

## ¿DOMINACIÓN DENTRO DEL MUNDO DE LA VIDA? HONNETH CONTRA LAS “FICCIONES” DERIVADAS DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA<sup>1</sup>

**CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE<sup>2</sup>**

*Universidad de Valencia*

### RESUMEN

El objetivo de esta contribución es analizar la temprana crítica formulada por Axel Honneth contra la dicotomización habermasiana de la sociedad. Con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, Habermas incurre, según la lectura de Honneth, en dos ficciones complementarias. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones resulta imposible por principio. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de poder, dominación, manipulación y estrategia. Mi propósito es analizar esta segunda ficción. Para ello, trataré de interpretar la teoría de la lucha por el reconocimiento como un modelo de teoría crítica de la sociedad que hace de los conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida su punto neurálgico. Mi tesis es que, si bien Honneth acierta al reivindicar el elemento de la lucha social en el medio de un mundo de la vida asimétricamente configurado, una vez dentro de este paradigma, hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas para determinar cuáles de esas luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

**Palabras clave:** Habermas; Honneth; mundo de la vida; dominación.

## DOMINATION WITHIN THE WORLD OF LIFE? HONNET AGAINST "FICCTIONS" DERIVED FROM THE THEORY OF ACTION

### ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse Axel Honneth's early criticism against the Habermasian dichotomyization of society. With the hypostasis of the concepts "system" and "lifeworld", Habermas incurs, according to Honneth's interpretation, in two complementary fictions. First, in the fiction according to which within the economic and political subsystems is impossible the communicative action coordination. Secondly, in the fiction according to which the symbolic reproduction of the lifeworld operates without any form of power, domination, manipulation and strategy. My purpose is to analyse this second fiction. To do this, I try to interpret the theory of the struggle for recognition as a model of critical theory of society that makes lifeworld conflicts its focal point. My thesis is as follows: while Honneth is right to claim the element of social struggle in the midst of an asymmetrically configured lifeworld, it would have been preferable to turn again to Habermas to determine which of these social struggles can claim legitimacy.

**Key words:** Habermas, Honneth, lifeworld, domination.

<sup>1</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial”. PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033.

<sup>2</sup> Esta publicación ha recibido el apoyo del proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

## 1 INTRODUCCIÓN

Al margen de la postura que uno tome ante su corrección o incorrección, hoy resulta imposible no reconocer que la teoría de la acción comunicativa elaborada por Jürgen Habermas constituye un eslabón imprescindible en el decurso de la llamada Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. Partiendo de una crítica a lo que define como “aporías” de la crítica de la razón instrumental practicada por Adorno y Horkheimer, Habermas desarrolla un modelo de teoría de la sociedad y teoría de la racionalización social capaz de apresar el carácter paradójico de la modernización occidental en unos términos ya muy alejados de los utilizados por Adorno, Horkheimer, Marcuse o Lukács.

Practicando una suerte de “negación de la negación”, es decir, de crítica a un modelo que había surgido como crítica a un modelo anterior, Axel Honneth, el más original de los discípulos de Habermas y sin duda el máximo representante de la denominada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, propuso durante los años noventa un nuevo modelo de teoría crítica de la sociedad, a su vez alejado del modelo de Habermas. A este modelo se le conoce con el nombre de “teoría de la lucha por el reconocimiento”. De igual forma que la teoría de la acción comunicativa no puede comprenderse sino sobre la base del modelo que quería superar, es decir, sobre la base de la autocrítica radical de la razón ilustrada practicada por Adorno y Horkheimer, la teoría de la lucha por el reconocimiento debe ser comprendida en su relación con la teoría de la acción comunicativa.

El objetivo de este trabajo es sacar a la luz un aspecto de esta relación. Para ello trataré de estudiar la temprana crítica formulada por Honneth contra la dicotomización habermasiana de la sociedad. Con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, Habermas habría incurrido, según la lectura de Honneth, en dos ficciones complementarias. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones resulta imposible por principio. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de poder, dominación, manipulación y estrategia. Mi propósito es analizar esta segunda ficción. Para ello, trataré de interpretar la teoría de la lucha por el reconocimiento como un modelo de teoría crítica de la sociedad que hace de los conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida su punto neurálgico. Mi tesis es que, si bien Honneth acierta al reivindicar el elemento de la lucha social en el medio de un mundo de la vida

asimétricamente configurado, una vez dentro de este paradigma hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas para determinar cuáles de entre esas luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

