

NORMATIVIDAD Y EVOLUCIÓN SOCIAL.

Las lógicas del desarrollo histórico como fundamento de la crítica

Leandro Paolicchi

e-mail: leandropaolicchi@yahoo.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo es presentar y discutir algunas de las ideas que Amy Allen desarrolla en su reciente trabajo *The End of Progress*. Sin embargo, la discusión de esta obra es también una buena razón para discutir un conjunto de argumentos que se vienen esgrimiendo contra las últimas generaciones de la Escuela de Frankfurt, así como contra otros pensadores provenientes del marxismo. Según la perspectiva de Allen, la tradición de teoría social desarrollada por esta corriente permanece atada, al momento de fundamentar su punto de vista crítico, de cierta visión eurocentrista de la historia. En este artículo se procura indicar, primero, que debe prestarse específica atención al tipo de empresa intelectual que caracteriza los esfuerzos teóricos de Habermas y Honneth y así deben diferenciarse las discusiones históricas de las normativas. Luego, que si se sigue cierta metodología propia del marxismo hegeliano de Frankfurt y se presta atención a los reclamos normativos de los movimientos sociales que tienen lugar en la esfera pública de muchos de nuestros países lo que está en el centro de sus reclamos normativos son derechos de tipo moderno. Palabras clave: Normatividad, evolución social, Amy Allen, Habermas, Honneth.

Abstract

The aim of this paper is to present and discuss some of the ideas that Amy Allen develops in her recent book *The End of Progress*. However, the discussion of this

book is also a good reason to discuss a set of arguments that are being used against the last generations of the Frankfurt School, as well as against other thinkers from Marxism. According to Allen's perspective, the tradition of social theory developed by this current remains tied, at the moment of grounding its critical point of view of a certain Eurocentric vision of history. In this article we try to indicate, first, that specific attention should be given to the type of intellectual enterprise that characterizes the theoretical efforts of Habermas and Honneth and thus the historical discussions should be differentiated from the normative ones. Then, if you follow a certain methodology of the Hegelian Marxism of Frankfurt and pay attention to the normative claims of the social movements that take place in the public sphere of many of our countries what is at the center of their normative claims are rights of modern type.

Key words: Normativity, social evolution, Amy Allen, Habermas, Honneth.

Original recibido / submitted: 10/2018

aceptado/accepted: 11/2018

En un reciente libro, Amy Allen ha manifestado la necesidad de descolonializar la teoría crítica en sus bases normativas (2016, p. xii). Según su perspectiva, la tradición de teoría social desarrollada por la Escuela de Frankfurt permanece atada, al momento de fundamentar su punto de vista crítico, de cierta visión eurocentrista de la historia. En concreto, los desarrollos recientes de esa tradición – Jürgen Habermas y Axel Honneth – necesitan, si quieren dar una base firme a su pretensión crítica, defender cierta idea de aprendizaje socio cultural o desarrollo histórico que no puede estar sino anclado en la visión de la modernidad europea como culminación de ese proceso a nivel global (2016, p. xv). Es decir, la Europa moderna como el producto más acabado de una evolución que se experimenta como progreso, no sólo en términos científico tecnológicos, sino también ético políticos.

Naturalmente, esta visión de la Europa moderna ha sido puesta en cuestión por numerosos autores, entre ellos los del llamado pensamiento poscolonial (Kerner, 2012), así como los del descolonial (Lander, 2000). En parte inspirada por estas corrientes, es que la autora se propone objetar esta noción que se encuentra en las bases de los proyectos de la teoría crítica reciente. Cito sus palabras:

Mi principal objetivo crítico es mostrar que, cómo y por qué la teoría social de la Escuela de Frankfurt permanece unida a problemáticas estrategias eurocéntricas y/o fundacionalistas para fundamentar la normatividad (p. xii. La traducción de todos los fragmentos de esta obra me corresponden).

El reproche de poseer una perspectiva eurocéntrica y colonial contra la teoría crítica de Frankfurt no es nuevo. Como se encarga de recordar Allen, ya Edward Said en *Culture and Imperialism* de 1993 había remarcado que la Escuela había permanecido “sorprendentemente callada” (p. 278) con respecto a la teoría racista, así como con la resistencia anti imperialista en el mundo. Para Said, este silencio no era casual sino intencional, pues dicha tradición de pensamiento estaba comprometida con un falso universalismo que daba por sentado la inequidad de las razas, así como la inferioridad de determinadas culturas. La idea de inferioridad de determinadas culturas y de universalidad alcanzado en

Europa, presupuesta por esa tradición, terminaría allanando el camino para el desarrollo de ciertas formas de imperialismo. Sin esta mirada sobre la desigualdad de las razas y los desarrollos históricos, el imperialismo debería recurrir a otros artilugios teóricos para ejercer y justificar su dominación sobre vastas regiones del planeta.

