

BIBLIOGRAFIA, COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

HACIA UNA TRASCENDENCIA INTRAHISTÓRICA: EL LUGAR DE LA CRÍTICA HOY

Comentario del libro de José Manuel ROMERO CUEVAS, *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

El presente libro plantea la necesidad de esclarecer el lugar y el modo en que la crítica social en curso puede cuestionar el estado de cosas existente, de manera que sea racionalmente justificable en sus pretensiones de validez y disponga de un potencial transformador efectivo. Para tal fin, J. M. Romero pasa revista a los diversos modelos contemporáneos de crítica social, con especial atención a las propuestas teóricas de algunos de los autores más relevantes de la Teoría Crítica (capítulos 1 y 3). La principal tesis de la obra es que el alcance crítico de algunos de estos posicionamientos (el análisis se centra principalmente en el pensamiento de A. Honneth y de J. Habermas) queda preso en los límites definidos por el entramado legal-normativo de la sociedad moderna capitalista, responsable precisamente de la desigualdad que se pretende erradicar. Para superar tal limitación se realiza una discusión con la hermenéutica de M. Heidegger y H-G. Gadamer, la filosofía de Nietzsche y las propuestas de X. Zubiri e I. Ellacuría que pretende recuperar el carácter históricamente ubicado, interesado y perspectivo de todo proceso crítico (capítulo 2). A la luz de tal discusión se propone el modelo de crítica inmanente como aquel capaz de asumir la propia historicidad y de trascender intrahistóricamente el marco normativo dado (capítulo 3).

El primer capítulo de la obra se consagra a mostrar el deficiente potencial crítico de las filosofías de corte trascendental. Por planteamiento *cuasitrascendental* debe entenderse aquel que efectúa una explicitación de las condiciones de posibilidad universales y necesarias de los modos fundamentales de interacción humana (el entendimiento intersubjetivo en Habermas y el reconocimiento moral en Honneth) para establecer unos parámetros universalizables que hagan posible una crítica de la sociedad. Se trata de estrategias cuasitrascendentales puesto que las condiciones *a priori* no se establecen a partir de una reflexión sobre las estructuras lógicas constitutivas de la subjetividad sino que parte de las condiciones efectivamente dadas en la interacción social para realizar una reconstrucción racional *a posteriori* de aquellos factores que constituyen sus ineluctables requisitos. Por medio de esta reconstrucción, la estrategia de tipo formal cuasitrascendental procura evitar cualquier atisbo de relativismo en la crítica social-política, así como el peligro de representar subrepticamente valores culturales o de clase concretos.

En Habermas, la normatividad que es propia de las relaciones comunicativas viene definida por las condiciones exigidas por la propia interacción comunicativa de cara a posibilitar la ejecución de las pretensiones de validez que son inherentes al intercambio lingüístico. Estas condiciones serían la igualdad, la reciprocidad, el reconocimiento de la libertad de cada cual, en definitiva, la eliminación de toda asimetría de poder que distorsione la consecución de un consenso sustentado en razones. Estos requisitos se concretarían en una situación ideal de habla que es anticipada contrafácticamente (coacción trascendental) en cada ocasión de habla real que, en cuanto impura, puede ser criticada desde tales exigencias universales. En el caso de Honneth, las relaciones sociales están mediadas por expectativas de mutuo reconocimiento (en el amor, el derecho y la valoración social) que son necesarias para la autorrealización del individuo humano. El conjunto de condiciones requeridas para la

consecución de dicha autorrealización individual constituye la base de un «concepto formal de vida buena o lograda», que actúa como baremo crítico para cuestionar las situaciones en las que se imposibilita la autorrealización personal. Este enfoque cuasitrascendental culminaría en ambos autores en una disciplina, la pragmática formal universal (integrada después en su teoría de la acción comunicativa) de Habermas y una antropología formal débil en el caso de Honneth que pondría al descubierto la infraestructura normativa de las prácticas de reproducción social. Para J. M. Romero, tanto Habermas como Honneth recaen en una teoría de tipo tradicional en la medida en que, contrariamente a los postulados fundamentales de la Teoría Crítica (tal como fueron formulados por M. Horkheimer), la hermenéutica filosófica y el perspectivismo nietzscheano que se recuperarán en el segundo capítulo, intentan trascender el carácter situado y fundamentalmente interesado de toda teoría. En este sentido, propuestas que nacen con la intención de enjuiciar críticamente formaciones sociales concretas culminan en posicionamientos abstractos y ahistóricos.

