

Honneth frente a Habermas: tres críticas centrales

Ana Fascioli

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad de la República
afascioli@fhuce.edu.uy

RESUMEN

La obra de Axel Honneth se ha convertido en un enfoque de referencia para la filosofía política contemporánea y ya ha despertado importantes revisiones críticas. Sin embargo, es escaso el trabajo sobre las objeciones de Honneth a la teoría habermasiana, objeciones que permiten una mejor comprensión de su camino teórico y su distanciamiento de la segunda generación de la Teoría Crítica. Este artículo ofrece un análisis y valoración de tales críticas, considerando en qué medida son pertinentes y justas. Asimismo, también se vislumbran las fortalezas y debilidades de la propuesta que Honneth articuló como soluciones a tales deficiencias.

Palabras clave: Honneth; Habermas; teoría crítica

Con su teoría del reconocimiento, Axel Honneth busca «renovar» la Teoría Crítica en la que se inscribe, haciendo referencia no solo al agotamiento al que llevaron los supuestos teóricos de la primera generación, sino ante la propia salida creada por Jürgen Habermas como líder de la segunda. El autor señala que su camino teórico comenzó cuando dirigió su atención hacia el problema central de esta tradición: la relación entre teoría y praxis. Una teoría crítica de la sociedad debía establecer una conexión entre su intención teoriconormativa y la moralidad históricamente dada, probando la existencia de formas efectivas de moralidad sobre las que la teoría podía ser legítimamente construida. Honneth reconoce que vislumbró tempranamente que debía seguir la ruta abierta por Habermas para hallar una solución al problema de fundamentación de los estándares de la crítica. Solo a través de la transformación comunicativa de la teoría realizada por Habermas se pudo contar con los medios conceptuales para asegurar el acceso a una región preteórica de trascendencia inmanente. Esta transformación puso a la vista una dimensión de la acción social —en la forma de expectativas normativas de interacción— en la cual ciertas experiencias morales quedaron exhibidas (Honneth,

1995a: xii-xiii).

El joven Honneth de *The Critique of Power* veía en la teoría de Habermas un estadio de aprendizaje de la Teoría Crítica, en la que emergía una visión de la práctica social que permitía refundar una crítica del poder. Habermas identificaba el *entendimiento comunicativo* como el espacio preteórico de emancipación para el hombre; a través de él la crítica volvía a tener un anclaje normativo al interior de la realidad social. A partir de Habermas, una demanda interna para el cumplimiento de la libertad intersubjetiva servía de estándar para una crítica del poder reflexiva (Honneth, 1997: xvii).

Sin embargo, también tempranamente Honneth entendió que la forma que tomaba la solución de Habermas era insuficiente. En la década del ochenta, mientras se encontraba elaborando su tesis doctoral, Honneth formuló una serie de críticas que marcaron un distanciamiento.¹ El propio autor da a este alejamiento un valor central como piedra de toque de un camino teórico propio y de su pretensión de ofrecer una renovación de la Teoría Crítica alternativa a la teoría habermasiana (Honneth, 2007). Y permanecerá siendo esta teoría una referencia fundamental y recurrente contra la cual Honneth contrasta y vincula su propia elaboración teórica.

El planteo básico de estas objeciones —con mayor o menor desarrollo— aparece ya en textos de los primeros años de su trayectoria intelectual (1981-1986) y luego son retomadas una y otra vez en obras posteriores. Sin embargo, no han sido presentadas por Honneth en un solo texto, lo que exige de una cierta reconstrucción. Considero que se pueden establecer tres críticas básicas que Honneth sostiene contra la teoría de Habermas, a saber: a) su alejamiento de la experiencia moral cotidiana, b) el déficit de su visión puramente procedimental de la justicia y c) la ficticia dicotomía entre *sistema* y *mundo de la vida*. Cada una de ellas se encuentra conectada a un área filosófico-normativa: la primera al de la filosofía moral, la segunda al de la filosofía política y la tercera al de la filosofía social. Considero que la teoría del reconocimiento de Honneth puede presentarse globalmente como una respuesta articulada precisamente a estas tres críticas básicas.

Aunque la obra de Axel Honneth ha cobrado un creciente protagonismo en la reflexión académica y su teoría del reconocimiento ha despertado ya importantes revisiones

¹ Durante 1982 y 1983, Honneth fue asistente de investigación de Habermas —veinte años mayor— en el Instituto Max Planck. Sin embargo, quien dirigió su tesis doctoral, leída en 1983, fue Urs Jaeggi. Como podemos ver, la relación maestro-discípulo entre ambos fue muy breve: se trata más bien de una suerte de «filiación intelectual».

críticas, es escaso el trabajo sobre las objeciones de Honneth a la teoría habermasiana.² Lo que a continuación me propongo es presentar, analizar y valorar las críticas de Honneth al modelo habermasiano, considerando en qué medida son pertinentes y justas. Dado que los autores no han mantenido una discusión pública sobre sus diferencias — las consideraciones han sido unilaterales—,³ también intentaré una reconstrucción de la posible respuesta o réplica que Habermas pudo haber dado, o lo que pudiera decirse a favor de su modelo. A través de estas valoraciones también se pueden vislumbrar algunas fortalezas y debilidades de la propuesta que Honneth articuló como solución a tales deficiencias.