El problema entonces de esta relación de la teoría crítica con el imperialismo es esta concepción de la historia que está a la base de su posición crítica con respecto al capitalismo e, incluso, con respecto a la modernidad. Sus estándares críticos están basados en la presuposición de que la modernidad europea, con todas sus consecuencias políticas inaceptables, representa de cualquier manera ciertos logros con respecto a otros desarrollos históricos, a los que podría denominarse pre modernos o no modernos en absoluto. La teoría crítica contemporánea es profundamente crítica de la modernidad y del capitalismo. De todas maneras, no quiere renunciar a lo que ellos consideran como adquisiciones históricas producto de procesos de aprendizaje de larga data.

I. Filosofía de la historia o evolución de estructuras de conciencia

La teoría crítica se ha entendido a sí misma como producto de la reelaboración del legado del pensamiento de Hegel y Marx. Un punto importante que ha ocupado su quehacer teórico es la manera de entender la historia que tenían sus “padres intelectuales”. Mientras que la primera generación (Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros) aceptó casi sin reparos esa heredada concepción de la filosofía de la historia – solo cambió el signo de valoración a partir de la producción de Horkheimer y Adorno en los años 40s – la segunda rompió conscientemente con un enfoque que se le presentaba como inaceptable en función de los acontecimientos históricos y los estándares del pensamiento contemporáneo.

En efecto, Habermas tiene como uno de sus objetivos fundamentales dejar a un lado la fundamentación de la teoría crítica en el marco de la filosofía de la historia de la primera generación. Así dice:

El propósito de la presente investigación [la desarrollada en Teoría de la Acción Comunicativa] ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una

teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; esta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. (1981, II, p. 583)

Es decir, la fundamentación de la teoría crítica, ya no extrae sus estándares normativos en el marco de una idea de la historia lineal, progresiva y teleológica, sino que procura hacerlo mediante una teoría de la acción comunicativa que adopta la forma de un análisis reconstructivo *ahistórico* de las estructuras de la acción, buscando explicitar un saber implícito en sujetos “competentes” de las sociedades *contemporáneas*. Habermas opera entonces una doble abstracción para poder alcanzar ese objetivo: “la abstracción del desarrollo de las estructuras cognitivas respecto a la dinámica de los acontecimientos históricos y la abstracción de la evolución social respecto a la concreción histórica de las formas de vida” (1981, II, p. 562). Casi toda la discusión con Allen en este punto es si, a pesar de estas abstracciones, Habermas logra despegarse de un punto de vista que ve a la Modernidad europea como lugar de adquisiciones históricas o logros que representan un progreso, es decir, a Europa como el lugar de los estadios más avanzados de esas estructuras cognitivas o de la evolución social en general.

A partir de esta separación de la fundamentación con respecto al marco de la filosofía de la historia, esta última pasa a ser entendida, como bien lo reconstruye Allen, como un proceso contingente, más que necesario, desagregado más que total y postmetafísico más que metafísico (Allen, 2016, p. 9). Contingente, pues ya no hay un nexo causal necesario que lleve de unos estadios evolutivos a otros inexorablemente, desagregado, pues la evolución puede darse en algunos sectores de la sociedad y en otros no y postmetafísico debido a que no es posible postular un fin al cual los procesos históricos se dirigen y a que las características anteriores están sometidas constantemente a procesos de revisión empírica.

No obstante, a pesar de todas estas operaciones que se realizan con respecto a las concepciones anteriores, para Allen las rémoras de la vieja concepción persisten bajo la forma de algunos conceptos todavía operantes en las teorías de Habermas y Honneth. Específicamente, las ideas de desarrollo sociocultural, aprendizaje histórico y progreso ético-político siguen siendo determinantes en la valoración que hacen estos autores de la modernidad europea. Es decir, ciertos

fenómenos claves de la Europa contemporánea son vistos como más desarrollados que otros que se han dado en otras partes del planeta y como representando una verdadera forma de progreso. Como se sabe, Habermas adopta la visión weberiana de la modernización como separación entre tres esferas: práctico moral, científico técnica y estético expresiva. Particularmente en las dos primeras, Habermas tenderá a realizar lo que se mencionó anteriormente, valorar como progreso ciertos desarrollos internos a esas estructuras. Ciertos patrones cognitivos o ciertas formas del derecho no vacilarán en ser calificados como verdaderas adquisiciones de la modernidad con respecto a formas anteriores que han tomado esas configuraciones.