En su esfuerzo por reubicar históricamente la reflexión teórica, J. M. Romero constata cómo para corregir esta deriva formalista y abstracta, tanto Habermas como Honneth tratan de establecer un vínculo entre el formalismo cuasitrascendental y una teoría de la historia o de la evolución social. Esta teoría evolucionista identifica la sociedad moderna y el desarrollo del capitalismo tardío como el marco en el que han logrado adecuada diferenciación e institucionalización los parámetros normativos inherentes a la interacción comunicativa o a las relaciones de reconocimiento, y constituye por ello la última fase de aprendizaje de la humanidad.

En la *Teoría de la acción comunicativa*, la modernidad implica un doble proceso de racionalización. Por un lado, de los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad) con sus diversas pretensiones de validez (verdad, corrección y veracidad). Por otro, de los ámbitos de acción social instrumental y estratégica por el que se independizan los subsistemas económico y administrativo-estatal, de manera que se acaban regulando autónomamente mediante entidades no lingüísticas como son el dinero y el poder. El aparato burocrático y el mercado devienen subsistemas neutros desde un punto de vista normativo puesto que se atienen de manera exclusiva a la propia lógica de reproducción del sistema, sin someterse a los criterios y exigencias democráticas provenientes del mundo de la vida. Esta diferenciación de subsistemas es sin embargo históricamente necesaria para Habermas en la medida en que ha posibilitado la reproducción social de las sociedades modernas y, en este sentido, constituyen un peldaño más en la evolución social. Algo parecido acontece en Honneth, en el sentido de que las luchas sociales históricamente acontecidas han posibilitado un proceso de aprendizaje moral que habría dado lugar a la institucionalización moderna de tres esferas de reconocimiento (el amor, el derecho y la valoración social de la aportación de cada cual a la sociedad en forma de trabajo) que se articulan sobre principios normativos propios, cuyo reconocimiento pleno haría posible la autorrealización personal que conforma el ideal de una vida buena. La crítica social podría efectuarse en la medida en que los principios normativos de estas tres esferas institucionalmente reconocidas poseen un exceso de validez permanentemente desajustado con respecto a lo efectivamente existente.

Según J. M. Romero, el principal problema de estas propuestas es que no pueden ejecutar una enmienda a la totalidad del proceso modernizador sino tan sólo correcciones parciales que atañen a la contradicción entre la situación ideal explicitada por la reconstrucción racional, cuyos fundamentos normativos ya estarían en lo fundamental realizados en la sociedad moderna, y su realización efectiva. Es decir: el peligro de las propuestas teóricas de Habermas y Honneth consistiría en su incapacidad para ir más allá del marco normativo impuesto por la sociedad capitalista (punto 1.6). Estas teorías son incapaces de realizar una crítica trascendente por presuponer el capitalismo moderno como la forma superior de formación del género humano. Precisamente por ser excesivamente inmanente, este tipo de crítica deviene estática e ineficaz. En este sentido afirma el autor: «En Habermas y en el primer periodo del pensamiento de Honneth se produce, en relación con su concepción de

la crítica, un auténtico *retorno de lo reprimido*: quieren conjurar el peligro del relativismo histórico-contextual de la crítica mediante el recurso a un enfoque cuasitrascendental, que les empuja sin embargo a una caracterización de la crítica claramente relativa, desde un punto de vista histórico-contextual, al horizonte de la sociedad capitalista moderna» (p. 76). La tesis de Habermas es que el modelo de crítica que plantean autores como Horkheimer y Marcuse no puede trascender los principios normativos de la época que se está enjuiciando sin presuponer una visión evolutiva de la historia: «Sin una *teoría* de la historia no puede haber una crítica inmanente, una crítica que parta de las formaciones del espíritu objetivo y que distinga «entre aquello que los hombres y las cosas pueden ser y aquello que fácticamente son», pues de no contarse con esa teoría de la historia, la crítica tendría que entregarse en términos historicistas a los criterios que *contingentemente* le ofrece cada época»¹. Dado que para Habermas ya no resultan factibles los anhelos de las filosofías de la historia decimonónicas, el enfoque cuasitrascendental es la única propuesta que puede tener pretensiones de validez consistentes a la hora de enjuiciar críticamente la realidad social-política.

