

El giro normativo de Jürgen Habermas como fundamentación ontológica de la Teoría Crítica

Jürgen Habermas's Normative Shift as the
Ontological Foundation of Critical Theory

*Alfonso García Vela** y
*Roberto Longoni Martínez***

RESUMEN

Este artículo argumenta que la transformación que Habermas llevó a cabo en la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer no se puede comprender apropiadamente como un alejamiento del marxismo. Sostenemos que el giro normativo de Habermas transformó a la Teoría Crítica en una ontología social, lo cual es el punto decisivo de dicha transformación. Asimismo, planteamos que la teoría de Adorno es un intento por superar la ontología e introducir la noción de "necesidad ontológica" para comprender el motivo social del cual se alimenta la popularidad y el éxito de las ontologías contemporáneas, lo que difiere radicalmente del enfoque habermasiano. Mostramos que es posible reconocer la "necesidad ontológica" en el proyecto habermasiano y discutimos las implicaciones teóricas y políticas del mismo.

PALABRAS CLAVE: Teoría Crítica, giro normativo, ontología social, Adorno, Habermas.

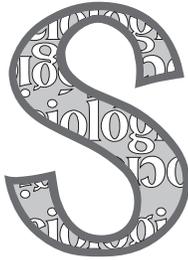
* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: <galileo.vela@correo.buap.mx>.

** Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: <r_g27139@hotmail.com>.

ABSTRACT

This article argues that Habermas's transformation of Adorno and Horkheimer's Critical Theory cannot be understood as a departure from Marxism. The authors maintain that Habermas's normative shift transformed Critical Theory into a social ontology and that that is the decisive point of that transformation. They also argue that Adorno's theory was an attempt to surpass the ontology and introduced the notion of "ontological necessity" to understand the social reason that feeds the popularity and success of contemporary ontologies, which differs radically from Habermas's approach. They show that it is possible to recognize "ontological necessity" in Habermas's project and discuss the theoretical and political implications of that.

KEY WORDS: Critical Theory, normative shift, social ontology, Adorno, Habermas.



INTRODUCCIÓN

Se puede decir que en la actualidad la figura más representativa de la Escuela de Frankfurt es Jürgen Habermas, ya que desde la década de 1970, llevó a cabo una transformación profunda y significativa de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, misma que se conoce como “el giro normativo”¹ de la Teoría Crítica y, en las últimas décadas, Axel Honneth se ha

¹ Michael J. Thompson (2018) señala, en su artículo *Axel Honneth and Critical Theory*, que los planteamientos de Honneth respecto de las luchas sociales actuales, como luchas por el reconocimiento, tienen como fundamento normativas que permitirían actualizar a la Teoría Crítica. A este tipo de fundamentación le llama él “giro normativo”, que tendría su origen en el proyecto teórico de Habermas.

convertido en su principal exponente. Para Habermas y Honneth (2009b) la Teoría Crítica de la Sociedad es básicamente un conocimiento con intenciones emancipadoras alcanzables mediante sus bases normativas. En las siguientes secciones del presente artículo veremos qué significó y cuál es el sentido profundo del “giro normativo”, así como la idea de emancipación que surgió con dicha transformación y convirtió a la Teoría Crítica en un conocimiento que fundamenta imperativos que puedan convertirse en principios orientadores de la acción.

Resulta importante señalar que el trabajo que llevó a cabo Habermas se ha interpretado de tres modos: el primero, como la fase más desarrollada de la Teoría Crítica, perspectiva que han sostenido principalmente sus colaboradores y alumnos como Albrecht Wellmer (1993) o Axel Honneth (2009a), quienes argumentan que la propuesta de Habermas logra superar los atolladeros de la Teoría Crítica clásica o soluciona las aporías a las que sucumbió el pensamiento de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, y luego de forma más patente Adorno en *Dialéctica negativa*. El segundo, como continuidad, y en esta perspectiva la teoría de Habermas se comprende en el marco del desarrollo de la Teoría Crítica, es decir, existe una línea de unión entre los trabajos de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas. Este punto de vista lo han sostenido autores como Moishe Postone (2006), Thomas McCarthy (2013), Martin Jay (1993) y Jeffrey Alexander (1991), entre otros.

Por último, el tercer modo, como ruptura, perspectiva que sostienen autores como Michael J. Thompson (2016), Detlev Claussen (2006), Fredric Jameson (2010) y Robert Hullot-Kentor (2006), quienes en términos generales señalan que en la interpretación habermasiana se pierde la intención emancipadora de la Teoría Crítica, debido al cambio de paradigma que representó respecto del paradigma marxista.

En este sentido, el mismo Habermas ha señalado que, efectivamente, su reestructuración se fundamenta en un cambio de paradigma, pero no del marxista, sino que se trata de uno de mayor amplitud.

Según Habermas (2015: 14), desde la década de 1960, su reapropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica lo condujo a “la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenía que liberarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia, de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remonta a Kant y Hegel”. Asimismo, en su obra más significativa, *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1999: 493) insiste “en que el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia”, que se refiere a una reflexión teórica y práctica sobre el mundo y la sociedad a partir de la relación entre sujeto y objeto. Entonces, esta perspectiva fue determinante para el pensamiento de Karl Marx, Horkheimer y Adorno, pero todos ellos retomaron la relación sujeto-objeto críticamente. Sin embargo, para Habermas dicho paradigma sería la razón principal que habría llevado a Adorno y Horkheimer a aporías y callejones sin salida. Por lo tanto, un cambio del mismo estaba justificado y era necesaria una transformación fundamental de la Teoría Crítica y de la teoría social en su conjunto.