A fin de desarrollar esta tesis, voy a dar cuatro pasos fundamentales. En primer lugar, expondré, de forma muy sucinta, el modelo de teoría de la sociedad elaborado por Habermas en la obra *Teoría de la acción comunicativa*. En segundo lugar, reconstruiré la crítica de Honneth a la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera de una forma normativamente inmaculada. Tras ello trataré de leer la teoría de la lucha por el reconocimiento bajo la óptica de esta crítica, mostrando cómo los conflictos analizados por Honneth tienen que ver en su mayoría con la esfera que Habermas llama “mundo de la vida”. En cuarto y último lugar, defenderé que los criterios normativos ofrecidos por Honneth en *La lucha por el reconocimiento*, resumibles en la idea de un “estadio final” como secuencia idealizada de luchas por el reconocimiento, resultan menos convincentes que los criterios normativos ofrecidos por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.

## 2 LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HABERMAS

El objetivo principal de *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por Habermas en 1981, es fundamentar un concepto de racionalidad –la racionalidad comunicativa– capaz de actuar como criterio normativo desde el cual criticar los procesos patológicos de racionalización moderna. Para ello, Habermas se apoya en los estudios sobre pragmática formal emprendidos durante los años setenta<sup>3</sup>. Por de pronto, Habermas diferencia entre racionalidad teleológica, que tiene por finalidad la modificación de algo en el mundo externo, y racionalidad comunicativa, cuyo objeto es la obtención de un entendimiento lingüístico entre personas. Cada uno de estos tipos de racionalidad se corresponde con una forma de acción social: la acción estratégica, coordinada a través de tramas de intereses, y la acción comunicativa, coordinada a través del acuerdo. Dentro de la acción comunicativa, Habermas diferencia a su vez cuatro pretensiones de validez asociadas a las manifestaciones de los hablantes: la verdad proposicional, con la que los agentes se refieren al mundo objetivo; la corrección normativa, con la que se refieren al mundo social de normas; la veracidad,

<sup>3</sup> Habermas, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 299-368; “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. En *Ibidem*, 161-192.

con la que se refieren al mundo subjetivo; y la inteligibilidad, con la que se refieren al lenguaje. Sobre este trasfondo, Habermas define la racionalidad comunicativa como el desempeño discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica; es decir, como el intento, por parte del hablante, de convencer argumentativamente al oyente sobre la validez de sus manifestaciones.

Este programa de teoría de la acción y teoría de la racionalidad queda conectado con la teoría de la sociedad tan pronto como se hace explícita la relación entre las formas de acción/racionalidad y las esferas estructurales que a juicio de Habermas componen la sociedad moderna, a saber, el mundo de la vida y el sistema. La tesis central de Habermas a este respecto, justamente la que Axel Honneth pondrá en duda, es que la acción comunicativa opera en el mundo de la vida, mientras que la acción estratégica opera en el sistema.

La acción comunicativa del mundo de la vida consiste en un proceso cooperativo de interpretaciones en el que al menos dos sujetos se ponen de acuerdo sobre una situación que se ha vuelto problemática relativa al mundo natural, a la sociedad o la propia subjetividad. En esta cooperación, sin embargo, todos los sujetos se basan en un marco de interpretaciones compartidas, certezas presupuestas, definiciones comunes y habilidades adquiridas. Este marco es el mundo de la vida. Cuando un fragmento de este «depósito de autoevidencias» queda tematizado por uno de los participantes, entonces pierde su ingenua e incuestionada solidez para convertirse en un hecho, una norma o una vivencia cuya validez sólo puede ser probada mediante la obtención de un nuevo acuerdo. En el modelo de Habermas, el mundo de la vida está compuesto por tres elementos estructurales: la cultura, la sociedad y la personalidad. Dado que son tres sus elementos estructurales, la racionalización o reproducción simbólica del mundo de la vida queda dividida a su vez en tres procesos que corren en paralelo: la reproducción cultural, la integración social y la socialización.

Ahora bien, la teoría habermasiana de la sociedad no se agota en el análisis de las estructuras y formas de racionalización del mundo de la vida. Antes bien, el mundo de la vida constituye tan sólo uno de los dos elementos estructurales de la sociedad. El segundo elemento es el sistema. En lugar de adoptar la perspectiva teórica de un participante en el mundo de la vida, Habermas adopta aquí la perspectiva teórica de un observador externo. El sistema queda definido como un «conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010, 725.