Para el autor de *El lugar de la crítica*, la crítica inmanente es un tipo de crítica capaz de hacerse cargo de la propia historicidad, su carácter perspectivo y el hecho de estar instalado en una determinada tradición (capítulo 3). Por crítica inmanente debe entenderse «un modo de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, ya sea un ideal extrahistórico o un principio metafísico, igualmente ahistórico, sino factores propios y constituyentes del objeto sometido a crítica» (p. 162). El tercer capítulo del libro analiza en qué sentido las propuestas de A. Honneth (en el concepto de reconstrucción normativa introducido en *El derecho a la libertad*) constituye una versión suficientemente transformadora de la crítica inmanente, y culmina con un esbozo de tres posibles versiones de la crítica inmanente tal y como se han desarrollado en la filosofía social crítica de los últimos decenios (3.8).

La crítica inmanente tomaría la forma de la *negación determinada* hegeliana, ya que partiría de «las contradicciones históricas de la realidad vigente respecto a aspectos definitorios de sí misma» (p. 163) con el objetivo de dar lugar a una figura nueva en la realidad misma. Para el autor, estos rasgos definitorios serían las posibilidades de realización infructuosamente contenidas en cada época histórica y que son percibidas como vinculantes por un determinado colectivo interesado en su efectucción práctica. A pesar de recuperar la apelación a la historicidad de la hermenéutica para la crítica social, se subraya en el libro la necesidad de mantener distancias con respecto a toda descripción de tal dimensión histórica en términos ontológicos, i.e. una caracterización esencial del hombre o de la sociedad, precisamente para evitar cualquier tipo de «naturalización de lo histórico» que pudiera implicar el bloqueo de la capacidad crítica de lo social. Una concepción de lo histórico en términos naturalistas no sólo supondría la aceptación de lo dado como inalterable, sino que reintroduciría una comprensión de la filosofía como ontología fundamental del modo de ser de lo humano que la desvincularía de todo interés ético-político y de la historia misma (en este punto encontraríamos las críticas del joven Marcuse al proyecto filosófico heideggeriano en *Ser y tiempo*). Aceptar la historicidad como dimensión fundamental implica reconocer el carácter histórico de la crítica y sus criterios. Esta propuesta debe pues confrontar el riesgo de que los propios parámetros normativos no tengan validez más allá del contexto en que se plantean, para lo que en la obra se recurre a la idea normativa no ontológica de la historicidad desarrollada por X. Zubiri e I. Ellacuría (punto 2.1.5).

En el diálogo productivo mantenido con la hermenéutica, el autor reinterpreta nietzscheanamente el concepto de situación hermenéutica como la perspectiva desde la que se accede al mundo, un punto de vista que resulta y está permanentemente en conflicto con

¹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 414-415; citado en pp. 178-179.

otras maneras (a veces antagónicas) de concebir el ámbito ético-político. «Aquí la apropiación de la situación hermenéutica toma la forma de una explicitación de (y una confrontación con) las pretensiones normativas que conforman la propia perspectiva. Estos factores ético-políticos que definen la situación hermenéutica configuran en cada caso un específico *interés*, cuyo papel es fundamental en la orientación de los actos de comprensión y de conocimiento de la perspectiva concreta» (p. 142). Los parámetros normativos de nuestro enjuiciamiento recogen el bagaje de las críticas y las luchas sociales acaecidas en el pasado, incluidas de algún modo en las nuestras desde la discontinuidad que les es constitutiva (contra la visión de la tradición en el primer Heidegger y en Gadamer como un todo unitario, homogéneo y continuista). La experiencia de la injusticia es previa histórica y lógicamente a la elaboración de cualquier teoría política, de modo que se da un cierto aprendizaje moral a partir de una serie de reivindicaciones ético-políticas que reconocemos como vinculantes y en las que estamos interesados. Este interés sería el definitorio de un determinado tipo de perspectiva, a saber, aquella que considera como intolerables las situaciones de opresión y que aspira a una modificación justa de las asimetrías existentes.