I. LA ÉTICA DEL DISCURSO Y SU DESCONEXIÓN DE LA MORALIDAD COTIDIANA

La primera crítica de Honneth es que la ética del discurso formulada por Habermas se alejó de la experiencia moral cotidiana. Desde su perspectiva, la fundamentación teorico comunicativa de la Teoría Crítica a través del giro a una pragmática universal dejó a la filosofía moral habermasiana con una importante debilidad: una brecha irresoluble entre los juicios teórico-morales y aquellos surgidos de la experiencia cotidiana de los sujetos. Esta debilidad surgiría de un error en la identificación empírica de la esfera preteórica que puede dar base a los criterios teoriconormativos de una crítica social (Honneth, 1995a: xiii). Habermas equiparó el potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas cuyo cumplimiento exigimos para alcanzar un entendimiento intersubjetivo sin dominación. Su enfoque crítico consistió en analizar los límites que sufre la aplicación de estas reglas en las relaciones efectivas de comunicación, restricciones que impiden el entendimiento intersubjetivo y su potencial emancipatorio.

Frente a ello, Honneth se pregunta desde dónde pudo justificar esta mirada crítica y su respuesta es que Habermas presenta como fenómeno preteórico el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, por el que se desarrollaron las reglas lingüísticas que intuitivamente aceptamos como base de un acuerdo comunicativo. Ahora bien, Honneth señala que el problema es que este proceso

² Aunque ofreciendo una sistematización diferente a la mía, puede verse Deranty (2009).

³ Solo es posible encontrar, en obras tempranas de Habermas, alguna referencia directa a las formulaciones del joven Honneth aún pegado al materialismo histórico (Habermas, 1991: 261). Las escasas alusiones que aparecen a la teoría madura de este —su teoría del reconocimiento— se remiten a alguna referencia muy puntual y notas a pie de página en Habermas (2003: 510-511 y 1999: 71).

... es algo que podría decirse —con Marx— que típicamente ocurre a espaldas de los sujetos involucrados; su transcurso ni está basado en intenciones individuales ni puede ser comprendido en la conciencia de un individuo. El proceso emancipatorio en que Habermas ancla socialmente la perspectiva normativa de su teoría crítica, no aparece como un proceso emancipatorio en las experiencias morales de los sujetos implicados (Honneth, 2007: 69).

La racionalización comunicativa del mundo de la vida ha sido sin duda un proceso de liberación para la humanidad, pero no hay correlato con lo que Horkheimer entendía como experiencia de injusticia social, porque los sujetos no vivencian moralmente los déficits en las condiciones lingüísticas. En definitiva, al sustituirse la categoría del trabajo por la del lenguaje, no se terminaría de satisfacer todas las exigencias vinculadas con la idea de una crítica inmanente.

A este déficit se le suma una consecuencia derivada: el problema de la invisibilidad de aquellas experiencias de sufrimiento social que no alcanzan a articularse en un discurso público. Según Honneth, Habermas implícitamente ignora todas aquellas potencialidades para la acción moral que no han alcanzado el nivel de juicios de valor articulados lingüísticamente, pero que están de todos modos persistentemente presentes en actos de protesta colectiva, o incluso en desaprobaciones morales silenciosas. En palabras del autor:

Mi suposición es que la teoría social de Habermas [...] está constituida de tal forma, que debe ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes no reconocidas por la esfera pública políticamente hegemónica (Honneth, 1995b: 82).

El estrechamiento de la experiencia moral por el foco exclusivo en el lenguaje acarrea cierta ceguera al conflicto en las sociedades modernas y a cierta *moralidad escondida* presente en experiencias invisibles de injusticia. El resultado de que la normatividad en general sea identificada con la normatividad que es inmanente al uso del lenguaje; solo aquello que se hace oír en forma normativamente adecuada es también normativamente relevante (Deranty, 2009: 116). Para Honneth, el problema actual de la Teoría Crítica entonces, sigue siendo lograr la conexión reflexiva entre teoría y praxis. Es esta una crítica al carácter abstracto y formal de la teoría moral que ofrece la Ética del discurso, al momento que Honneth pretende una teoría social normativa con un anclaje empírico más fuerte.

Ahora bien, ¿se aleja realmente la ética del discurso de la experiencia moral cotidiana?