Apoyándose en el modelo biológico del organismo y su medio, Habermas sostiene que los sistemas mantienen sus propios límites y organización interna reduciendo la complejidad de su entorno a través de imperativos funcionales. Al contrario de lo que ocurre con la coordinación de las acciones en el mundo de la vida, en el sistema esta coordinación no opera con el mecanismo del entendimiento mutuo, sino a través del entrelazamiento de consecuencias de acción. Dentro del sistema, Habermas diferencia entre el subsistema económico, coordinado por el medio de regulación sistémica “dinero”, y el subsistema político, coordinado por el medio de regulación sistémica “poder”.

Una vez realizada esta diferenciación, Habermas distingue entre los procesos de reproducción simbólica o racionalización del mundo de la vida, realizados mediante la acción comunicativa, y los procesos de reproducción material del sistema, que se atienen a imperativos funcionales de supervivencia basados en la acción instrumental y estratégica. Pues bien, solamente empleando un concepto de sociedad articulado en estos dos niveles, como sistema y como mundo de la vida, Habermas puede comprender el tipo de problemas que surgen de la interacción entre ambos procesos. Es decir, sólo ahora su teoría de la sociedad toma la forma de una teoría *crítica* de la sociedad encargada de diagnosticar los procesos patológicos derivados de la racionalización. La paradoja de la racionalización occidental, que Adorno y Horkheimer habían apresado con su dialéctica de la Ilustración, queda reformulada en la célebre tesis de la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos. El resultado de esta colonización es la sustitución del entendimiento por el dinero y el poder como formas de coordinación de la acción *en* el mundo de la vida. Esta colonización del mundo de la vida queda encarnada en los fenómenos, calificados por Habermas como “patologías sociales”, de la burocratización, monetarización y juridificación de relaciones sociales.

### 3 LA CRÍTICA DE HONNETH A LA TEORÍA SOCIAL DE HABERMAS

Independientemente del enorme poder explicativo de esta tesis, el esquema “sistema / mundo de la vida” ha ocasionado importantes problemas a Habermas. Tal y como ha visto Axel Honneth, con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, que la teoría de la acción comunicativa presenta como esferas sociales reales en las que sólo operaría una forma de racionalidad, Habermas incurre en dos ficciones. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político no

puede existir coordinación comunicativa de las acciones. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de dominación y estrategia<sup>5</sup>. La primera de estas ficciones parece tener consecuencias poco deseables para una teoría crítica de la sociedad, pues excluir por principio la coordinación comunicativa de las acciones dentro de los subsistemas económico y político puede conducir precisamente a una depotenciación de la crítica social, es decir, a un “blindaje” del sistema frente a los intentos de transformación emancipadora<sup>6</sup>.

No obstante, yo quisiera centrar el análisis en la segunda de las ficciones mencionadas, y en concreto en la forma en que Honneth estudia críticamente esta ficción. Dos son, al menos, los errores en los que Habermas habría incurrido al considerar que la reproducción simbólica del mundo de la vida opera siempre y exclusivamente mediante la acción comunicativa. En primer lugar, Habermas tiene que suponer que esta reproducción simbólica constituye el «resultado intencionado de un trabajo común colectivo»<sup>7</sup>. Es decir, Habermas presupone implícitamente la poco convincente tesis de que existe una intención manifiesta compartida por todos los actores del mundo de la vida, de acuerdo con la cual la reproducción de dicho mundo de la vida ha de emprenderse con los medios que nos ofrece la acción comunicativa. En segundo lugar, Habermas excluye resueltamente la posibilidad de que los conflictos sociales, las luchas, las estrategias de dominación y poder, aniden en el interior mismo del mundo de la vida, pues la raíz de toda forma de patología social es remitida al proceso de colonización sistémica.

Ahora bien, ¿es realmente el mundo de la vida un conjunto de «esferas de comunicación vaciadas de poder»? A juicio de Honneth, la respuesta es negativa. También en la racionalización del mundo de la vida, y en concreto en cada uno de los tres procesos en que a juicio de Habermas puede ser analíticamente diferenciada, a saber, la reproducción cultural, la integración social y la socialización, acontecen luchas de poder y formas de dominación y estrategia. O, dicho de otra forma, la praxis

<sup>5</sup> Honneth, A. *Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 2009.

<sup>6</sup> Para esta crítica véase Romero-Cuevas, J. M. “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”. *Isegoría*, 44, 2011, 139-159. Por mi parte, he tratado de probar que el modelo de política deliberativa y teoría discursiva del derecho elaborado por Habermas en *Facticidad y validez* constituye el intento, a mi juicio exitoso, por corregir este problema en lo que hace al subsistema político. Véase Ortega-Esquembre, C. “From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming dichotomy `system/lifeworld””. *Endoxa*. 47, 2021, 209-228.