La apreciación de un desfase entre las capacidades sociales integradas en el cuerpo social y percibidas como posibles y una realidad social que las amputa constituye el lugar desde el que plantear la crítica social, un territorio radicalmente contingente e histórico. La experiencia de este desajuste remitiría al crucial papel que ha de jugar la memoria en la constitución de la crítica (en la línea de lo expuesto por W. Benjamin) en la medida en que debe recoger las esperanzas de aquellos colectivos que vieron truncadas sus expectativas en el pasado (punto 2.1.6). En este sentido es inadecuada la presuposición de unos valores socialmente compartidos puesto que descuida la heterogeneidad de lo social y la multiplicidad de valores en juego, así como el papel que tiene el conflicto en su constitución e interpretación. Los valores ético-políticos son el reflejo de tradiciones político-morales diversas con principios normativos esencialmente diferenciados entre los que no cabe consenso alguno sino, a lo sumo, negociación (punto 3.6). Gracias a este planteamiento puede el autor recoger las asimetrías históricamente producidas entre las diversas regiones del planeta.

La crítica se ve inmersa en un esfuerzo constante por rehuir esa unidimensionalidad (expuesta magistralmente por H. Marcuse) que recusa el peso normativo de las luchas pasadas y procura aplanar asépticamente nuestros conceptos políticos. El desajuste entre el discurso institucional vigente y las expectativas pasadas no cumplidas constituye el suelo desde el que pueden plantearse nuestras reivindicaciones políticas, por medio de lo que en palabras de Habermas puede definirse como un proceso de «rememoración crítica de la tradición» (p. 125). La crítica social adquiere su validez y rigurosidad en el análisis genealógico de las instituciones presentes que, desde su supuesto carácter eterno y autoevidente, actúan como legitimadoras ideológicas de una situación de opresión (punto 2.2). Ahora bien, el modelo propuesto por J. M. Romero tampoco debe confundirse con una «crítica de la ideología» (en la que ubicaríamos a Marx, Horkheimer, Ellacuría y Adorno hasta los años 40) puesto que en la crítica de determinados conceptos dominantes en términos ideológicos, como es el caso del rendimiento, no considera que incluya algún contenido de verdad que la práctica política transformadora tuviera que realizar (pp. 226-229).

La crítica social debe reconocerse como perteneciendo a una de las posiciones sociales enfrentadas y estando fundamentalmente interesada en la realización de aquellas posibilidades históricas de consecución de un orden social más justo no plasmadas en el entramado social: «el crítico, en definitiva, persigue la agudización de los conflictos entre las diversas posiciones que se reclaman normativas y el reforzamiento de una determinada posición en el marco de tales conflictos, a saber, aquella posición que el crítico experimenta como la que expone una pretensión de validez *justificada*» (p. 218). En concreto, en el planteamiento de Romero se defiende como justificada la pretensión de instaurar un ordenamiento social que posibilite la satisfacción general de las necesidades fundamentales, necesidades que requieren de una definición social que asume su carácter histórico. Podemos trascender el marco normativo

vigente por medio de una rememoración activa de las expectativas frustradas en aquellas luchas pasadas que reconocemos como vinculantes y en las que estamos interesados. Tan sólo por medio de una crítica que sea verdaderamente inmanente podemos hacernos cargo de un tiempo de inflexión como el nuestro (excelentemente descrito en la Introducción del libro), caracterizado por el fin de las utopías y los grandes sistemas metafísicos, una época en que la falsa promesa neoliberal de un bienestar generalizado mediado por el rendimiento individual ha conducido a la despolitización de las masas y el desmantelamiento de la izquierda política y los ideales de justicia social.

A nuestro modo de ver, al conjunto de la obra pueden plantearse tres objeciones. La primera atañe a la comprensión de la hermenéutica presentada por el autor. Según Romero, «no existe de principio en Gadamer la sospecha, que sí se da en el primer Heidegger, de que los prejuicios transmitidos por la tradición resulten distorsionantes de la experiencia y de la investigación hermenéutica misma» (p. 149). Ahora bien, si esto fuera así no cabría entender el proyecto filosófico del autor de *Verdad y método*. El objetivo principal de la obra de H.-G. Gadamer es recuperar un concepto de verdad y una manera de proceder que se atengan a la especificidad de las Ciencias del espíritu, esto es, que no se vean contaminados por las presuposiciones ontológicas y epistemológicas de la tradición científico-técnica que se desarrolla en Europa a partir del s. XVII. Es decir: la reflexión hermenéutica realiza una «destrucción» (*Destruktion*) de aquellos pre-juicios que impiden una descripción fenomenológicamente adecuada de la comprensión en tanto que modo de ser fundamental de la existencia. En Gadamer se da pues un doble momento de «desmontaje» (*Abbau*) y «construcción» (*Aufbau*) de la historia de la tradición que no dista tanto del planteamiento filosófico del primer Heidegger².