Así, el nuevo paradigma que asumió fue el intersubjetivo, en el cual el lenguaje adquiere un carácter constitutivo del ser humano y la sociedad. En este sentido, podemos sostener que Habermas produjo una ruptura con la Teoría Crítica clásica a partir de un cambio de paradigma, pero no precisamente del marxista. El argumento de la ruptura con este último es difícil de sostener, dada la relevancia que la teoría de Marx aún tiene para Habermas, al menos para su reconstrucción de la historia de la especie fundada en dos formas de síntesis social, una por el trabajo y la otra por la interacción,² que de-

² Moishe Postone (2006) sostiene, en el apartado que dedica a Habermas en *Tiempo, trabajo y dominación social*, que la teoría de la acción comunicativa es el intento habermasiano por elaborar una teoría crítica adecuada a la sociedad posliberal. La posibilidad de elaborarla radica para Habermas en una necesaria ampliación de la concepción de la racionalidad y de la sociedad, más allá de su carácter instrumental y de su constitución por medio del trabajo, lo cual conllevaría el reconocimiento de otras formas de conocimiento que no podrían reducirse

sarrolló en su libro *La reconstrucción del materialismo histórico* y amplió en la *Teoría de la acción comunicativa*. Sin embargo, como veremos al final de este artículo, aunque Habermas no se aleja del marxismo, la intención emancipadora de la teoría de Marx se bloquea en gran medida por la interpretación que Habermas hace de la categoría de trabajo de *El Capital*.

Para Habermas el cambio de paradigma tuvo que ver con dejar atrás la filosofía de la conciencia o el paradigma sujeto-objeto que fue central para *Dialéctica negativa*, obra en la cual Adorno desarrolla la idea de negatividad y sienta las bases para una teoría crítica de la constitución social del pensamiento moderno. En este artículo argumentaremos que asumir el paradigma intersubjetivo llevó a Habermas a transformar la Teoría Crítica de la Sociedad en una ontología social. En otras palabras, el “giro normativo” se constituyó con fundamentos ontológicos, lo cual tuvo profundas consecuencias teóricas y políticas para la crítica del conocimiento y de la sociedad que elaboraron primero Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y, más adelante, Adorno en *Dialéctica negativa*. El verdadero giro de Habermas es hacia la ontología, mientras que la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer tiene un carácter no ontológico.

Dialéctica negativa es la obra donde el pensamiento de Adorno alcanza su mayor desarrollo, y es por ese motivo que nos enfocaremos principalmente en ella, ya que lleva a cabo una crítica a las ontologías y a la situación dominante que éstas mantenían en la Alemania de la posguerra, y que se había

a la dinámica entre sujeto y objeto, en la que según él están encerrados Marx, Adorno y Horkheimer. Para superar este atolladero y plantear un nuevo fundamento para la crítica, Habermas propone, según Postone, un nuevo principio ontológico, que sería el de la interacción simbólica. El peligro de esto consiste en separar la constitución de lo simbólico del proceso de reproducción social, y no comprender la crítica de Marx como crítica de una forma específica de relaciones sociales, constituidas por el valor, la mercancía, el dinero, etcétera. Lo que estaría haciendo Habermas es criticar al marxismo desde sus presupuestos tradicionales, pero aceptando sus premisas lógicas, a las cuáles propone el complemento normativo de la acción comunicativa.

extendido a Francia con Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Para Adorno (2005: 67), las ontologías seguían operando “sin que intimiden las huellas de su pasado político”. Su crítica no pretendía otra ontología,³ sino que buscaba explicar los fundamentos sociales de lo que él concebía como una “necesidad ontológica” de la subjetividad del siglo xx. Nuestra tesis es que la ruptura radical de Habermas que conlleva una recaída en la ontología debe entenderse como parte de esta necesidad.

En el siglo pasado, los dos grandes proyectos ontológicos y sistemáticos que se orientaron prácticamente o, en otros términos, que desarrollaron un conocimiento vinculado a una praxis, fueron las ontologías de Martin Heidegger y de György Lukács. Aunque cabe destacar que ambos tienen sus especificidades y enormes diferencias políticas, que no podemos perder de vista.⁴ Tratar dichas especificidades y diferencias supera los límites de este artículo. Sin embargo, para Heidegger (2000, 2013) y Lukács (2004, 2007) la filosofía es interpretada desde el punto de vista de la ontología. Es decir, desde la doctrina del ser, y lo social es analizado a partir de la idea de ser social en el caso de Lukács, y desde la idea del ser-con-otro en Heidegger. De estos dos filósofos el más destacado en Occidente fue Heidegger, a pesar de haber sido miembro del Partido Nacional Socialista alemán durante casi una década.⁵ La ontología heideggeriana es uno de los pro-

³ Este punto queda muy claro en *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, donde Adorno (2017: 453) señala: “La crítica de la ontología, tal como la presenté para ustedes, no quiere desembocar en otra ontología, tampoco en una ontología de lo no-ontológico, no quiere desembocar en una posición fija”.

⁴ Sobre el problema del vínculo entre Heidegger y Lukács véase a Goldman (1975: 97). De acuerdo con Goldman, las perspectivas de ambos autores son “diversas y en ningún caso deben confundirse. Pese a ello, es difícil imaginar esas dos filosofías fuera de la relación que presentan. Acerca de esa relación, no se puede menos que hablar de una influencia de Lukács sobre Heidegger a través de publicaciones y aun, en un círculo social preciso, de relaciones indirectas a través de Lask”.