Veamos qué tan justa es esta crítica, analizándola detenidamente. Esta se desarrolla básicamente apoyada en dos argumentos. El primero es, a mi entender, claramente más débil que el segundo. Honneth señala —a mi juicio, sin mayor detenimiento y errando en parte el foco de análisis— que el problema con ello es que las violaciones a las reglas lingüísticas no se presentan a la conciencia como un estado moral que genere un cierto conocimiento y sentimientos de injusticia —que luego la teoría deberá articular—. Por un lado, es un error sugerir —como creo hace Honneth— que no hay vivencia moral en el ámbito del intercambio discursivo. La constatación de que nuestro interlocutor está mintiendo o fingiendo, que introduce afirmaciones injustificadas con la intención de manipularnos o que alguien es inhabilitado a participar de la discusión o manifestar su posición, sí genera una vivencia de ofensa moral. El proceso de racionalización del mundo de la vida está «tras las espaldas», entendiéndolo por esto que brinda sentido a que los sujetos vivencien como ofensa moral o injusticia esta situación de que el diálogo ha dejado de centrarse en la búsqueda de entendimiento y se ha convertido en mera comunicación estratégica. Pero sostener que tal proceso sea eminentemente social y que no dependa de intenciones individuales no implica que la experiencia moral concreta que genera no sea *también* un evento para la conciencia moral individual.

Por otro lado, creo que no puede afirmarse de forma tan tajante que la ética discursiva no de valor a nuestra vida moral cotidiana. La ética de Habermas parte de nuestro uso cotidiano del lenguaje moral, al señalar, por ejemplo, que *pretendemos* validez universal de nuestros enunciados normativos —pretendemos que no son válidos solo para nosotros—, y que nos *sentimos motivados a* defenderlos ante la crítica. Y es por ello que recurre a una teoría de la argumentación o pragmática universal. El punto de partida es el sujeto cotidiano que sostiene un enunciado normativo en un discurso y se abre a la posibilidad de argumentación y revisión crítica. Puede admitirse con Honneth que esta no sea una vivencia moral universal, pero el lenguaje discursivo es una experiencia humana prerreflexiva suficientemente compartida que contiene una gramática normativa de la que extraer un potencial crítico.

Creo que Honneth salva esta primera crítica con un segundo argumento, y lo hace de modo bastante contundente: advierte que esta no es la experiencia moral más básicamente compartida desde el punto de vista de las *motivaciones* de la acción. Para Honneth, la base empírica de la crítica debe estar en una experiencia mucho más abarcativa que contenga a la vez carácter normativo y motivador de las demandas

sociales. Según el autor, lo que es vivenciado más básicamente como ofensa moral no es la violación a reglas del discurso argumentativo sino la violación de ciertas expectativas de reconocimiento social acerca de la propia identidad personal. Por ello, Honneth postula que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa consiste en la adquisición de reconocimiento social imprescindible para la constitución del yo (Honneth, 2007).

Lleva razón Honneth al señalar que la ética del discurso deja de lado la totalidad de motivaciones reales que mueven a los sujetos a elevar demandas sociales. Y con acierto señala que esto trae una consecuencia que debilita a la Teoría Crítica: la de invisibilizar las experiencias de sufrimiento social e injusticia que quedan fuera del discurso público o no alcanzan a articularse en él, justamente porque el foco de la ética habermasiana está en lo que ocurre entre los interlocutores una vez ingresados al discurso.

Este punto que Honneth suma a su crítica es el más fuerte y mejor fundamentado. Sería un grave error suponer que la inexistencia de reclamo social o conflicto se identifica con ausencia de sufrimiento, o que las injusticias sufridas son aquellas que se denuncian en la arena pública. Podría entenderse como «desactivación» social, fenómenos que son en realidad resultado de la invisibilidad de conflictos que genera la forma de integración capitalista y desigualdades en el acceso a los recursos simbólicos para la elaboración de sus convicciones normativas. La solución alternativa que propone Honneth es anclar la pretensión normativa en el *hueco psicológico* que se abre en el individuo que padece el desprecio, aunque no sea capaz de enunciar su pretensión o no hacerlo de manera satisfactoria.

Así propone reparar en las experiencias de sufrimiento moral cotidiano, para develar una *moralidad escondida* en los sentimientos e intuiciones de injusticia de aquellos individuos o grupos que sufren formas de menosprecio y exclusión, aunque sean expresadas de forma difusa y prediscursiva.⁴ Los sentimientos morales de los afectados por la experiencia de la humillación poseen un sustrato o contenido cognitivo, en tanto contienen una intuición de injusticia o ciertos criterios implícitos de condena moral ante expectativas normativas de reconocimiento social no cumplidas. El descubrimiento de Honneth es que la vergüenza, el enojo o la indignación expresan o revelan una pérdida

⁴ El argumento de Honneth surge de investigaciones históricas y sociológicas sobre la moralidad altamente fragmentada y contextual del proletariado industrial, en particular, de la sociología crítica de Pierre Bourdieu (1999).

en la personalidad del sujeto.⁵ Las conmociones morales de carácter afectivo con que reaccionamos a la humillación, contienen una idealización anticipada de ciertas relaciones de reconocimiento no distorsionadas que son postuladas por Honneth como el núcleo de la moralidad (Honneth, 1992: 91). Desde un enfoque teleológico de esta, propone una «eticidad formal» que contiene una idea mínima del bien humano, sin compromiso con una concepción moral sustantiva.