Además, pensamos que en su crítica al concepto de pre-juicio el autor confunde los niveles óntico y ontológico de la reflexión gadameriana. Que nuestra comprensión tiene lugar por medio de los pre-juicios que somos en cuanto pertenecemos a una determinada tradición (nivel ontológico) no implica que no podamos descubrir aquellos pre-juicios concretos que están distorsionando nuestro acceso a un objeto (nivel óntico). En este sentido afirma Gadamer: «Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»³. Un ejemplo lo proporciona nuestra relación con el arte, especialmente el arte contemporáneo: la distancia temporal nos permite cimentar nuestros juicios sobre la calidad estética de una obra. Más allá del efecto de la impresión o la novedad, únicamente la reflexión macerada y contrastada puede permitirnos una adecuada aplicación de nuestros pre-juicios. Así pues, no debe confundirse la descripción del modo de ser fundamental de la comprensión en cuanto mediada necesariamente por una serie de pre-concepciones (nivel ontológico del análisis) con el hecho de que cada comprensión

² Al respecto puede consultarse I. FEHÉR, «Gadamers Destruktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Geisteswissenschaften», en KOCH, D. (ed), *Denkwege 1*, Attempo Verlag, Tübingen, 1998, pp. 25-54.

³ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 369. En la quinta reedición de la obra, Gadamer modifica el tajante inicio de este párrafo: «Sólo (*Nichts anderes als*) la distancia en el tiempo...», por uno más moderado: «A menudo (*Oft*)...» (GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke 1*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, p. 304).

Es decir: no sólo la distancia en el tiempo permite desvelar falsos pre-juicios, sino que existen otras vías (el cultivo de la tradición y el diálogo interpersonal o intercultural por ejemplo) para lograr separarse de aquellas pre-comprensiones que somos. Con respecto al concepto de experiencia hermenéutica entendido como un proceso de distanciamiento con respecto a nuestros propios pre-juicios; cfr. GRONDIN, J., «Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik», en HOFFMANN, Th. S. y MAJETSCHAK, S. (eds), *Denken der Individualität*, De Gruyter, Berlín, 1995, pp. 325-334.

se da por medio de unos pre-juicios que, en la medida en que resultan de una determinada sedimentación de la tradición (nivel óptico del análisis), pueden no ser adecuados.

Por último, quisiéramos apuntar una objeción que afecta al entramado mismo de *El lugar de la crítica*. Si bien es cierto que el esfuerzo crítico del autor se centra en las figuras de Habermas y Honneth, pensamos que el planteamiento radicalmente histórico de la crítica que se propone afecta a toda filosofía política de corte trascendental. En este sentido, no queda suficientemente justificado si las objeciones que se plantean son válidas para todo enfoque trascendental. Expresado de otro modo: si aceptamos que la obra pone en cuestión toda filosofía trascendental, esta crítica sólo es válida si se presupone que Habermas y Honneth son las únicas concreciones posibles de esa filosofía, lo cual es más que discutible. Aún más: se podría argumentar que las deficiencias detectadas por J. M. Romero en ambos autores se explican precisamente por haber propuesto un modelo descafeinado de filosofía trascendental. Que Habermas y Honneth no sean capaces de trascender el marco normativo de la sociedad moderna capitalista, ¿implica necesariamente que otros modelos de crítica trascendental hayan también de quedar presos de esa misma limitación?

Sea como fuere, los problemas planteados en *El lugar de la crítica*, i.e. la historicidad y el carácter perspectivo de la crítica, el peligro de ideologización de aquellos modelos de la crítica que parten de una determinada visión de lo humano y sus necesidades básicas, la sospechosa complicidad entre los planteamientos de corte trascendental y la sociedad moderna capitalista, constituyen un reto a asumir por cualquier filosofía política que pretenda ser teóricamente consistente y socialmente transformadora.

ÀLEX MUMBRÚ MORA,
Universidad Internacional de Catalunya