⁵ Acerca de la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo, véase Faye (2018). Sobre la influencia de Heidegger en pensadores como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Louis Althusser y Michel Foucault, véase Janicaud (2015).

yectos filosóficos más influyentes del siglo XX. Su impronta es reconocible en el pensamiento de Habermas.⁶

La perspectiva ontológica es retomada por Habermas desde la introducción de la *Teoría de la acción comunicativa*, donde señala:

El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma (Habermas, 1999: 15).

Aquí existe una diferencia crucial con Adorno, ya que para él la conexión de la filosofía es la crítica, no la intención ontológica de pensar el ser. Según Adorno (1976) cada filosofía que ha surgido históricamente se convierte en crítica de la anterior en sentido radical. Además, como veremos más adelante, en la teoría social de Habermas y en su visión antropológica subyace la misma intención ontológica, con la cual busca fundamentar su giro normativo.

A partir de lo anterior es posible comprender la teoría social de Habermas como una ontología de la tercera vía, pues desde el punto de vista de las ontologías de Heidegger y de Lukács, estaría fundada en el principio ontológico, antropológicamente sustentado, de la interacción comunicativa. El lenguaje para Habermas aparece como el carácter más esencial en la constitución del ser humano.

Además de una perspectiva heideggeriana, el enfoque ontológico de Habermas tiene una raíz antropológica profunda, en específico en la antropología filosófica de Arnold Gehlen.⁷

⁶ En torno a la relación entre el pensamiento de Heidegger y Habermas, véanse Lafont (2009) y Honneth (2009a).

⁷ Axel Honneth (2009a) señala que Habermas accede a la perspectiva de un transcendentalismo en sentido antropológico o filosófico-existencial cuando incorpora en su propuesta teórica los planteamientos epistemológicos de Gehlen y del primer Heidegger. Al igual que Heidegger, Arnold Gehlen fue miembro del Partido Nacional Socialista y formó parte de “la vanguardia del Estado del Führer” (Tiedemann, 2017: 38).

La ontología y la antropología filosófica tienen en común la pregunta por la esencia del ser humano. Habermas (1986, 2018) se reapropia de la teoría de Gehlen y señala que la historia humana tiene un fundamento natural, un sustrato biológico que se nos presenta mediado históricamente. No obstante, la esencia natural del hombre adquiere primacía sobre la historia y se convierte en el punto de partida de la crítica. En la esencia se manifiesta el ser genérico del hombre, lo que todos los seres humanos tenemos en común y se interpreta como el potencial de la especie humana para alcanzar una sociedad plenamente democrática. En ese sentido, el fundamento o la esencia humana señala lo que debe ser y no ha podido ser hasta el presente, expresa el momento o potencial normativo.

Habermas enraíza su idea de acción y de razón en la capacidad humana del lenguaje, que sería inherente a todos los seres humanos. De ahí que la acción y la razón tengan un carácter comunicativo. Su ontología social se puede comprender como el intento de fundamentar antropológicamente la acción y la razón. Un tipo de razón en la cual se hallaría el potencial para rebelarse contra la patología social ocasionada por la razón instrumental que domina en el capitalismo, expresada en el desfase entre mundo de la vida y sistema. Esta razón ofrece, al mismo tiempo, el fundamento normativo y la posibilidad de una sociedad democrática.

El argumento central es, por lo tanto, que el giro normativo que Habermas le da a la Teoría Crítica debe entenderse como fundamentado ontológicamente en el lenguaje como esencia humana. En esta fundamentación es posible reconocer la necesidad ontológica que sostiene la intención del proyecto teórico habermasiano. La pertinencia de esta discusión está dada por una necesaria actualización de la potencia emancipadora de la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer ante el avance de posturas y planteamientos que siguen atravesados por la necesidad ontológica, y que derivan por ello mismo en posturas conservadoras que tienden a reproducir de manera afirmativa a la sociedad actual.

LA CRÍTICA DE ADORNO A LA ONTOLOGÍA: NECESIDAD SOCIAL, NATURALEZA E HISTORIA

La teoría de Adorno es comúnmente conocida por su crítica radical al positivismo. Su expresión más representativa es el ya célebre debate que sostuvo el filósofo frankfurtiano con Karl Popper en la década de los sesenta. Sin embargo, la ontología fue también criticada por Adorno, pero con mucho mayor fuerza que el positivismo, dada la participación de Heidegger en el nazismo. Según Adorno (2017: 341), el pensamiento no es algo completamente autónomo del sujeto que lo produce. Por esa razón, argumentaba que la simpatía de Heidegger por los nazis no fue “una suerte de caída en la desgracia de un sabio ingenuo”, sino que temas centrales de la filosofía heideggeriana, tales como la pureza del ser, el culto al origen, la fe en la renovación y en la potencia del ser para triunfar frente a lo oscuro, eran una especie de sumario de la ideología nacional socialista y clave de acceso para *Ser y tiempo*, la obra más importante de Heidegger.

No obstante, de acuerdo con Adorno, la relación central para comprender la constitución del pensamiento moderno no es la relación pensamiento-sujeto, sino la relación entre pensamiento y sociedad. Una de las tesis centrales de su Teoría Crítica es que la sociedad constituye al pensamiento. En la primera parte de *Dialéctica negativa*, Adorno introduce la noción de “necesidad ontológica”, idea que expresa el motivo social del cual se alimenta la popularidad y el éxito de las corrientes ontológicas. Dicha obra es una crítica tanto a Heidegger como a Lukács, que en la perspectiva de Adorno representaron el mayor desarrollo de las ontologías modernas.