Dentro de esta idea de progreso, que según nuestra autora aún persiste en los planteos de Habermas y Honneth, ella distingue dos tipos de concepciones normativas (2016, p. 12), la primera es una concepción del progreso orientado hacia el futuro y la segunda está orientada hacia el pasado. En la primera, el progreso se presenta como un imperativo ético político, como un objetivo normativo que puede ser comprendido como la idea de una sociedad más justa. En la segunda, debe ser entendido como una forma de describir aquello a lo que se ha llegado, lo que se ha alcanzado en términos de logros históricos, como una forma de desarrollo y de aprendizaje. Esta idea de progreso como “hecho” – así lo denomina Allen – está encarnada en las instituciones y en las prácticas que constituyen las formas de vida moderna. La idea de Allen es que mientras la primera puede ser mantenida como un componente necesario de toda política “progresista”, la segunda representa un compromiso normativo deliberado y problemático, muchas veces no del todo asumidos por Habermas y Honneth. Estos autores asumirían los logros de la modernidad europea en su fundamentación de la teoría crítica sin reconocer la base problemática sobre la cual lo hacen.

El compromiso con los logros de la modernidad europea sería el producto de algunas importantes decisiones: por un lado, evitar el fundacionalismo y el relativismo y, por otro, continuar con la vieja tradición de la crítica *inmanente* de la teoría crítica (Bonss, 2005: 49 – 52; Romero Cuevas, 2013 y Stahl, 2013). Es decir, la decisión de evitar el fundacionalismo – la búsqueda de un fundamento último suprahistórico– los llevaría a buscar una forma de normatividad *inherente* a los procesos históricos que juzgan. Ahora bien, cuando se recurre a una

normatividad inherente a dichos procesos, el riesgo de relativismo aparece con claridad. Para evitar este último inconveniente, tanto Habermas como Honneth tienden a pensar que los parámetros de la modernidad están justificados si se los considera como producto de un proceso de aprendizaje histórico sociocultural.

Es en este punto donde se ve claramente, según la autora, cómo Habermas y Honneth deben recurrir a una concepción del progreso como hecho consumado para poder dar fundamento a una teoría crítica de la sociedad, sin recaer en inconvenientes del fundacionalismo y el relativismo. Los estándares de crítica no son supra históricos, sino que están extraídos a partir de la reconstrucción de una racionalidad, de unas prácticas o unas instituciones *operantes* en las sociedades capitalistas contemporáneas. No obstante, tampoco son relativos, pues lo que las instituciones y el derecho procuran encarnar – y los movimientos sociales tratan de que se cumplan – pueden ser entendidos como productos de una evolución y aprendizaje históricos, es decir, como progreso.

La concepción entonces que procura defender Allen es que tanto Habermas como Honneth no pueden dar fundamento y por lo tanto sostener una idea de progreso orientada al futuro como imperativo político sin recurrir a una idea de progreso como proceso histórico consumado, lo que ella llama progreso como “hecho”. Su apuesta teórica es por supuesto, criticar estos intentos y sostener la idea de que es posible una idea de progreso a futuro problematizando – con elementos de la teoría postcolonial, más Adorno y Foucault – la idea de que los logros de la modernidad pueden ser considerados como una adquisición político cultural.

Uno de los problemas políticos fundamentales con estas concepciones de la modernidad, según los críticos de estas ideas, es que se tiende, primero, a emplazar al resto de las culturas que no han adquirido esas conquistas como no modernas o pre modernas y luego, con ello, preparar el terreno para alguna forma de imperialismo colonial. Asimismo, estas formas de dar cuenta de los logros de la modernidad no hacen justicia al aporte *material* que realizaron las colonias al desarrollo de sus contenidos conceptuales esenciales. El compromiso normativo de Habermas y Honneth con los llamados “logros” de la modernidad, y a través de los cuales se procura dar un fundamento normativo a la teoría crítica no es, desde el punto de vista de la teoría pos o descolonial, más

que una forma de congratularse a sí mismos como europeos y de considerarse a sí mismo más civilizados que otras culturas que no produjeron los contenidos que ellos ubican a la base de su perspectiva crítica del capitalismo. Para cierta perspectiva descolonial, crítica de estos planteos, ellos no tienen manera de dar cuenta de por qué eligen esos contenidos como adquisiciones, en definitiva, por qué considerarlos parámetros con los cuales criticar los procesos capitalistas contemporáneos.