<sup>7</sup> Honneth, A. *Crítica del poder*. Op. Cit., 428.



comunicativa cotidiana del mundo de la vida no es algo que, hasta el momento de irrupción de los imperativos sistémicos, se haya mantenido inmaculado<sup>8</sup>. En la lectura de Honneth, este error hace a Habermas perder lo que podría haber ganado con su giro comunicativo, a saber, el potencial de una explicación teórico-comunicativa de la lucha social y la distribución asimétrica del poder. Si yo lo entiendo correctamente, la teoría de la lucha por el reconocimiento puede ser interpretada justamente como un intento por superar esta ficción.

#### 4 LA TEORÍA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO COMO CRÍTICA INMANENTE DE LA TEORÍA SOCIAL HABERMASIANA

En su célebre obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento*, Honneth perfila un modelo de Teoría Crítica de la sociedad en el que, a diferencia de la teoría habermasiana, los conflictos sociales no son interpretados como la consecuencia patológica de un proceso de colonización del mundo de la vida, sino mediante la referencia a «pretensiones normativas estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco»<sup>9</sup>. La lucha social, así pues, se constituye sobre una “gramática moral”, y no sobre una “gramática sistémica”.

Para emprender esta original reformulación de la Teoría Crítica, Honneth opera una suerte de traducción postmetafísica, inspirada en George Herbert Mead, de la teoría del reconocimiento de Hegel. Esta traducción postmetafísica queda presentada al modo de una «fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento», que puede ser confirmada mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a esas formas de reconocimiento. La tesis de partida es la siguiente: la reproducción de la vida social se cumple bajo el empuje de una búsqueda de reconocimiento recíproco, puesto que los sujetos sólo pueden acceder a su identidad si logran adoptar la perspectiva de una segunda persona. Este imperativo del reconocimiento actúa como una “coerción normativa” que paulatinamente fuerza a los individuos o grupos a emprender luchas sociales destinadas a la implantación de formas ampliadas de reconocimiento.

Tres son, de acuerdo con la reinterpretación que Honneth emprende de Hegel, las formas de reconocimiento que constituyen la identidad de un sujeto: el amor, el derecho o reconocimiento jurídico y la valoración social. Con cada una de estas formas

<sup>8</sup> *Ibidem*, 442.

<sup>9</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 2007, 8.

de reconocimiento, el sujeto adquiere una determinada autorrelación práctica. El amor representa el primer estadio de reconocimiento en la medida en que «en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada». La autorrelación práctica ganada por el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento es lo que Honneth llama *autoconfianza*. El segundo estadio es el derecho o reconocimiento jurídico. Si en la familia o la amistad nos entendemos a nosotros mismos como sujetos de necesidad desde la perspectiva de un otro particular, en la relación jurídica postradicional nos entendemos como portadores de derechos desde la perspectiva de un “otro generalizado”. La autorrelación práctica que con ello obtiene el sujeto es el *autorrespeto*. La valoración social, en tercer lugar, ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos, sino con el reconocimiento positivo de las cualidades y facultades concretas de una persona. La forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue tras esta tercera esfera de reconocimiento es la *autoestima*.

Tras exponer las tres esferas de reconocimiento con que operan unos sujetos que, necesariamente, constituyen su identidad individual por vía de socialización<sup>10</sup>, Honneth analiza aquellas formas de menosprecio bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia estadios cada vez más ampliados. Estas formas de menosprecio significan la denegación de cada una de las tres esferas de reconocimiento. El primer caso de menosprecio, que perturba la autorrelación de autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”, y a través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona. El segundo caso, que Honneth llama “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos a través de los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de miembros de su sociedad. Por último, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”, y la autorrelación práctica perdida con esta experiencia es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora precisamente a causa de sus particularidades.

Equipado con este aparato conceptual, que se articula en torno a tres formas de reconocimiento –amor, derecho y valoración social–, tres autorrelaciones prácticas –

<sup>10</sup> Para la tesis de la individuación por socialización, que se remonta al menos hasta Fichte y encuentra su culminación en la psicología social de Mead, véase Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 188-239.



autoconfianza, autorrespeto y autoestima– y tres formas de menosprecio –violación, desposesión y deshonra–, Honneth formula la tesis a mi juicio más interesante de toda la obra. Según esta tesis, los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio, por ejemplo, la indignación o la tristeza, constituyen la base afectiva sobre la que se funda motivacionalmente el origen de la lucha social. Honneth consigue sacar a la luz lo que él mismo denomina el «eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción»<sup>11</sup>, es decir, justamente el tipo de resorte psicológico que hace que las formas de menosprecio experimentadas por los sujetos humillados constituyan, precisamente, el motor que conduce a la eliminación de dicho menosprecio, y por lo tanto a la constitución de un ordenamiento social en el que las relaciones de reconocimiento recíproco quedan progresivamente ampliadas.