Según Adorno (2005, 2017, el éxito de las ontologías es índice de algo faltante: la carencia de sujeto en una sociedad que se ha transformado en una objetividad alienada de los seres humanos, una sociedad que se realiza por encima de los suje-

tos, más allá de su control y los anula en este proceso.⁸ En las ontologías existe un esfuerzo por reivindicar teóricamente al ser humano y el sentido de su existencia, es decir, por encumbrar al sujeto ante el poder de las relaciones sociales capitalistas.

Cuando Adorno discute la “necesidad ontológica”, argumenta que los esfuerzos teóricos de las ontologías no se pueden realizar prácticamente, pues quedan socavados por los procesos sociales en el capitalismo, que envuelven un modo de dominación objetivo que enfrenta y niega al sujeto. Para él no es posible reivindicar al ser humano sin una ruptura radical con la sociedad moderna. Asimismo, la búsqueda de las ontologías de una verdad única, universal y originaria busca remediar la dispersión de la verdad entre las diferentes ciencias particulares. En gran medida, el pensamiento ontológico llena las necesidades intelectuales de la subjetividad del siglo XX; éste es el origen de su fuerza de atracción sobre el sujeto.

Según Adorno (2005, 2019), en las ontologías que buscan una teoría del ser humano que se despliega en la historia se plantea una determinada relación entre la naturaleza y la historia, así como entre el ser y la historia, la cual está marcada por un primado: un primado absoluto de la naturaleza o un primado absoluto de la historia. En una ontología de tipo naturalista lo natural tiene la preeminencia, aparece esencialmente como la estructura fundamental de los procesos históricos, como lo esencial, y se afirma como lo primero y reprimido por la historia que debe ser liberado. Podemos decir que en esta perspectiva lo natural significa lo que debe ser y ha sido negado por la historia, es un tipo de crítica normativa fundada en una naturaleza (humana) que debe realizarse. La teoría de Lukács representa, en buena medida, este tipo de ontología, ya que al abolirse la sociedad de clases se realizaría lo genérico de la especie humana, que es el momento no capitalista que debe ser y está expresado en la categoría de trabajo de Marx (Lukács, 2004).

⁸ Sobre la “primacía del objeto” en la Teoría Crítica de Adorno, véase García Vela (2020).

Por otra parte, la ontología existencial de Heidegger otorga un primado a la historia en la idea de historicidad, pero para Adorno lo que Heidegger hizo en su ontología fue convertir la historia en una estructura fundamental del ser, lo cual significa que

el ser es esencialmente histórico en virtud del horizonte temporal del ser, entonces la historia es mutación en cuanto que es inmutable y, de esa manera, imita a la religión natural desprovista de toda perspectiva, en la que asimismo el eterno cambio (piensen en las estaciones del año) se repite constantemente y, a través de ello, se congela como invariante. Así pues, justamente a través de esta sobretensión ontológica del concepto de historia que está localizada en el propio ser, es en realidad escamoteado el concepto de historia (Adorno, 2019: 256).

Para Adorno, Heidegger convierte el concepto de historia en un concepto ahistórico, lo cual significa que la historia se transforma en una invariante. Esta misma crítica aparece en *Dialéctica negativa* cuando Adorno (2005: 329) señala que “si la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental del ente o incluso en la *qualitas occulta* del ser mismo, es [la] alteración como algo inalterable”. La ontología natural y la existencial convergen en la afinidad por lo invariante, por algo esencial, entendido como estructura fundamental que debe realizarse.

De acuerdo con Adorno (2005), esto último es una apariencia conceptual que ha sido constituida socialmente. La afinidad de las ontologías con lo natural, con lo esencial e inmutable, es la expresión en el pensamiento del momento objetivo de la sociedad, mismo que hace referencia al modo en que los sujetos en el capitalismo se encuentran entrelazados, un tejido social totalizante que mantiene frente a los individuos un cierto nivel de autonomía, que no es completa, pero sí con la fuerza suficiente para borrar las huellas de su propia constitución histórica y aparecer como algo existente en sí, como algo natural. Y “cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los momentos de la inmediatez huma-

na e interhumana, tanto más imposible recordar el ser-devenido de la trama; tanto más irresistible la apariencia de naturaleza” (Adorno, 2005: 328).

La Teoría Crítica de Adorno intentó superar las ontologías modernas dando cuenta de su constitución social y de las necesidades sociales a que responde. No fue un ontólogo, rechazó ontologizar la naturaleza o la historia. Su planteamiento es que existe una conexión interna entre los momentos naturales y los momentos históricos dentro de la propia historia. La Teoría Crítica de la Sociedad no es una ontología social que postule una estructura fundamental preexistente al capitalismo y de la cual se pueden extraer principios normativos. Esta sería una negación afirmativa: niega el orden actual a partir de la afirmación de una esencia que debe ser, que debe realizarse. Por el contrario, la negación que plantea Adorno es inmanente a la sociedad capitalista, da cuenta del antagonismo entre lo que puede ser y lo que es.

HABERMAS: LA CRÍTICA NORMATIVA COMO ONTOLOGÍA SOCIAL

Hemos argumentado que las razones de fondo de la crítica que Adorno hace a la ontología radican en el reconocimiento del éxito de las grandes ontologías del siglo xx, de Lukács y Heidegger, como expresiones de la impotencia de los sujetos frente a la forma objetiva escindida que adquieren las relaciones sociales en el capitalismo.