Este tipo de objeciones a los proyectos críticos provenientes del marxismo no son nuevos. Ya Aníbal Quijano había esgrimido argumentos parecidos que ahora vuelven a ser tomados por Allen. Este tipo de programas, desarrollados paradójicamente a partir del pensamiento de Marx, no pueden evitar recaer en un eurocentrismo que tiende a despreciar o sobreponerse a los conocimientos y a las formas culturales de aquellas zonas a las cuales se considera atrasadas evolutivamente y que contribuyen de manera decisiva a la adquisición de los contenidos conceptuales que ellos ensalzan.

II. Fundamentación / Genealogía en torno a la Modernidad

A mi entender, las discusiones sobre las que se basa Allen y que quisieron dar tanto Quijano, Dussel y muchos otros pensadores de esa corriente, son diferentes a las que quieren plantear los representantes de la Escuela de Frankfurt. Ambos tipos de discusiones podríamos ubicarlas en dos niveles diferentes de la argumentación. Por un lado, el nivel de la *génesis* de la modernidad y, por otro, el de la *validez* de los contenidos de la modernidad para ser considerados como logros y puestos como fundamento de un proyecto crítico. A este último nivel puede llamárselo el de la *validez* de la modernidad.

En el primer nivel – el de la *génesis* – deberían ubicarse el conjunto de discusiones que giran en torno de la mejor manera de dar cuenta de los procesos que llevaron a los desarrollos de la modernidad europea y cuáles fueron los aportes *reales* de las otras culturas en ese desarrollo. También podrían encontrarse aquí las pesquisas alrededor de si es posible encontrar dinámicas similares, o más avanzadas de las que se dieron en Europa, en otros países o culturas. Este nivel de discusión es absolutamente necesario, pues existe efectivamente una reconstrucción de la modernidad que tiende a obliterar las

condiciones materiales y políticas que hicieron posible, a través de la colonización de vastas zonas del planeta, los desarrollos culturales europeos. Es decir, existe aquí todo un trabajo ideológico que realizar, en parte realizado por muchos de los representantes del giro descolonial (Quijano y Dussel), para desmontar una forma de injusticia epistémica (Deranty, 2017) que pasa por alto los procesos históricos – con sus aportes materiales y normativos – posibilitadores de los desarrollos conceptuales modernos.

Ahora bien, este problema de la génesis histórica de la modernidad, es decir, de los mecanismos (coloniales) que se pusieron en marcha y que posibilitaron las adquisiciones culturales europeas es diferente del problema que quieren plantear (y resolver) los teóricos de la Escuela de Frankfurt. El de estos autores es claramente un problema *normativo*. Es decir, ellos quieren dar *fundamento* a un proyecto crítico y para ello deben ubicar a la base ciertos principios que no pueden ser extraídos de un más allá trascendente, de la naturaleza o de una autoridad religiosa. Las fuentes a las que ellos recurren son estructuras individuales y sociales que se consolidan en un momento histórico determinado de la modernidad europea. Entonces, el problema central de este nivel de la argumentación son esas estructuras de la modernidad y su funcionamiento como núcleo normativo. La discusión correspondiente debería ser, no cómo llegamos *históricamente* a estos contenidos, sino *por qué* deberíamos considerarlos como *válidos* para estar a la base de un proyecto crítico. La respuesta que da Habermas (y también Honneth) es que dichos contenidos, por ejemplo los derechos humanos, pueden considerarse como producto de una evolución, de un proceso de aprendizaje, es decir, como una forma de progreso. Lo que habría que discutir entonces, si uno quiere impugnar esta idea, es por qué consideramos a los derechos humanos como un logro cultural.

III. Lógicas y dinámicas de la Modernidad

La relación de Habermas con la historia y la filosofía de la historia, tal como la entendían Kant, Hegel y la primera generación de la Escuela de Frankfurt, por un lado parece clara. Habermas opera sobre ellas, podríamos decir, un giro postmetafísico, es decir, la historia es a partir de este giro un proceso netamente *empírico* que no tiene una regularidad y no tiene un fin predeterminado. Pero por

otra parte, para su proyecto de fundamentación opera también, como se mencionó anteriormente, un doble procedimiento de abstracción. Es decir, Habermas cuenta con estructuras cognitivas y patrones de la evolución social que ahora aparecen desacopladas de los procesos empíricos reales. Con esta última operación, Habermas parece extraer de la historia unos núcleos conceptuales que espera le sirvan para dar fundamento a su proyecto de una teoría crítica.

