

TEORÍA CRÍTICA: EL INDISOLUBLE VÍNCULO ENTRE LA TEORÍA SOCIAL Y LA CRÍTICA NORMATIVA INMANENTE* **

GUSTAVO LEYVA

UAM-I, MÉXICO. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0693-478X>

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC (CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E HUMANAS), BRASIL

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4235-8791>

INTRODUCCIÓN

La denominación *Teoría crítica* se utiliza para referirse a la propuesta teórico-filosófica, sociológica y política desarrollada por el grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al Institut für Sozialforschung, en Fráncfort,¹ especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomó la dirección del mismo.² Es en el ensayo de este último que lleva por título “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937) en donde se desarrolla una reflexión

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Todas las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por los autores de este ensayo: GL y MMSM.

¹ Algunos como Helmut Dubiel han insistido, creemos que con razón, en distinguir entre la historia del Institut für Sozialforschung de Fráncfort y la historia de la *teoría crítica*. Como él mismo lo señala, el círculo reunido en torno a Max Horkheimer, que puede ser considerado como el autor colectivo de la “Teoría crítica”, se impuso solamente al inicio de los años treinta en el instituto. Entre los miembros de este círculo se encontraban: Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann y Friedrich Pollock. Recuérdese a este respecto que el concepto *Kritische Theorie* (*teoría crítica*) se introduce apenas en el año 1937, en el escrito programático de Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, que apareció en el número 6 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Por lo que se refiere a la denominación *Frankfurter Schule* (Escuela de Fráncfort), Dubiel llama la atención sobre el hecho de que casi todos los textos teóricos y las investigaciones empíricas en el marco del instituto *no* surgieron en Fráncfort sino en el exilio norteamericano. El segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*—órgano que se publicara en nueve volúmenes durante el periodo 1932-1941 y que a partir de 1939 se editara con el título *Studies in Philosophy and Social Science*— no pudo aparecer más en Alemania. La *Dialektik der Aufklärung*, como los ambiciosos estudios sobre el “carácter autoritario”, surgirían en la costa del Pacífico, en California, EUA. Buena parte del capital intelectual que Adorno y Horkheimer llevaron hacia el comienzo de los años cincuenta a la cultura política e intelectual de la Alemania occidental posfacista no fue formado, pues, en Fráncfort. *Cfr.* Helmut Dubiel, 1978.

² Para este contexto histórico-intelectual véase Jay, 1973; Dubiel, 1978 y 2000; Söllner, 1979 y 2001 y, sobre todo Wiggershaus, 1988.

radical sobre las condiciones de articulación de la teoría que permitirá perfilar una concepción de ésta —denominada precisamente “teoría crítica”— que habrá de oponerse a la llamada teoría “tradicional” esforzándose por restablecer los vínculos indisolubles que enlazan la razón con la historia, la anclan en la sociedad y la vinculan con un proyecto de crítica de ésta en el marco de un proyecto de emancipación.³ En este trabajo nos ocuparemos, en un primer momento, de la formación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en Fráncfort y de la formulación del programa original desarrollado por Max Horkheimer al inicio de los años treinta (i). Posteriormente, nos dirigiremos a la sombría reflexión de los miembros del Institut für Sozialforschung, especialmente la de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a finales de los treinta y, sobre todo, en el curso de los cuarenta, así como sobre el sentido en que este programa se fue desplazando y transformando en esta misma época (ii). Posteriormente, nos referiremos a su influyente reformulación categorial en la obra de Jürgen Habermas (iii). Finalmente, cerraremos esta reflexión con un apartado dedicado al modo en que Axel Honneth, especialmente, ha intentado replantear el proyecto de la teoría crítica en el marco de una teoría del reconocimiento (iv). A lo largo de este trabajo se observarán por lo menos cuatro ambiciosos programas de reflexión e investigación vinculados con diagnósticos históricos y proyectos político-intelectuales, asociados, a su vez, con distintas constelaciones y propuestas teórica, políticas y sociales.

