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*, Eds. Morata, Madrid, 2006
- Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, Editorial Itaca, México DF, 2006.
- Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Editorial Península, Barcelona, 1976.
- Horkheimer, Max, “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000.
- Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 2003.

- Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000.
- Jay, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago Chile, 2003.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus Ediciones, Madrid, 1989.
- Jiménez Redondo, Manuel *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre liberalismo y democracia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- Lemm, Vanesa y Ormeño Karzulovic, Juan (editores), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2009.
- Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005.
- Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Editorial Sarpe, Madrid, 1983.
- Marx, Karl, *La cuestión judía*, Quadrata Editorial, Argentina, 2003.
- Marx, Karl, *La ideología alemana*, Editorial Nuestra América, Buenos Aires, 2004.
- Marcuse, Herbert, *Cultura y Sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1970.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, México DF, 1968.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Editorial Sarpe, Madrid, 1983.
- Marcuse, Herbert, *Ética de la Revolución*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970.
- Marcuse, Herbert, “Liberación respecto a la sociedad opulenta”, en David Cooper (editor) *La dialéctica de la liberación*, Siglo XXI Ediciones, México DF, 1970.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Marcuse, Herbert, *Psicoanálisis y política*, Editorial Península, Barcelona, 1970.
- Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, Editorial Joaquín Mortiz, México DF, 1969.
- McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- Orellana Benado Miguel, (editor), *Causas perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*. Editorial Catalonia, Santiago de Chile, 2010.
- Taylor, Charles “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Vincent, Jean-Marie, *Pensar en tiempos de barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Ediciones Arcis, Santiago de Chile, 2002.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Editorial Fondo de Cultura Económica México DF., 1964.

Wellmer, Albrecht, “Adorno, abogado de lo no idéntico”, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor Distribuciones, Madrid, 1993.

Wiggerhaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.