El paso necesario que debería dar Habermas es responder por qué esos logros de la modernidad deben ser considerados principios normativos, es decir, por qué deberían ser orientadores de nuestros proyectos ético-políticos. Esto es lo que se entendería propiamente por dar fundamento a una teoría crítica de la sociedad. Los pasos (decisivos) que da aquí Habermas son varios y están apoyados en una distinción conceptual con la cual Habermas había reinterpretado la idea de filosofía de la historia, marco dentro del cual se movían sus antecesores marxistas hegelianos.

Habermas distingue en un momento de su obra (1976) entre *lógica* y *dinámica* del desarrollo histórico. Mientras que esta última está directamente ligada a los procesos *empíricos* por los cuales diferentes culturas o sociedades se desenvuelven. La primera refiere a patrones lógicos de evolución social que pueden ser reconstruidos y abstraídos de esos procesos concretos. Los procesos *efectivos* por los cuales las culturas pasan por esos estadios son completamente *contingentes* y en algunos casos esos estadios pueden darse o no dentro de esas sociedades o, incluso, producirse procesos de involución. Mientras que la dinámica es completamente contingente y está sometida a avances y retrocesos, la lógica del desarrollo histórico mantiene una coherencia interna que permanece intacta más allá del devenir concreto de las culturas.

Esta maniobra conceptual, es decisiva para el ejercicio de fundamentación y no está exenta de cierta controversia. En efecto, para Habermas los estadios últimos de esta lógica de la evolución social están referidos claramente a procesos de aprendizaje y por lo tanto manifiestan en sí mismos una forma de mejora. La capacidad de diferenciar por parte de los individuos modernos entre un uso del lenguaje objetivante, de acuerdo a normas o expresivo, o de distinguir entre diversos “mundos” a los cuales esos usos se refieren (el mundo objetivo de las cosas, el social de las normas o el interior de la propia subjetividad), son

capacidades consideradas *superiores* respecto de aquellos patrones evolutivos que no permiten tales diferenciaciones. El punto polémico en esta reconstrucción es en base a qué criterios determinamos que esos estadios de la evolución social deban ser entendidos como formas *universales* de aprendizaje y por lo tanto como una forma de progreso (McCarthy, 1993, p. 139). ¿Por qué si una cultura en todos sus avatares históricos no alcanza los estadios de la evolución social complejos debe considerársela como atrasada?

El punto polémico anterior es algo que Habermas debe resolver si quiere dar sustento a su proyecto de una pragmática universal (1976b) y sus corolarios prácticos, sobre todo una teoría del estado democrático de derecho en términos de una teoría del discurso (Habermas, 1992). La pragmática universal se presenta como una reconstrucción de las bases universales de validez del habla. Sin embargo, Habermas mismo ha asumido que él toma como punto de partida las estructuras cognitivas de sujetos competentes de las sociedades *modernas*. ¿De dónde se extrae este derecho a considerar a las estructuras del habla de sujetos modernos como universales? Como bien se había notado, los estadios evolutivos ulteriores y sus estructuras de habla correspondientes – formas claramente modernas y occidentales – son ubicadas hacia el final del proceso evolutivo y consideradas superiores (McCarthy, 1993, p. 145). Es aquí donde Habermas no puede evitar recaer en cierto eurocentrismo al considerar que las estructuras del habla en las sociedades modernas son superiores a las premodernas en la medida en que actualizan o realizan de una mejor manera el *telos* inherente al lenguaje, es decir, su fin comunicativo. Entonces, una primera forma de sustentar su postura es decir que estas estructuras actualizan o completan ciertas capacidades que los individuos traen consigo. Habermas moviliza aquí las investigaciones en psicología de Piaget y Kohlberg para dar fundamento a estas ideas, extrapolándolas a un plano filogenético, es decir, socio histórico.

La otra forma que tiene Habermas de dar sustento a esta evaluación de los logros de la modernidad, para poder considerarlos verdaderas adquisiciones universales de la civilización, es recurrir a una confrontación entre la comprensión mítica del mundo y la comprensión moderna (1981, I, p. 72 - 113). De manera breve, al mundo mítico le faltan dos características del mundo moderno: la capacidad para diferenciar entre mundo objetivo, social y subjetivo

y la capacidad de comprenderse a sí mismos como formas de ver el mundo, es decir, les falta *reflexividad* con respecto a lo que ellas representan como interpretaciones de la realidad. A esto Habermas agrega los criterios de adecuación cognitiva – entendida como la capacidad para generar afirmaciones verdaderas sobre el mundo - y nivel de apertura de la visión del mundo – entendida como la disposición a recibir críticas y aprender. (Allen, 2016, p 54.)