A partir de tal impotencia surge para Adorno la “necesidad ontológica” que atraviesa y sustenta la tradición del pensamiento del siglo xx, la cual no debe entenderse como producto de alguna deficiencia subjetiva en términos teóricos o metodológicos, sino como necesidad por reivindicar teóricamente la posibilidad de existencia del sujeto en medio de un entramado objetivo de relaciones sociales que lo anulan de manera constante.

La necesidad ontológica responde, por lo tanto, a una necesidad objetiva de las subjetividades del siglo xx. Enfrenta la impotencia del sujeto ante la objetividad social a través de la propuesta de un principio original y esencial que haría posible la unificación lógica de todo aquello que aparece en el devenir sociohistórico como contradictorio y contingente.

Al afirmar un principio original y esencial la ontología establece como parámetro de validez lo natural e inmutable. La síntesis lógica es lo que haría posible la universalización de imperativos normativos, y con esto reproduce el proceso de naturalización de las relaciones sociales históricamente específicas propias del capitalismo.

Retomando los fundamentos de esta crítica, pretendemos argumentar que en la teoría social de Habermas es posible reconocer la persistencia de la “necesidad ontológica”; que el pensamiento habermasiano debe comprenderse fundamentalmente como una ontología social, la cual tiene como base el reconocimiento de la interacción lingüística y la racionalidad comunicativa como característica esencial del sujeto, lo cual abriría la posibilidad de marcos de entendimiento con consecuencias democráticas.

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO ONTOLOGÍA SOCIAL

La teoría social de Habermas es un intento por elaborar una teoría crítica adecuada a la sociedad posliberal, sostenida en una crítica radical del conocimiento (Postone, 2006). Adeuada, en el sentido habermasiano, significaría que hace posible la elaboración de “estructuras generales de la acción orientadas al [y por] el entendimiento” lingüístico (Habermas, 1999: 9).

En esta intencionalidad se dejan ver dos cuestiones centrales para comprender su proyecto. Que la teoría social para Habermas tiene un carácter práctico-normativo, y que el fun-

damento normativo de ésta radica en la racionalidad comunicativa que posibilita marcos de entendimiento a través de la interacción lingüística.

La necesidad de este proyecto surge para él de la reducción de la teoría social a su carácter técnico, y según Habermas dicha reducción es reconocible desde el positivismo y afirmada por la crítica radical de la modernidad de Adorno y Horkheimer.

Para Habermas (1990) el positivismo representa la anulación del momento reflexivo de la teoría social. Recuperar dicho momento es lo que le permitiría a la teoría social superar su carácter puramente técnico y reivindicar su potencia práctico-normativa.

En teorías como la de Max Weber, así como en la Crítica de Adorno y Horkheimer, este problema persiste. Habermas (1999) plantea que en la separación weberiana entre política y sociología vuelve a reducirse la teoría social a mera técnica. Adorno y Horkheimer, a pesar de su crítica radical del proceso de racionalización enunciado por Weber y de su propia crítica al positivismo, afirmarían este reduccionismo al conceptualizar el proceso de consolidación de la modernidad como proceso negativo inmanente de racionalización instrumental.

Con esta identificación absoluta de la razón, con su carácter instrumental, la potencia autorreflexiva de ésta quedaría totalmente minada. De igual manera, lo estaría su capacidad de un vínculo práctico con la realidad empírica, que haría posible establecer estructuras normativas para la acción. La dialéctica negativa de Adorno representaría la culminación de la separación del pensamiento de su capacidad práctico-normativa. Sería la expresión más terminada de una filosofía replegada sobre sí misma, debido a su encierro en el paradigma sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia.

El encierro en este paradigma habría provocado el desconocimiento de otros horizontes teóricos y prácticos, como la filosofía del lenguaje, la antropología filosófica y el pragmatismo anglosajón, que no les permitieron rebasar sus propios

supuestos, lo que obligó a Adorno y Horkheimer a replegarse en una filosofía de la historia negativa y aporética, imposibilitada para reconocer tendencias sociales no subordinadas a la lógica instrumental del capitalismo.

Según la interpretación de Habermas (1999), la crítica radical de Adorno y Horkheimer representa un atolladero que solamente es posible superar a partir de un cambio de paradigma, el cual, en términos epistemológicos, se entiende como un desplazamiento en la centralidad del paradigma sujeto-objeto al paradigma de la intersubjetividad.⁹ Así, este cambio le permitirá a Habermas elaborar una teoría crítica con posibilidades práctico-normativas, es decir, una que elabore estructuras generales para la acción.

Conocida como la teoría de la acción comunicativa, en ella Habermas despliega toda una crítica a la tradición del pensamiento social, sobre todo al positivismo, a Weber, a Lukács y a la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer. De la mano con la crítica al encierro de la última en el paradigma sujeto-objeto, Habermas (1999) critica que la misma no ha podido dar una solución real al problema de la patología social.

La comprensión de la patología social y su posible superación por parte de Habermas surge de los planteamientos funcionalistas de Émile Durkheim y Talcott Parsons. Para él, la sociedad debe entenderse como un todo funcional en el cual se interrelacionan una serie de subsistemas con el mundo de la vida.