La salida teórico-metodológica de Honneth tiene a su vez sus propias debilidades. No puedo extenderme aquí en ellas, pero baste señalar, entre otras cuestiones, el problema de que el sufrimiento siempre es una experiencia mediada por lenguaje, aspecto que, a mi entender, Honneth no ha desarrollado suficientemente. La teoría social crítica podría ayudar a dar cuenta de un sufrimiento prediscursivo, pero no de un sufrimiento prelingüístico. La crítica a Habermas acerca de que hay intuiciones morales previas a la argumentación o al lenguaje argumentativo es adecuada, pero tampoco cabe pensar en intuiciones morales previas al lenguaje en general. Por otro lado, como han señalado Kompridis y McNay, es clara la inconsistencia de apelar a sentimientos morales como instancia crítica. La mera experiencia de la vergüenza, el enojo o la indignación nada prueba: estos sentimientos pueden ser fuente de demandas moralmente legítimas o ilegítimas.⁶ Nancy Fraser ha sido quien ha presentado de forma más explícita esta crítica de subjetivismo psicologista (Fraser y Honneth, 2006: 151 y ss.). A mi entender, el papel que juegan los sentimientos morales en su enfoque es que ellos son indicativos de cuáles deben ser o dónde debemos buscar esos criterios normativos, pero no implican que ellos en sí mismo, lo sean. Los sentimientos morales, son para Honneth «señales» de que los criterios normativos deben buscarse en el proceso de desarrollo del yo y no en el lenguaje discursivo. A estas dificultades se suma que Honneth tiene serios problemas a la hora de fundamentar filosóficamente la validez universal de su «eticidad formal».

Como posible réplica de Habermas a esta crítica, este podría plantear que sí ha dado valor a los sentimientos morales para una reconstrucción hermenéutica de las motivaciones universalistas en la justificación de normas. Recordemos que Habermas parte de la fenomenología moral de Strawson para afirmar que los sentimientos morales

⁵ Es interesante notar que tanto Honneth como Habermas remiten al trabajo de Peter F. Strawson y su esclarecimiento de la esencia de la moral en el entretendido de sensaciones y sentimientos con que irremediablemente, como partícipes de la interacción, reaccionamos a agravios en las relaciones intersubjetivas (Strawson, 1995).

⁶ Cf. McNay (2008: 138 y ss.); Kompridis (2004: 327-328).

solo se dan en actitud performativa a participantes de la acción social como experiencias transpersonales: quien los vivencia, advierte a la vez que cualquier otro en las mismas circunstancias vivenciaría el resentimiento, la indignación y la culpa. Se trata entonces de sentimientos generalizables, por ello, se basa en ellos para hacer su propuesta de argumentación moral discursiva (Habermas, 1994: 68). Sin embargo, es cierto que Habermas termina luego desconociendo estos sentimientos y consideraciones psicológicas al cambiar de foco y centrar su análisis en los presupuestos cognitivos que acompañan la interacción discursiva, porque creo es muy consciente de que solo desde ellos puede construir una fundamentación eticofilosófica.

II. SU ESTRECHA VISIÓN PROCEDIMENTALISTA DE LA JUSTICIA

Una segunda objeción de Honneth contra Habermas apunta a su visión de la justicia, de inspiración liberal y kantiana; en particular, a la estrechez de su interpretación puramente procedimentalista de ésta.

En primer lugar, Honneth sostiene que la ética del discurso, aunque pretende ofrecer un procedimentalismo puro (Habermas, 2000: 24-25), debe presuponer un concepto material de justicia porque debe comprometerse mínimamente con ciertas condiciones materiales y simbólicas que hacen posible un diálogo discursivo sin coerción. El argumento —centrado en la idea de una inconsistencia interna— busca reconocer lo que está implícito en la propia teoría: Honneth sostiene que la perspectiva habermasiana hace imprescindible la asunción de un principio material de justicia social.

La crítica es ajustada: no es posible hacer una distinción tajante entre una visión procedimental y cierta visión material de la justicia, ya que es siempre necesario un compromiso con aquellas condiciones sociales y culturales mínimas que posibilitan la formación discursiva de la voluntad. Por tanto, estos son contenidos de justicia que no pueden ser objeto de la propia discusión. Por ejemplo, la posibilidad de acceder a las informaciones y tradiciones culturales para poder conocer el espectro de alternativas morales y afirmar argumentativamente la propia opinión. Para una ética discursiva

... solo puede valer como justa aquella sociedad que en su infraestructura normativa dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que por ende, garantiza en general a todos sus miembros la oportunidad para una negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión (Honneth, 1991: 170).