Para sintetizar entonces, Habermas sustenta la superioridad de la modernidad frente a otros desarrollos históricos en que esta se presenta como el producto de un proceso de aprendizaje en el cual se explicitan ciertas estructuras o competencias *inherentes a la especie*, tanto a nivel social como individual. En base a esta última idea, se cree en cierto universalismo de estos patrones filo y ontogenéticos, pues algunos de estos estadios, que habrían alcanzado su desenvolvimiento más acabado históricamente en la Europa moderna, no son sólo característicos de una cultura, sino adquisiciones de todo el género humano.

Las formas de probar este tipo de aseveraciones son muy complejas. Un grupo de ciencias empíricas se movilizan para aportar evidencia en torno a estructuras cognitivas y patrones de la evolución social que se explicitan en la Modernidad. Un conjunto de investigaciones socio-históricas y antropológicas son auscultadas para proveer de argumentos sobre la superioridad del mundo moderno respecto del mítico. Frente a esto, Habermas parece descartar la pragmática universal misma como una forma de justificar su teoría de la evolución social. La pragmática universal, si se la entiende de una manera empírica, es decir, sujeta a comprobación y revisión a través del aporte de las ciencias – y no de una manera trascendental tal como lo ha hecho la pragmática trascendental – más bien presupone una teoría de la evolución social y no puede a su vez fundamentarla¹.

En este punto, para saber si Habermas tiene razón se puede optar por confrontar con alguna de las opciones por él elegidas. Por ejemplo, se puede discutir directamente su comparación entre el mundo mítico y el moderno, tomando las tres esferas de la modernidad (el arte, la ciencia y el derecho²) para saber si la modernidad representa un desarrollo superior con respecto a otros desarrollos históricos. Por ejemplo, sostener que un tipo de arte es superior a otro es en extremo dificultoso, nadie en su sano juicio diría que el rococó europeo es superior al arte maya, e incluso, que estos fueran los términos apropiados

para analizar el rococó ni el arte maya ni cualquier tipo de arte. Más difícil, en el caso de la ciencia – uno de los puntos sobre los cuales se apoya el propio Habermas – es discutir la capacidad de la moderna concepción científica del mundo para producir enunciados veritativos y con ello poner en duda su ventaja con respecto a otras cosmovisiones. Finalmente, se podría discutir en qué medida la modernidad actualiza estructuras cognitivas inherentes a la especie. De todas maneras, este tipo de discusiones raramente se encuentran en el conjunto de autores que objetan una visión eurocéntrica de la Modernidad. Casi con exclusividad remiten sus discusiones a la génesis histórica de ella y al aporte olvidado de las otras culturas al desarrollo de sus contenidos conceptuales.

IV. Habermas y el imperialismo

Habermas se ha visto en la necesidad recientemente de revisar su enérgica apuesta por demostrar la superioridad de la modernidad europea frente a otros desarrollos históricos y así ha tratado de reapropiarse y reelaborar la idea de “modernidades múltiples” (Eisenstadt, 2000). Dicha idea busca distanciarse de los planteos funcionalistas de la modernización que tienden a ver al mundo global sólo como el resultado de la expansión de subsistemas funcionales – la economía, la ciencia, la comunicación, entre otros – y de los planteos culturalistas que tienden a restringir la modernización a una sola región – la cultura occidental.

Para muchos de los que critican este compromiso con las “adquisiciones” de la modernidad, esta reinterpretación en términos de modernidades múltiples no alcanza a disminuir el compromiso con los procesos imperialistas que rigen, desde su punto de vista, las relaciones de intercambio entre el centro moderno europeo y la periferia a mitad de camino de los procesos de modernización. El marxismo occidental parecería obnubilado por la idea de que la modernidad representa en sí misma un progreso y por lo tanto, por más que existan procesos imperialistas que la hagan posible, la modernidad trae consigo un conjunto de derechos que hacen factible una lucha contra la modernidad misma devenida imperialista.