Una vez que tenemos en mente el modelo de teoría social presentado por Honneth, ahora quisiera defender que este modelo puede ser interpretado precisamente como el intento por superar la segunda de las ficciones en que incurría la teoría social de Habermas. Si Honneth había criticado que en el modelo de Habermas la reproducción simbólica del mundo de la vida quedara presentada como totalmente ajena a toda forma de dominación, luchas de poder y estrategia; y si, a su vez, su teoría de la lucha por el reconocimiento explica el tipo de luchas sociales que, a su modo de ver, se dan paradigmáticamente en la sociedad moderna, entonces parece claro que superar la ficción habermasiana implica reconocer que estas luchas sociales por el reconocimiento acontecen *en el interior mismo* del mundo de la vida.

Esta afirmación debe ser tomada, sin embargo, con muchas precauciones, pues Honneth no sólo protesta contra la comprensión habermasiana del mundo de la vida, sino contra el hecho mismo de que en su modelo la sociedad aparezca dividida dicotómicamente en dos esferas de acción independientes: el sistema y el mundo de la vida. Aunque, en este sentido, dentro del modelo de Honneth no tiene sentido decir que las luchas sociales se dan *en* el mundo de la vida *y no en* el sistema, puesto que no cabe diferenciar ambas esferas en los términos en que lo hace Habermas –es decir, en los términos de una teoría de sistemas–, lo cierto es que Honneth no puede sencillamente abandonar la diferenciación analítica entre los ámbitos del mercado, el Estado y el mundo social de la vida. Sobre la base de esta, a mi juicio irrenunciable, diferenciación analítica –aunque no sobre la base de una hipóstasis de las tres esferas–, hemos de preguntarnos con cuál de estos tres ámbitos tienen que ver prioritariamente

---

<sup>11</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 165.

los procesos de lucha social que Honneth ha presentado al modo de una lucha por el reconocimiento recíproco.

En lo que hace a la primera forma de reconocimiento, es muy evidente que las “luchas” por ser reconocido como un ser necesitado de amor –si es que cabe hablar de “lucha” en este primer y particularista estadio– no tienen nada que ver con lo que Habermas había llamado “subsistemas económico y político”. Antes bien, el amor es una forma de reconocimiento que acontece en el tipo de relaciones que Habermas típicamente había incluido dentro del mundo de la vida, a saber, en la familia, en la pareja y en la amistad. Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una forma de “lucha social” que de ninguna manera puede ser interpretada con el tipo de categorías que nos ofrece la teoría de sistemas, y que pone en duda, por vez primera, la tesis de Habermas según la cual los conflictos de la sociedad moderna son el resultado de un proceso de colonización del mundo de la vida.

Con respecto a la segunda forma de reconocimiento, ocurre que el derecho juega en la sociedad moderna un doble rol, lo cual obliga a plantear la cuestión de una forma más detenida. El derecho es al mismo tiempo un subsistema funcionalmente especificado, o, mejor dicho, el tipo de código con el que necesariamente operan los subsistemas económico y político, y un medio de integración de toda la sociedad. Si en el primer caso es claro que el derecho forma parte del sistema, y por lo tanto los conflictos vinculados con él –por ejemplo, las tendencias a la juridificación excesiva– no pueden entenderse como luchas sociales propias del mundo de la vida, en el segundo caso ocurre algo diferente. En este caso el derecho forma parte del mundo de la vida por partida doble. En primer lugar, en tanto constituye uno de los cuatro elementos de lo que Habermas llama “cultura” –junto con la moral, la ciencia y el arte–, siendo la cultura a su vez el primero de los tres componentes estructurales del mundo de la vida –junto con la sociedad y la personalidad–. Habermas entiende la cultura como el «acervo de saber en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo». En segundo lugar, en tanto constituye, al mismo tiempo, un elemento fundamental del segundo de los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, de la “sociedad”. Habermas da en este contexto a la sociedad el sentido de un conjunto de «ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 619.