Para el autor, lo que evidencia que la ética discursiva no es neutral frente a las diferentes interpretaciones de la justicia, es que ella contiene, por un lado, una premisa implícita negativa: la superación de una visión meramente distributiva de la justicia. Por otro lado, contiene el presupuesto de un concepto de justicia intersubjetivamente ampliado «en cuyo centro está la idea de una libertad igualitaria para la toma de posición moral» (Honneth, 1991: 171).

Sin embargo, la crítica no trata solo de explicitar una concepción de justicia que se encuentra implícita, sino de la necesidad de radicalizar la propia ampliación habermasiana con respecto a los enfoques distributivistas en una teoría aún más abarcativa de la justicia. Honneth reconoce a Habermas el haber ampliado la visión liberal clásica que restringe la autonomía a la libertad negativa y lo cuenta entre quienes han cuestionado el individualismo liberal, elaborando un enfoque social de la autonomía (Anderson y Honneth, 2005: 129-130). Habermas presenta a esta como resultado de un proceso intersubjetivo, ya que los seres humanos, por naturaleza, solo pueden formar una identidad propia y entenderse con otros porque crecen y se mueven en un mundo social compartido (Habermas, 1990: 192). Asimismo, Honneth le reconoce al procedimentalismo habermasiano la virtud de ser *reconstructivo* de principios de justicia que ya están encarnados socialmente, por lo que parte, no de un modelo ideal contrafáctico al modo de Rawls, sino de las reales relaciones de comunicación.

Esta metodología reconstructiva le permite a Habermas hacerse consciente de que la justicia *va más allá de lo distributivo*, y cuya «textura intrínseca» consiste en relaciones sociales de reconocimiento recíproco constituidas por prácticas que poseen un contenido moral. El problema es que según Honneth, Habermas consideró de modo insuficiente el profundo y variado carácter intersubjetivo de la autonomía.

La razón por la que desconfío de tal procedimentalismo históricamente situado es que, en mi opinión, la autonomía individual demanda más y otras formas de reconocimiento social que las que están garantidas por la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad (Honneth, 2009: 363).

No es suficiente concebir la autonomía como surgiendo del respeto intersubjetivo por la capacidad de toma de decisiones de los sujetos. La reconstrucción normativa requiere ser dirigida a todas las relaciones de reconocimiento significativas de las que los sujetos son dependientes para tomar parte en la vida social o lo que es lo mismo, todas las esferas institucionales de reconocimiento centrales para la modernidad. Básicamente,

Honneth se refiere a incluir, junto a las relaciones legales, también las familiares y las relaciones laborales, que aportan la valoración de las necesidades y habilidades particulares de los sujetos. La famosa tipología ofrecida por Honneth de tres niveles básicos de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la solidaridad, busca precisamente esclarecer qué se exige de una teoría reconocitiva de la autonomía. La *autoconfianza* que generan las relaciones de amor en los vínculos primarios, el *autorrespeto* en las relaciones jurídicas de un estado de derecho, y la *autoestima* en las relaciones de solidaridad, son las llaves que despliegan y sostienen la autonomía individual (Anderson y Honneth, 2005: 129). Si la justicia consiste en proteger a los sujetos de las vulnerabilidades relacionadas al logro de su autonomía, entonces, la justicia debe ser repensada en clave de garantizar estas tres autocomprensiones básicas para todos.

La teoría de la justicia elaborada por Honneth a partir de esta crítica se asienta en una noción de *autonomía de reconocimiento recíproco* más amplia y más densa que la de Habermas. Con una impronta marcadamente hegeliana, su teoría fundamenta qué esferas y condiciones sociales deben existir en una sociedad moderna para dar a todos sus miembros la posibilidad de autorrealización. Su metodología es la de un reconstructivismo ampliado que descubre en la vida social tres principios normativos: el de la *igualdad deliberativa*, el principio de la *necesidad* entre los miembros de la familia y el principio del *mérito* en el intercambio social de servicios. Estos principios son aquellos con los que los sujetos operan en las distintas esferas en cuestiones de justicia y expresan los aspectos morales que sirven allí de fuente para una estima recíproca (Honneth, 2009: 365).

Ahora bien, no deberíamos desconocer que el intersubjetivo carácter de la vulnerabilidad humana es también un supuesto antropológico de Habermas. De hecho, la considera parte básica e indiscutible de nuestra condición humana en afirmaciones explícitas —aunque por cierto escasas— como la siguiente:

... los sujetos capaces de lenguaje y acción solo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. [...] La persona solo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica el riesgo, por así decir, constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de

merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida (Habermas, 2000 26-27).