Habermas ha mencionado, en alguno de los recuentos que ha hecho de las dinámicas que produjeron la modernidad, los procesos imperialistas que la

hicieron posible, sobre todo allí donde se ha referido a la obra de Kant y de Marx. Pero no aceptaría en ningún momento la idea de que la modernidad a nivel ideológico deviene *necesariamente* imperialista. Sin duda aceptaría que en el plano económico material, la relación de explotación con países de la periferia ha hecho posible el surgimiento de la modernidad europea. Pero este proceso no ha tenido que ver *directamente* con el conjunto de ideas que la ilustración produjo. En este sentido, no sostendría que la modernidad a nivel ideológico deviene *per se* imperialista.

De todas maneras, en algún punto tienen razón muchos de los críticos que han señalado la falta de una dimensión acabada de análisis de los efectos y desarrollos del capitalismo a nivel global en los análisis de Habermas (Amin, 2009). Esto es fundamental porque el desarrollo del capitalismo europeo está necesariamente basado en el desarrollo del capitalismo periférico. Es decir, si se quiere analizar la modernidad para extraer de allí un núcleo normativo para después volverlo contra las formas existentes de capitalismo no puede faltar en esta última forma de análisis un cuadro, al menos con cierto detalle, de las relaciones que existen entre el funcionamiento fáctico del capitalismo europeo y el del resto de los países de la periferia.

Se podría preguntar desde este punto de vista si se puede fundamentar una teoría crítica sólo en el análisis del capitalismo europeo. Está claro que si se quiere tener una mirada crítica del capitalismo occidental y no se introduce un análisis pormenorizado de las relaciones que el capital mantiene con los países de la periferia, esta opción tiene algo de insuficiente. Si se procura ser acabadamente crítico, debe entrar en la perspectiva de análisis el capitalismo global y cómo este opera en los países no desarrollados o en vías de desarrollo. Es decir, en principio se podría *fundamentar* una propuesta crítica en una reconstrucción de la modernidad. Ahora bien, una teoría crítica *no se acaba en un ejercicio de fundamentación*. Más bien se podría decir que, siguiendo la tradición del marxismo hegeliano de Frankfurt, gran parte del ejercicio crítico consiste en auscultar las manifestaciones socio políticas de la esfera pública para tratar de extraer de allí los reclamos normativos que animan esos movimientos. En este sentido, parece deficitario no detectar la dimensión global de alguno de los reclamos contra el capitalismo, tanto en Europa como en el resto de los países del mundo.

Está claro que Habermas nunca justificaría el imperialismo de Europa contra otros países. Si bien ha habido cuestiones controvertidas en este punto, pues él y otros autores justificaron la intervención de la OTAN en Kosovo en el año 1999 (Habermas, 2004, p. 85 – 86), aunque lo hicieron a la luz de la limpieza étnica que estaba teniendo lugar por parte de las autoridades yugoslavas. No obstante, fueron muy críticos de intervenciones de este tipo cuando no estaban comprobadas las condiciones que ameritaban una intervención, como lo fueron las acciones militares llevadas a cabo por la administración Bush en la última guerra contra Irak y Afganistán.

En este sentido, parece un exceso señalar como Amy Allen que la teoría crítica de Habermas y Honneth permanece atada a una “metanarrativa imperialista” (2016, p. 4), pues ninguno de ambos justificaría a nivel normativo ninguna forma de imperialismo en la relación de Europa con el resto de los países del globo. Gran parte de la argumentación de Allen - y otros autores que piensan como ella - está orientada a demostrar que si se trata de fundamentar una teoría crítica sobre la idea de que la modernidad representa un progreso con respecto a otros desarrollos histórico esto *necesariamente habilita* alguna forma de imperialismo sobre esas regiones a las que se considera que no han alcanzado los logros de la modernidad. Sin embargo, más allá de que haya sido una práctica común invocar la superioridad de una cultura para fundamentar una misión “civilizatoria” y pueda serlo aún hoy, es injusto decir que los autores que tratan de fundamentar por qué ciertas formas de derecho moderno son superiores a otras formas de derecho están necesariamente comprometidos con una metanarrativa *imperialista*. Es más, uno podría pensar fácilmente que estos autores condenarían cualquier forma de imperialismo sobre regiones a las que incluso considerarían que no han llegado los logros de la modernidad.

V. Algunas conclusiones

En este trabajo he procurado presentar y discutir algunas de las ideas que Amy Allen desarrolla en su reciente trabajo *The End of Progress*. Sin embargo, la discusión de esta obra ha sido también una buena razón para discutir un conjunto de argumentos que se vienen esgrimiendo contra las últimas

generaciones de la Escuela de Frankfurt, así como contra otros pensadores provenientes del marxismo.