Las luchas que Honneth incluye dentro de la esfera del reconocimiento jurídico tienen que ver en este sentido –aunque también, naturalmente, con el subsistema político– con los procesos de reproducción simbólica del mundo de la vida, en concreto con los procesos de reproducción cultural y de integración social. La reproducción cultural tiene por objeto asegurar la continuidad de la tradición como acervo de saber alcanzando mediante definiciones consensuadas de la situación. El intento por determinar el contenido o el alcance de una norma jurídica que se considera deseable, o de problematizar la existencia de normas que se consideran injustas, puede entenderse como un caso típico de lucha social por el reconocimiento en la esfera del derecho. La integración social, por su parte, intenta conectar las situaciones nuevas presentadas en el ámbito de lo social con la identidad ya conformada de sus grupos, evitando así las crisis de anomia y asegurando las solidaridades. Es evidente que también el tipo de luchas sociales que surgen en este segundo caso pueden ser interpretadas como luchas por el reconocimiento.

Si pasamos ahora a la tercera y última forma de reconocimiento, la valoración social, podemos ver que las vinculaciones con los elementos propios del mundo de la vida son todavía más evidentes. En este caso, creo que la conexión hay que buscarla sobre todo en el tercer componente estructural del mundo de la vida: la personalidad. Habermas define este componente como aquellas «competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su identidad»<sup>13</sup>. En este caso, la reproducción simbólica acontece al modo de un proceso de “socialización”, es decir, de un proceso que se cuida de armonizar las identidades individuales con las formas de vida colectiva, previniendo en este sentido las crisis psicopatológicas. Si recordamos, la tercera forma de reconocimiento recíproco, la valoración social, garantizaba la obtención de aquella autorrelación práctica que Honneth había llamado “autoestima”. Como no es difícil de observar, la socavación de la autoestima tiene mucho que ver con el tipo de crisis psicopatológica que Habermas tiene en mente. En este sentido, las formas de dominación, poder o estrategia que conducen a luchas sociales en el terreno de la socialización, luchas sociales que, por lo tanto, acontecen en el interior mismo del mundo de la vida, también pueden ser comprendidas como ejemplos de lucha por el reconocimiento. Entre ellas, un caso típico son los movimientos sociales de protesta a

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

través de los cuales ciertos grupos cuyas formas de vida han sido tradicionalmente menospreciadas tratan de hacer notar sus cualidades particulares<sup>14</sup>.

Estos breves comentarios nos conducen a la tesis de que, a diferencia de lo que se desprendía de la teoría de la acción comunicativa, el mundo de la vida no es una esfera normativamente inmaculada, sino que en su seno se dan procesos de dominación y distribución asimétrica del poder que conducen, en consecuencia, a luchas sociales. Es mérito de Honneth haber observado este déficit en la teoría social habermasiana, así como haber elaborado un nuevo modelo de teoría crítica de la sociedad que, según nuestra interpretación, se erige justamente sobre este déficit, y al modo de una crítica inmanente a Habermas logra presentar las luchas por el reconocimiento como procesos derivados del propio mundo de la vida.

## 5 EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS NORMATIVOS: HABERMAS VS HONNETH

Aunque, a mi modo de ver, la crítica de Honneth a Habermas resulta pertinente, de suerte que interpretar las luchas sociales como protestas *mundo-vitales* contra el menosprecio o falta de reconocimiento constituye un paso hacia adelante en la Teoría Crítica, creo que la fundamentación normativa que Honneth ofrece de su modelo resulta menos convincente que la ofrecida por Habermas. O, dicho de otra forma, una vez dentro del modelo de la lucha por el reconocimiento, a mi juicio hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas y su teoría de la comunicación para determinar cuáles de entre todas las luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

El problema de los criterios normativos se le presenta a Honneth tan pronto como introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado. «Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos», dice, es preciso contar con un canon normativo «que permita señalar, *bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada*, una orientación del desarrollo»<sup>15</sup>. A fin de hallar este canon normativo, Honneth utiliza en este momento una estrategia que podemos denominar “anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada”. Es decir, para comprobar la legitimidad de las diversas luchas sociales, la sociedad actual debe ser contrapuesta a un modelo de sociedad ideal que Honneth, por así decir, anticiparía al modo de una «secuencia idealizada de luchas» en la que «se ha desarrollado el

<sup>14</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 156.

<sup>15</sup> Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 204.

potencial normativo del reconocimiento recíproco» hasta tal punto, que «las condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas»<sup>16</sup>. Honneth insiste en que esta situación final anticipada no tiene que ver tan sólo con un concepto de moral cortado a la medida del formalismo kantiano. En este sentido utiliza la expresión, ciertamente *imposible* dentro de un marco como el habermasiano, de un «concepto formal de vida buena». Este concepto remite a aquellas condiciones de reconocimiento que actúan como presupuesto para una autorrealización individual completa.