Un mundo de la vida constituye “el horizonte de procesos de entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada

⁹ En una nota al pie incluida en la introducción de la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1999: 32), cita un pasaje de la *Introducción a la epistemología genética* de Piaget, en el cual dice: “En la cooperación social se unen dos tipos de interacción: la ‘interacción entre el sujeto y los objetos’ mediada por la acción instrumental y la ‘interacción entre el sujeto y los demás sujetos’, mediada por la acción comunicativa”. Esta distinción, que no será para Habermas excluyente, sino complementaria, es fundamental en su teoría social y en su concepto de sociedad.

uno” (Habermas, 1999: 184). Este horizonte de procesos de entendimiento estaría roto en el capitalismo debido al rebasamiento del subsistema económico de sus límites, lo cual implicaría una colonización del mundo de la vida por parte de la lógica instrumental de dicho subsistema.

La patología social¹⁰ sería producto del desfase entre el mundo de la vida y el sistema, el cual se expresa en un proceso de reproducción social irracional, ajeno a la voluntad de los sujetos. Para suprimir esta patología social, Habermas plantea la necesidad de construir estructuras de entendimiento que hagan posible la armonía entre las relaciones intersubjetivas, así como también entre el mundo de la vida y el sistema.

La posibilidad de construir tales estructuras de entendimiento radica en una racionalidad comunicativa, que más allá de un interés instrumental tiene uno de diálogo y consenso. La fundamentación de esta racionalidad comunicativa Habermas la encuentra en la perspectiva antropológica naturalista de Arnold Gehlen.¹¹

Habermas afirma, a partir de esta perspectiva antropológica naturalista, que el proceso de *hominización* no es solamen-

¹⁰ Según Habermas (1999: 67): “la diferenciación del sistema de economía de mercado” y su lógica instrumental ha dado paso a la consolidación del capitalismo como forma de vida. La implicación de esto sería la colonización del mundo de la vida y sus consecuentes patologías sociales, las cuales se expresan en la destrucción de formas tradicionales de integración social “sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar [otras formas orgánicas] de solidaridad”.

¹¹ Gehlen (1993) recupera en su antropología filosófica la pregunta ontológica por la esencia de lo humano. Entiende al sujeto como un sujeto carencial, desvalido en un primer momento frente a las fuerzas de la naturaleza. Este sujeto, a través del proceso de *hominización*, ha ido encontrando formas de superar las carencias propias de su condición natural. Estas formas no surgen, para Gehlen, de lo extrahumano o metafísico, sino de su constitución biológica. La esencialidad de lo humano estaría en el impulso por superar sus carencias naturales a través del lenguaje, la memoria, la técnica, etc. Todos estos elementos que podríamos llamar culturales son inherentes a la constitución biológica del ser humano. A la antropología filosófica tocaría elaborar un orden normativo fundado en estos elementos culturales-naturales, que permitiría al sujeto desarrollarse plenamente. Habermas recupera este motivo normativo para la teoría social, así como la necesidad de fundamentación antropológica y ontológica de las instituciones sociales.

te reconocible como un proceso de racionalización instrumental, sino también como un proceso de interacción lingüística que complementa a aquél. El reconocimiento de esta otra característica esencial de la racionalización le permite elevarse sobre la dialéctica marxista entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y proponer una nueva dicotomía, no necesariamente antagónica, entre trabajo e interacción.¹²

Según Habermas, la esfera de la interacción, en complemento con la del trabajo, representan las bases de la evolución de la especie humana. Desde Marx solamente la esfera del trabajo y su capacidad instrumental habría sido reconocida como base del proceso de hominización,¹³ lo que provocó la reducción de los sujetos a la relación instrumental que mantienen con la naturaleza, así como el desconocimiento del potencial de sus interacciones intersubjetivas sostenidas en el lenguaje.

Con todo esto, Habermas (1999) deja claro que su intención no es negar la concepción de la sociedad como sistema o como mundo de la vida, sino la de articular ambas concepciones en una teoría de la racionalidad comunicativa antropológicamente sustentada, la cual permite el reconocimiento de

¹² Postone (2006) plantea al respecto que Habermas estaría sustituyendo el principio ontológico en el cual se sostiene el marxismo tradicional, que es el trabajo, por el lenguaje. Aunque concordamos con la idea de que el lenguaje es un principio ontológico en Habermas, no pensamos que se trate de una sustitución del trabajo, sino más bien de un complemento normativo de este. Siguiendo a McCarthy (2013), el proyecto habermasiano intenta guiar el progreso técnico instrumental a través de principios normativos, lo cual implica una relación entre técnica y práctica normativa que no sería excluyente o antagónica, sino complementaria. En este sentido, Habermas naturaliza la técnica y su lógica instrumental, al mismo tiempo que lo hace con la lógica comunicativa del lenguaje y su capacidad práctico-normativa. No niega de ninguna manera el carácter natural y esencial del trabajo, sino que lo entrama en una relación dicotómica que va más allá de su antagonismo con el capital, es decir, en la relación entre trabajo e interacción.

¹³ En este punto coincidimos con el señalamiento de Postone (2006) respecto de la lectura tradicional que tiene Habermas de Marx. Este apunte no es menor, pues tiene profundas implicaciones en la crítica habermasiana del concepto de trabajo del marxismo. Al respecto podríamos decir que Habermas sostiene la necesidad de su proyecto en una comprensión tradicional del marxismo, por lo cual, frente a otro tipo de lecturas críticas, como la de Postone, no se sostendría.

una esfera de comunicación intersubjetiva que haría posible una forma de integración social no patológica. Es decir, una forma constituida a través del consenso alcanzado en el diálogo, que guiaría las acciones de los sujetos según sus propias interpretaciones de la realidad.