Es este el modo en que Habermas asume la idea hegeliana de un sujeto de reconocimiento recíproco: en la interpretación de la interacción lingüística socializadora planteada por Mead. Ahora bien, aunque las referencias teóricas a Hegel y Mead son comunes a las teorías de ambos autores, Habermas hace una asunción más débil de este supuesto de sujeto, dando cuenta de él de un modo acotado a la situación discursiva: se trata del reconocimiento entre interlocutores válidos en un diálogo, priorizando los aspectos más formales e intelectualistas de la teoría moral kantiana y de forma fundamental el reconocimiento cognitivo del respeto.

Es evidente que Honneth apunta a una noción más densa de sujeto —algunos hablan de una «ampliación antropológica»— (Deranty, 2009: 328). Tal ampliación tiene claras ventajas, entre ellas, el ofrecimiento de una teoría psicológico-moral de la autonomía que explica qué formas de autorrelación son requeridas para que un agente sea autónomo, algo no desarrollado por el enfoque de Habermas. La principal fortaleza a favor de una teoría pluralista de la justicia es que permite valorar condiciones sociales requeridas para la autonomía que no se pueden garantizar jurídicamente, y así una mejor comprensión de los fenómenos de injusticia. O lo que es lo mismo: superar la estrecha vinculación del reconocimiento al lenguaje de los derechos. Otra ventaja, desde mi punto de vista es que mientras desde la perspectiva habermasiana de la justicia, el único agente apropiado para realizar la justicia es el estado de derecho, Honneth sugiere que, aunque el papel de este sea un irrebasable, también el comportamiento individual de los ciudadanos y una amplia red de organizaciones civiles y prestatales alimentan la justicia social.

Ante semejantes ventajas, ¿Cuál sería entonces la posible objeción de Habermas para aceptar tal ampliación? Considero que la respuesta puede reconstruirse a partir de una diferencia fundamental entre ambos autores: una diferencia de opción heurística a la hora de captar la normatividad de la interacción social. El foco de Habermas está puesto en las condiciones pragmáticas del discurso argumentativo, a partir de una opción por una noción estrecha y procedimentalista de la moral. Por su parte, Honneth pone foco en la autorrealización no dañada y las condiciones intersubjetivas que la posibilitan, desplazando la reflexión hacia el bien en un marco teleológico. Me aventuro a afirmar que Habermas vería la idea honnethiana de una «eticidad formal» con desconfianza, con

riesgo de socavar un planteo ético universalista, en tanto supondría el compromiso con cierto ideal sustantivo del bien. La opción heurística de Habermas está justificada, a mi entender, porque su preocupación es dar anclaje empírico a la fundamentación de las normas morales que permiten juzgar demandas sociales y no a la motivación psicológica en relación con el desarrollo del yo que está detrás de tales demandas. En este sentido, es cierto que la teoría honnethiana ofrece una mayor riqueza hermenéutica para interpretar la vida moral, explicar las situaciones de injusticia y las demandas sociales desde el punto de vista motivacional. Habermas sabe y asume su déficit hermenéutico y conscientemente, se aferra a la ventaja que posee la comunicación discursiva para alcanzar una sólida fundamentación filosófica de tipo pragmático-transcendental. La superioridad de Habermas en ello es evidente, porque la fundamentación honnethiana de la validez de una «eticidad formal» es hasta ahora inconsistente.

III. LA FICTICIA DICOTOMÍA ENTRE «SISTEMA» Y «MUNDO DE LA VIDA»

Por último, una tercera crítica se sitúa en el ámbito de la filosofía social y apunta al «déficit sociológico» de Habermas. Consiste en cuestionar la dicotomía planteada por el autor entre *sistema* y *mundo de la vida*, dicotomía que para Honneth es ficticia y acarrea un déficit explicativo de la dinámica social y de lo que constituyen rasgos patológicos de ésta.

En su temprana obra *The Critique of Power*, Honneth denuncia, como ya lo había hecho Habermas, que la primera generación de la teoría crítica no pudo captar el conflicto cotidiano en los procesos de integración social, porque la lógica de dominio se suponía reproduciéndose con independencia de los sujetos. La teoría de la acción comunicativa de Habermas ofrecía, en este sentido, un punto de vista más interesante para un análisis de lo social, porque reconocía el rol del entendimiento mutuo tanto como el conflicto estratégico. Honneth admite allí que Habermas hizo emerger la posibilidad de un modelo de conflicto social basado en una teoría de la comunicación, y de esta forma, la idea marxista de una lucha de clase podía ser conservada de una manera realista. Sin embargo, Honneth sostiene que Habermas termina siendo luego muy poco consecuente con aquel modelo intersubjetivo que él mismo introdujo.