Que la estrategia de anticipar, al modo en que lo habían hecho ya las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, un estadio final como realización total de la razón es algo teoréticamente problemático es una cosa que se puede comprobar sin salir del propio pensamiento de Honneth, pues en sus últimas obras él mismo ha abandonado esta estrategia y ha optado por responder a la cuestión de los criterios normativos mediante una reconstrucción de la idea de libertad social encarnada ya en las instituciones de la modernidad<sup>17</sup>. Aunque Honneth deja muy claro que el canon normativo de su teoría no puede reducirse al tipo de concepto formalista de moralidad que opera en Kant y en las éticas de corte kantiano, entre ellas la ética discursiva de Apel y Habermas, a mi modo de ver la fundamentación normativa ofrecida por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* no se limita a esta dimensión moral. En este sentido, creo que esta fundamentación habría servido también a Honneth para dar salida al problema de los criterios normativos de la crítica en su obra *La lucha por el reconocimiento*.

Habermas aborda el problema de la normatividad de forma especialmente clara en su discusión con la Teoría Crítica anterior, es decir, con la autocrítica de la razón ilustrada practicada por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. Con su tránsito desde la teoría de la revolución fallida hasta la teoría de la fallida civilización, la Teoría Crítica se veía envuelta en la imposibilidad, inherente a una autocrítica de la razón ilustrada, de esclarecer los criterios normativos en que ella misma se apoyaba. La crítica de la razón instrumental se enfrentaba a la irónica tarea de someter a la razón subjetiva, cognitivo-instrumental, a una crítica total desde el

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Véase Honneth, A. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires, Katz, 2014; Honneth, A. *La idea del socialismo*. Buenos Aires, Katz, 2017.

punto de vista de una razón objetiva que se consideraba destruida. A este respecto, en *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas dice lo siguiente:

Nunca se explicaron suficientemente los fundamentos normativos de la filosofía de la praxis. Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada –si la razón que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica? [...] En su *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno sólo pretendieron ya desarrollar esta aporía, pero no intentaron buscar un camino que los sacara de ella<sup>18</sup>.

La adopción de la perspectiva de un “observador no participante” que opera con la relación sujeto-objeto tiene que explicar en qué medida el observador crítico puede escapar de un dominio sistémico que previamente ha postulado como *total*. Esta aporía sólo puede ser superada, tal es la tesis de Habermas, si se logra fundamentar un concepto complejo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, cuyas estructuras han de constituir aún una barrera contra las distorsiones sistemáticas. En la parte final de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas expone de forma muy clara cuál es el cambio de paradigma que a este respecto quiere operar dentro de la Teoría Crítica:

Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que surgieran ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la comprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica<sup>19</sup>.

El contenido normativo de la modernidad hace referencia a una forma procedimental de racionalidad que, bajo el nombre de “racionalidad comunicativa”, no está enderezada a la satisfacción instrumental de intereses, sino a la búsqueda cooperativa de la verdad, la corrección normativa y la veracidad expresiva. Semejante contenido se expresa en el progreso de las ciencias, en la universalización del derecho y la moral y en la fuerza de la obra de arte moderna. El cambio de paradigma permite una interpretación de los estándares normativos de la teoría social en términos de una intersubjetividad no violentada. Es desde el trasfondo más amplio de una razón

<sup>18</sup> Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, 89.

<sup>19</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 855.

comunicativa que apela sólo al intercambio de argumentos, trasfondo que es inmanente a la propia modernidad cultural, desde donde puede entenderse la imposición de imperativos sistémicos al mundo de la vida como una patología social. Las estructuras de la racionalidad han de ser buscadas entonces en la práctica comunicativa cotidiana de los mundos de la vida postradicionales, es decir, en los contextos de interacción lingüísticamente mediada a través de los cuales los sujetos se ponen de acuerdo sobre determinadas situaciones partiendo sólo de una argumentación racional.