Una de las acusaciones más importantes contra este gran colectivo de intelectuales es la de que no pueden desprenderse de cierto eurocentrismo y por lo tanto sus propuestas normativas, no son sólo inútiles para otros lugares que no sean los de su origen, es decir Europa, sino que habilitarían el tipo de prácticas que ellos mismos procuran denunciar. Así, sostener que ciertas adquisiciones de los desarrollos europeos pueden ser entendidas como progreso no sólo no serviría para promocionar ese mismo tipo de desarrollo en otras partes del globo, sino que promoverían una forma de relación entre esos países y el resto de tipo colonialista imperial.

En este artículo he procurado indicar, primero, que debe prestarse específica atención al tipo de empresa intelectual que caracteriza los esfuerzos teóricos de Habermas y Honneth y así deben diferenciarse las discusiones históricas de las normativas. Luego, que si se sigue cierta metodología propia del marxismo hegeliano de Frankfurt y se presta atención a los reclamos normativos de los movimientos sociales que tienen lugar en la esfera pública de muchos de nuestros países lo que está en el centro de sus reclamos normativos son derechos de tipo moderno. Por supuesto, esta idea no implica que a este tipo de movimientos quepa considerarlos como colonizados o imperialistas, sino que su presencia en el seno de estos reclamos habilitaría a pensar cierta validez y cierta capacidad para formar parte de un proyecto emancipador en nuestro panorama político.

Focalizar y desentrañar - en una tarea genealógica - cuál es el origen de muchos de los derechos de la modernidad y cuál es el verdadero aporte de otras culturas a la conformación de este núcleo normativo es una tarea necesaria. Parte del relato de la conformación de la modernidad pasa por presentarse a sí mismo como producto de su exclusivo esfuerzo y sin ningún tipo de acción reprochable con respecto a otras culturas. Por ello una reconstrucción acabada de todo lo que implicó en términos económicos y culturales la conformación de la modernidad es imprescindible.

De todas maneras, confundir esta dimensión genealógica con la validez de muchos de los derechos elaborados en el seno de procesos ambiguos como la revolución francesa o la ilustración europea puede llevarnos a tirar por la borda

un conjunto de adquisiciones que son necesarias para dar sustento normativo y conceptual a muchos proyectos políticos que manifiestan en sí mismos los rasgos de proyectos emancipadores de pueblos originarios, clases populares y movimientos feministas que han logrado las conquistas más significativas en nuestros respectivos países.

Notas

1. La propia Allen cree que existe cierta circularidad en la argumentación habermasiana en la medida en que Habermas utiliza la pragmática para dar sustento a su teoría de la evolución social y a esta última también para dar fundamento a su reconstrucción de presupuestos pragmáticos con pretensión de universalidad.
2. Aunque puede decirse que ya adoptar este punto de partida es posicionarse a favor de la perspectiva habermasiana. Sin embargo, también puede sostenerse, como lo hace Allen que se trata de una división conceptual y no una real empírico histórica.

Referencias

- Allen, A. (2016), *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- Amin, S. (2009), *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- Böhler, D. [junto con H. Gronke] (1994), "Diskurs" en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von G. Ueding, mitbegründet von Walter Jens. Redaktion: Gregor Kalivoda, F.-H. Robling, Heike Meyer. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Bonss, W. (2005), "¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos", en Gustavo Leyva (Ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. México: Anthropos, pp. 49-52.
- Deranty, J. Ph. (2009), *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden-Boston: Brill.
- Deranty, J. Ph. and Dunstall, A. (2017), "Doing justice to the past: Critical Theory and the problems of historicism", en *Philosophy and Social Criticism*, 43, 8, 1 – 25.
- Dussel, E. (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 24 – 33.
- Eisenstadt, S. (2000), "Multiple modernities", en *Daedalus*, 129, I, 1 – 29.
- Habermas, J. (1976). #Was heisst Universalpragmatik?#, En Apel, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 174 – 272). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1976b), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981), Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Vol. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, J. (2004), "Ein Interview über Krieg und Frieden" en Id., *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 85 – 112.
- Kerner, I. (2012), *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- McCarthy, Th. (1993), *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in contemporary Critical Theory*, Cambridge: MIT Press.
- Quijano, A. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 122 – 151.
- Romero Cuevas, M. (2013), "Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica" en *Devenires*, XIV, 28, pp. 39 – 64.
- Said, E. (1993), *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Stahl, T. (2013), *Inmanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt/New York: Campus.