En el desarrollo de su teoría social, Habermas habría oscilado entre dos modelos sobre el orden social que compiten entre sí. Por un lado, un modelo basado en la idea de una

doble reproducción de la sociedad con una esfera de acción instrumental y otra comunicativa —la distinción entre trabajo e interacción—. Por otro lado, un segundo modelo, deudor de su lectura y crítica de Marx, y que es descrito como una «dialéctica moral de lucha de clase» según la cual los sujetos entran en conflicto acerca de la interpretación de normas y la distribución asimétrica del poder. Según este modelo, el orden social se mantiene a través de relaciones comunicativas institucionalmente mediadas entre grupos moralmente integrados que, dado que la experiencia de poder es asimétricamente distribuida, toma lugar a través de la lucha social (Honneth, 1997: 278 y 303).

Según Honneth, en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas declara su preferencia por el primer modelo (Honneth, 1997: 300). El resultado es que lo social termina fuertemente dividido en un dominio de interacción estratégica libre de normas y un mundo de la vida libre de poder. Esta construcción surge de la explicación teórico-evolutiva de Habermas sobre la emergencia de las sociedades modernas en términos de una separación entre dos esferas de acción contrapuestas, pero también de la distinción inicial que ha hecho —y en la que esta se asienta— entre dos modelos de coordinación de la acción en el proceso de integración social, uno orientado al éxito y otro al entendimiento. Así, se genera la ficción de dos ámbitos separados o totalmente autónomos:

Si las sociedades capitalistas son concebidas de esta forma como órdenes sociales en los cuales *sistema* y *mundo de la vida* se alzan uno contra otro como esferas autónomas de acción, dos ficciones complementarias emergen: suponemos entonces 1) la existencia de organizaciones de acción libres de normas y 2) la existencia de esferas de comunicación libres de poder (Honneth, 1997: 298).

Como consecuencia más relevante, queda invisibilizada la conflictiva interna del mundo de la vida y el sustento que el propio consenso normativo de los agentes otorga al funcionamiento sistémico. Honneth piensa, en cambio, que las acciones de dirección y administración producidas en las organizaciones permanecen dependientes de prácticas de entendimiento social en el sentido de que no ocurren sin la mediación de decisiones situadas de los sujetos involucrados, sin acuerdos normativos de sus miembros. Las instituciones de la economía y del Estado nunca son exclusivamente encarnaciones de consideraciones puramente instrumentales; están enmarcados por principios práctico-políticos que dependen de procesos comunicativos. Inversamente, la imagen de esferas

de acción integradas comunicativamente sugiere la independencia del mundo de la vida de prácticas de dominio y procesos de poder. El mundo de la vida tampoco se reproduce independientemente de prácticas de influencia estratégica —o sea, del ejercicio físico, psicológico o cognitivo del poder— (Honneth, 1997: 298).

Esta crítica a la ficticia dicotomía conlleva una crítica derivada: el déficit de Habermas en el diagnóstico de la patología social. Con este dualismo, la patología social solo puede ser concebida como la *invasión* o *colonización* de formas sistémicas en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana (Habermas, 2003: 279-280). Honneth sugiere que, en realidad, existe una mayor porosidad entre estas esferas. Y lo argumenta con base en estudios sociológicos e históricos que muestran que los ámbitos que Habermas adjudica al mundo de la vida vivieron desde muy temprano de la absorción de elementos sistémicos. Por ejemplo, la familia y el amor en la esfera de la privacidad viven de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado. Por ende, no podemos hablar de una colonización —con su carácter de movimiento unilateral—, sino de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente. La contraposición dicotómica de *sistema* y *mundo de la vida*, y el énfasis en la colonización de uno por el otro, no permite detectar la conflictividad interna del mundo de la vida. Este dualismo lo ha llevado a ignorar que el núcleo auténtico de lo social son los incesantes enfrentamientos en las esferas de reconocimiento mutuo.

Una ventaja fundamental que presenta esta crítica frente a las anteriores, es que contamos con la «respuesta indirecta» del propio Habermas, con que respondió a las objeciones de aquellos autores en los cuales Honneth inspiró su crítica. En dicha réplica, Habermas reconoce un precipitado paralelismo entre sistemas de acción y tipos de acción. Y admite no haber considerado suficientemente la interrelación entre estas dos dimensiones. En su «réplica» Habermas aclara que desde un inicio vio esta distinción como una de carácter analítico, señalando dos aspectos de la integración de una sociedad, o el concepto de una sociedad en dos niveles. Ni los mecanismos de integración sistémica ni los de integración social están asociados unilateralmente a un tipo de acción, y que, por ejemplo, el mundo de la vida está lejos de ofrecer una imagen de esferas de comunicación libres de poder. En palabras de Habermas: «... el mundo de la vida se desacopla solamente de los subsistemas dirigidos por los medios, pero no de los mecanismos de la integración sistémica como un todo» (1991: 257).