La teoría social de Habermas se sostiene, por lo tanto, en un concepto funcional positivo de sociedad que resuelve la dicotomía entre el mundo de la vida y el sistema gracias al principio ontológico del lenguaje, que se presenta para él como una dimensión natural y no contingente en el proceso de hominización. Es por ello que lo vuelve el fundamento de su idea de crítica y emancipación. Esta crítica está vinculada a la idea de un orden normativo que haría posibles interacciones comunicativas no encaminadas por la lógica instrumental. De ellas surgirían marcos de entendimiento que, al ser producto del diálogo y el debate, permitirían una planificación auténticamente racional de la sociedad. Sería, por lo tanto, una ontología de la tercera vía en relación con las ontologías de Lukács y Heidegger.

La propuesta de Habermas se presenta como un intento de reconciliación de las dimensiones subjetiva y objetiva de la sociedad representadas en el mundo de la vida y el sistema, por medio del principio ontológico del lenguaje. La dialéctica entre naturaleza e historia, que Adorno comprende como una dialéctica negativa, aparece en Habermas como una primacía de lo natural sobre lo histórico. Es decir, como una naturalización de la historia humana fundada en el principio natural de la interacción lingüística.

A la teoría social, según esta comprensión y ante este panorama, le tocaría retomar su capacidad autorreflexiva mediante la reivindicación de su potencial práctico-normativo, el cual se expresaría en la generación de orientaciones normativas para lograr contextos de entendimiento que no estén guiados por los imperativos del sistema económico y su lógica instrumental, sino por la motivación de alcanzar interacciones simbólicas significativas para los sujetos.

El carácter ontológico de la teoría social habermasiana se muestra también en la necesidad de establecer principios normativos para la acción. En ellos se reconoce la tendencia armonizadora de la ontología, que en Habermas se traduce en la necesidad de planificación racional de lo social. A pesar de que esta planificación surja como resultado de un cambio de paradigma que permite, supuestamente, el debate no coaccionado, sus consecuencias políticas son conservadoras, pues implican una falsa reconciliación con lo dado, abonando al ocultamiento y la legitimación del dolor y la injusticia socialmente ocasionados, que no pueden reducirse a una simple dicotomía entre integración y patología.

Lejos de la intención emancipadora radical de la Teoría Crítica de Adorno, la teoría social habermasiana, fundada en perspectivas ontológicas, se reconoce como parte de la “necesidad ontológica” que Heidegger, Lukács y gran parte de la tradición del pensamiento de los siglos XX y XXI expresan.

CONCLUSIONES

Este ensayo surge de la preocupación por pensar críticamente el giro normativo que representa en la tradición de la Teoría Crítica el pensamiento de Jürgen Habermas, por lo que planteamos que debía comprenderse de manera profunda como parte de la “necesidad ontológica” que atraviesa una gran parte de la tradición del pensamiento del siglo XX, y que se expresa, sobre todo, en las ontologías de Lukács y Heidegger.

Para sostener lo anterior, en un primer momento desarrollamos la crítica a la ontología hecha por Adorno, quien señala que la ontología y su éxito debe comprenderse como un intento por salvar la existencia del sujeto ante una sociedad que la niega a través de su constitución en una objetividad alienada. Una sociedad que se realiza más allá de la voluntad de los sujetos, y en este sentido la “necesidad ontológica” es una necesidad determinada socialmente.

La ontología antepone a la anulación del sujeto en el entramado de relaciones sociales del capitalismo una esencia ontológica, primigenia y natural, en cuya realización radicaría la posibilidad de la emancipación humana. El problema para Adorno es que dicha realización de lo humano no es posible si no se rompe con las relaciones sociales objetivas que se han constituido en la modernidad capitalista.

En un segundo momento argumentamos que, partiendo de la crítica de Adorno, es posible comprender la teoría social habermasiana y su pretensión práctico-normativa como una teoría fundamentada ontológicamente.

Para Habermas gran parte de la tradición del pensamiento social, incluida la Teoría Crítica de Adorno, había negado su capacidad práctico-normativa debido a que estaba atrapada en el paradigma sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia, lo cual no le había permitido, hasta entonces, elaborar una nueva forma de síntesis social no patológica.

Ante este panorama Habermas recupera la intencionalidad práctico-normativa para la teoría social. Es decir, se propone la articulación de una teoría social que permita la reconciliación entre el mundo de la vida y el sistema mediante el cambio al paradigma de la intersubjetividad, que le permite desarrollar su teoría de la acción comunicativa. La cual sustenta que, en el proceso de hominización, a la par de la racionalidad técnico-instrumental también es necesario reconocer una racionalidad con potencial comunicativo que es inherente al ser humano debido a que su esencia antropológica está constituida por la interacción lingüística.

El lenguaje y su potencial comunicativo estarían, en el capitalismo, colonizados por la lógica instrumental, lo cual implica una inadecuación patológica entre el mundo de la vida y el sistema. De la liberación de la racionalidad comunicativa del marco de la racionalidad instrumental dependería la emancipación humana, debido a que la interacción lingüística, esencial al ser humano, permite la construcción de marcos de

entendimiento intersubjetivos que harían posibles relaciones sociales democráticas, no coercitivas.

La consecuencia teórica que ello tiene para la crítica del conocimiento y la sociedad es que la Teoría Crítica ya no se presenta como alumbramiento de la negatividad dialéctica constitutiva del proceso de reproducción social y, por lo tanto, como alumbramiento de posibilidades de rebasamiento inmanente de este antagonismo, sino como una teoría que propone marcos normativos para la acción, a partir de una fundamentación ontológica, que en el caso de Habermas radica en el lenguaje y su potencial comunicativo.