Aunque Habermas emplea esta fundamentación normativa para sustentar su particular modelo de sociedad dividido en dos esferas, un modelo que, como hemos visto, Honneth critica con mucho acierto, lo cierto es que esta misma fundamentación bien podría haber servido para dar cuenta del problema de los criterios normativos en la obra *La lucha por el reconocimiento*. En lugar de recurrir a la idea de un estadio final entendido como una «secuencia idealizada de luchas» en la que han quedado garantizadas las condiciones intersubjetivas de la integridad, Honneth podría haber apelado al tipo de racionalidad comunicativa que, existente *ya* en los mundos de la vida racionalizados, garantiza una socialización no patológica. Pues la racionalidad comunicativa que Habermas tiene en mente no solamente está cortada a la medida de la moralidad formalista de tipo kantiano, sino que tiene que ver también con el resto de aspectos de la reproducción cultural –arte, derecho y ciencia–, así como con los procesos de integración social y socialización.

Habermas cree que las estructuras de esta racionalidad deben ser buscadas en la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida, de cuya reconstrucción sólo puede dar cuenta una teoría de la competencia comunicativa o “pragmática universal”. El estudio pormenorizado de esta teoría, que es desarrollado en paralelo por Karl-Otto Apel bajo la categoría de “pragmática trascendental”<sup>20</sup>, es algo que, sin embargo, no podemos abordar en este momento. No obstante, desde estas categorías hubiera resultado apropiado, a mi modo de ver, tratar de dar respuesta al problema de cuáles, de entre las muchas luchas sociales por el reconocimiento, pueden reclamar legitimidad, pues es evidente que los movimientos sociales y las reivindicaciones de reconocimiento no se legitiman a sí mismos. Solamente aquellas pretensiones de reconocimiento que, tras un proceso discursivo en el que habrían de haberse

---

<sup>20</sup> Apel, K. O. “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”. En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., 1976, 10-103.



erradicado todas las formas de coacción pudieran ser concebidas por todos los afectados como pretensiones *válidas*, es decir, pretensiones que amplían las posibilidades de la comunicación en lugar de restringirlas, podrían contarse entre las luchas progresistas por el reconocimiento.

## 6 CONCLUSIONES

Aunque *Teoría de la acción comunicativa* ha supuesto una verdadera revolución dentro de la Teoría Crítica, no fueron ni mucho menos escasos los estudiosos que vieron en ella, ya desde el momento mismo de su publicación, problemas fundamentales de muy difícil solución desde las categorías ofrecidas por el propio Habermas<sup>21</sup>. El estudio crítico emprendido por Axel Honneth a finales de los años ochenta resulta a mi juicio especialmente relevante, por cuanto parte justamente de uno de estos problemas –la hipóstasis de dos esferas sociales– para, desde una crítica rigurosa, erigir todo un nuevo modelo de teoría de la sociedad. Este modelo, conocido como teoría de la lucha por el reconocimiento, ha supuesto a su vez un impulso imprescindible en la Teoría Crítica.

Reconocer la validez de la crítica de Honneth y la pertinencia de su modelo, sin embargo, no implica ni mucho menos tirar por la borda todo el sistema habermasiano. Más bien al contrario, el modelo de Honneth recurre a una fundamentación normativa que, según nuestra interpretación, resulta menos convincente que la ofrecida por Habermas. Como ocurre en otros ejemplos dentro de la Teoría Crítica, estos modelos enfrentados en torno a un mismo problema conservan una parte de verdad que, una vez depurados sus problemas, puede y debe ser recogida en futuros estadios.

## BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. O. “**Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen**”. ed. *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., p. 10-103, 1976.

GIDDENS, A. *et al.* **Habermas y la modernidad**. Madrid, Cátedra, 1988.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid, Taurus, 1989.

<sup>21</sup> Véase a este respecto, por ejemplo, Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan Press, 1982; Giddens, A. *et al.* *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988.

- HABERMAS, J. “Individuación por vía de socialización”. In: HABERMAS, J. **Pensamiento postmetafísico**. Madrid, Taurus, 1990, 188-239
- HABERMAS, J. “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. In: HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos**. Madrid, Cátedra, p. 161-192, 1994.
- HABERMAS, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. In: HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos**. Madrid, Cátedra, p. 299-368, 1994.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid, Trotta, 2010.
- HONNETH, A. **La lucha por el reconocimiento**. Barcelona, Crítica, 2007.
- HONNETH, A. **Crítica del poder**. Madrid, Antonio Machado, 2009.
- HONNETH, A. **El derecho de la libertad**. Buenos Aires, Katz, 2014.
- HONNETH, A. **La idea del socialismo**. Buenos Aires, Katz, 2017.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. “From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming dichotomy `system/lifeworld””. **Endoxa**. 47, p. 209-228, 2021.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”. **Isegoría**, 44, p. 139-159, 2011.
- THOMPSON, J. B. y Held, D. **Habermas – Critical Debates**. London, Macmillan Press, 1982.