Habermas concede que el mundo de la vida de sus miembros, nunca completamente

anulado, penetra la realidad interna de las organizaciones. Explícitamente admite la crítica de McCarthy que Honneth retoma: que ambos aspectos de la sociedad que fueron inicialmente introducidos simplemente como perspectivas distintas en la observación de los fenómenos sociales, se pierde cuando se introduce la evolución histórica como un desacople entre sistema y mundo de la vida, adquiriendo un lenguaje esencialista vinculados a dos dominios de realidad diferentes (Habermas, 1991: 257).

Así, esta tercera crítica disparará la pretensión de Honneth de ofrecer una versión alternativa de una teoría comunicativa que pueda brindar una comprensión más correcta de la sociedad, de los conflictos cotidianos y en concreto, de sus patologías. Honneth intentará mostrar el hecho de que el proceso de integración social es esencialmente conflictivo, porque hay asimetrías en los procesos de interacción comunicativa en los distintos órdenes de reconocimiento. No cabe desarrollar aquí si Honneth ha logrado su propósito, pero su crítica a Habermas resulta pertinente y potente.

CONCLUSIONES

Las críticas de Honneth son, en general, acertadas, y marcan ciertas insuficiencias de Habermas en su filosofía moral, su concepción de la justicia y de las patologías sociales. Aunque Honneth exagera, a mi entender, la desvinculación de los juicios teórico-morales de la ética del discurso con la experiencia moral de los sujetos, aporta un argumento fuerte: el de que la vivencia más básica de ofensa moral no es la violación a reglas del discurso argumentativo sino la violación de ciertas expectativas de reconocimiento social acerca de la propia identidad personal. La ética del discurso termina dejando de lado la totalidad de motivaciones reales que mueven a los sujetos a elevar demandas sociales e invisibiliza las experiencias de sufrimiento social e injusticia que quedan fuera del discurso público. La estrategia heurística de Habermas —dar cuenta de la normatividad social en el análisis del lenguaje discursivo— sacrifica de un modo innecesario los aspectos comunicativos que están más allá de la argumentación y el reconocimiento que excede la relación entre interlocutores de un diálogo. Ello tiene como consecuencia que su mirada de la justicia, puramente procedimental, termina asociándola exclusivamente a la esfera del derecho. Creo que acierta Honneth al señalar que es posible pensar la justicia más ampliamente. Por último, el supuesto de dos ámbitos separados o totalmente autónomos: una esfera de acción libre de normas - sistema- y una esfera de comunicación libre de poder —mundo de la vida— invisibiliza

la conflictiva interna de este último y el papel normativo de los agentes. Tal dicotomía acarrea el déficit de Habermas en el diagnóstico de la patología social como colonización o penetración de formas sistémicas en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana, desvirtuando el potencial inicial de su propio enfoque comunicativo.

Sin embargo, los desafíos que despiertan estas críticas y que Honneth resume como proyecto de ampliación y densificación del reconocimiento no son resueltos de modo completamente satisfactorio por el autor. Ciertas dificultades teóricas que ha mostrado Honneth para fundamentar filosóficamente la universal validez de una «eticidad formal» desde un enfoque tan marcadamente hegeliano debilitan el estatus de su teoría, que él postula como alternativa y superior a la habermasiana. Su teoría del reconocimiento puede representar un valioso complemento para el enfoque habermasiano, una propuesta que amplía la ética comunicativa de un modo posible y deseable, porque ofrece una mayor sensibilidad hermenéutica para ampliar y especificar el análisis de la justicia en contextos sociales concretos. Sin embargo, parece ineludible la necesidad de mantener un mapa habermasiano a la hora de la fundamentación filosófica, que, aunque siendo un mapa más austero, otorga un enclave más sólido centrado en el lenguaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, J. y HONNETH, A. (2005). «Autonomy, vulnerability, recognition and justice», en ANDERSON, J. y CHRISTMAN, J. P. (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORDEAU, P. ET ALT (1999). *The weight of the world: social suffering in contemporary society*. Cambridge: Polity Press.
- DERANTY, J. P. (2009). *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden-Boston: Brill.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- HABERMAS, J. (1990). «Individuación por vía de socialización», en *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus.
- (1991). «A reply», en Joas, H. y Honneth, A. *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's theory of communicative action*. Polity Press.
- (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- (2000). «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- (2003). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en término de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, vol.II. Madrid: Taurus.
- (1991). «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en APEL y otros, *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- (1992). «Integridad y desprecio». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 5, pp. 78-93.
- (1995a). *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*.

- Albany: State University of New York Press.
- (1995b). «Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality», en *The fragmented world of the social*. Albany: State University of New York Press.
- (1997). *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press.
- (2007). «The social dynamics of disrespect», en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- (2009). «A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo». *Civitas*, vol. 9, n.º 3, p. 363.
- KOMPRIDIS, N. (2004). «From reason to self-realization? Axel Honneth and the “ethical turn” in Critical Theory». *Critical Horizons*, vol. 5, pp. 327-328.
- MCNAY, L. (2008). *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.
- STRAWSON, P. F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.