Políticamente, esto implica la comprensión de la emancipación humana como la realización de marcos de entendimiento intersubjetivos gracias a su capacidad esencial de interacción lingüística. La fundamentación de dichos marcos niega la constitución objetiva que han tomado las relaciones sociales capitalistas respecto de los sujetos y, por ende, reproduce la naturalización de este marco objetivo de relaciones sociales.

En este punto, cabría preguntarse ¿por qué es pertinente sostener que el giro normativo de Habermas no debe entenderse como un abandono del paradigma marxista?, y a la vez afirmar que las consecuencias teóricas y políticas de su racionalidad comunicativa son conservadoras.

Nuestro planteamiento es que el interés emancipatorio que él persigue, y que es constitutivo de la teoría crítica de Marx, queda bloqueado, precisamente por el carácter ontológico de su teoría. Así, Habermas interpreta la categoría de trabajo de *El Capital* como ahistórica, pues su interpretación no da cuenta de la especificidad histórica del trabajo en el capitalismo,¹⁴ y pasa por alto el carácter doble del trabajo

¹⁴ La crítica de Moïse Postone (2006) a la teoría social de Habermas es fundamental para entender las diferencias entre el concepto de trabajo de Marx y la interpretación que hace Habermas de este concepto, así como para comprender las consecuencias teóricas y prácticas de la interpretación habermasiana de la teoría del valor-trabajo de Marx. Al respecto, véase el capítulo sexto de *Tiempo, trabajo y dominación social*.

productor de mercancías (trabajo concreto y trabajo abstracto) que Marx analiza crítica e históricamente en *El Capital*, el cual expresa un modo de dominación social que es específico del capitalismo (Postone, 2006). Habermas (1992) comprende al trabajo como una actividad técnica-productiva (trabajo concreto) esencial en la constitución de la especie humana. Sin embargo, al quedar atrapado en esta interpretación unidimensional y ontológica del trabajo, elimina dos cuestiones cruciales para la teoría de Marx y para la emancipación humana: la posibilidad de superar históricamente tanto el trabajo productor de mercancías como la constitución de la subjetividad por el mismo trabajo.

Se podría entender, por lo tanto, que el giro normativo de Habermas, al fundarse ontológicamente, socava la intención emancipadora de la teoría crítica de Marx, Adorno y Horkheimer, que se sustentan en el alumbramiento de las tensiones inmanentes al proceso moderno de reproducción social, con miras a su posible superación histórica, mientras que él plantea la emancipación como construcción de marcos normativos a partir de un principio esencial que se convierte en el deber ser.

Es decir, la teoría de la acción comunicativa representa la reducción de la potencia negativa de la Teoría Crítica, que radica en el alumbramiento de posibilidades inherentes de superación del capitalismo, a una potencia práctico-normativa que recae fácilmente en la afirmación del entramado de dominación del cual forma parte.

Ante la persistencia de la ontología y sus consecuencias conservadoras, la insistencia en la negatividad de la Teoría Crítica de Adorno se hace fundamental. Esto si se busca perseverar en la apertura de umbrales de posibilidad emancipadora en contra de la fuerza integradora de un mundo que parece cerrarse cada vez más sobre sí mismo, provocando que la teoría, y el sujeto, se vuelvan un apéndice más del aparato de reproducción social.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. (1976). *Terminología filosófica*, vol. 1. Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ADORNO, Theodor W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ALEXANDER, Jeffrey (1991). "Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?" En *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, editado por Axel Honneth y Hans Joas. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press
- CLAUSSEN, Detlev (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- FAYE, Emmanuel (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en filosofía: en torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*. Madrid: Akal.
- GARCÍA Vela, Alfonso (2020). "Objectivity and Critical Theory: Debating Open Marxism". En *Open Marxism*, vol. 4. "Against a Closing World", editado por Ana Cecilia Dinerstein, Alfonso García Vela, Edith González y John Holloway, 47-62. Londres: Pluto Press.
- GEHLEN, Arnold (1993). *Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- GOLDMANN, Lucien (1975). *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

- HABERMAS, Jürgen (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (2015). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (2018). *Filosofía radical: conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- HONNETH, Axel (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- HONNETH, Axel (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- HULLOT-KENTOR, Robert (2006). *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*. Nueva York: Columbia University Press.
- JAMESON, Fredric (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- JANICAUD, Dominique (2015). *Heidegger in France*. Indiana: Indiana University Press.
- JAY, Martin (1993). "Habermas y el modernismo". En *Habermas y la modernidad*, editado por Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer y Joel Whitebook. (1a. ed.). Ciudad de México: Red Editorial Iberoamericana.
- LAFONT, Cristina (2009). "Hermeneutic and the Linguistic Turn". En *The Habermas Handbook*, editado por Hauke Brunkhorst, Regina Kreide y Cristina Lafont, 49-57. Nueva York: Columbia University Press.
- LUKÁCS, György (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.

- LUKÁCS, György (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- MCCARTHY, Thomas (2013). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- POSTONE, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- THOMPSON, Michael J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Maryland: Rowman & Littlefield International.
- THOMPSON, Michael J. (2018). "Axel Honneth and Critical Theory". En *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, editado por Beverly Best, Werner Bonefeld y Chris O'Kane, 564-580. Londres: SAGE Publications.
- TIEDEMANN, Rolf (2017). "Prefacio del editor". En *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, editado por Theodor W. Adorno, 27-41. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- WELLMER, Albrecht (1993). "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración". En *Habermas y la modernidad*, editado por Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer y Joel Whitebook. Ciudad de México: Red Editorial Iberoamericana.