I

La formación del Institut für Sozialforschung de Fráncfort se remonta a la actividad de un grupo de jóvenes intelectuales reunidos al inicio de los años veinte en Fráncfort, para reflexionar precisamente sobre el socialismo y enlazar dicha reflexión con una actividad política. Esta pretensión se localiza en el interior de una vertiente de reflexión profundamente influida por un marxismo distante de las variantes ortodoxas en boga en aquel momento. Figura central en este grupo era, como se sabe, Felix Weil quien había realizado estudios de doctorado sobre el problema de la socialización en la Universidad de Fráncfort.⁴ Al inicio de 1922, Weil organizó en Ilmenau, en Turingia, la llamada *Marxistische Woche* [Semana marxista] en la que participaron, entre otros, Karl Korsch, Georg Lukács, Karl A. Wittfogel, Friedrich Pollock, Franz Borkenau y Richard Sorge. Semanas después de este encuentro, Felix Weil tuvo la idea de institucionalizar este foro de discusión de ideas socialistas y fundar de ese modo un instituto financiado con recursos privados. El 22 de julio de 1924 fue inaugurado el edificio del instituto proyectado con un discurso de quien fue su primer director, Carl Grünberg, profesor de derecho y ciencias sociales en Viena y editor de una revista dedicada al estudio del movimiento obrero: *Archiv für die Geschichte des*

³ Cfr. al respecto las ideas planteadas en Leyva, 1999 y Leyva, 2005a.

⁴ Cfr. Jay, 1973 y Wiggershaus, 1988.

Sozialismus und der Arbeiterbewegung [Archivo de Historia del Socialismo y del Movimiento Obrero]. Así, en su discurso el día de la inauguración del local donde se alojaría el Institut für Sozialforschung, Grünberg consideraba explícitamente al “materialismo histórico” como su método de investigación. Bajo su dirección en el instituto, la economía será la disciplina que se encontrará ante todo en el centro de la investigación, localizándose la filosofía más bien en un segundo plano. Así, la primera obra publicada por el naciente instituto no fue de filosofía sino de economía e inspirada, además, en la tradición marxista: el libro de Henryk Großman, *Akkumulations-und Zusammenbrechungsgesetz des kapitalistischen Systems* [La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista] (1929); posteriormente apareció, como segundo libro, la investigación de Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* [Los intentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927] (1929); como tercer volumen, el libro de Karl August Wittfogel dedicado al análisis de la sociedad agraria de China: *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft. Bd. I: Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozeß* [Economía y sociedad de China. Intento de análisis científico de una gran sociedad agraria asiática, t. 1: Fuerzas productivas, proceso de producción y circulación] (1931); a continuación, un cuarto libro de Franz Borkeuau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura] (1934) y, finalmente, los famosos *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung] (1936). Los cuatro primeros volúmenes se inscriben en forma inequívoca en una tradición de análisis marxista característica de la primera fase del instituto. En ellos se trata de vincular la investigación social, económica y política en el marco de un trabajo interdisciplinario vinculado con una propuesta crítica sobre la sociedad, en una comprensión heredera de la tradición del hegelianismo de izquierda y, más específicamente, como se ha señalado, de un marxismo no ortodoxo.⁵

⁵ Se explica así, por ejemplo, lo señalado por Helmut Dubiel en su ensayo *Su tiempo aprehendido en el pensamiento*, escrito con motivo del 75 aniversario del Instituto de Investigación Social: “La celebración académica de la apertura del Instituto de Investigación Social en el aula de la Universidad de Fráncfort estuvo precedida por una serie de reflexiones y planes en los que aparecían siempre, una y otra vez, dos motivos. El instituto recién creado debía suministrar a la praxis del movimiento contemporáneo de los trabajadores, praxis que en aquel momento no había sido llevada al concepto, una fundamentación teórica en el espíritu del marxismo. El marxismo, a su vez, debía encontrar en este instituto vinculado a la Universidad de Fráncfort un espacio académico que apenas tenía en las universidades de la República de Weimar. Quien hoy lee los documentos fundacionales sabiendo lo que ha acontecido en la historia posterior, se sorprende por el peculiar pragmatismo con el que fue pensada en aquel momento la relación entre la teoría y la praxis. El primer director, Carl Grünberg, se declara en su discurso inaugural, sin ningún detenimiento, en favor de la ‘idea [...] de que nos encontramos en medio del tránsito del

Se comprende así por qué diversos estudiosos han insistido con razón en que las reflexiones desarrolladas por Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse pueden ser comprendidas en forma más adecuada si se les considera como problematizaciones y actualizaciones de propuestas inscritas en la tradición de la crítica marxista.⁶ De este modo se remite una y otra vez a la

capitalismo al socialismo'. La autocomprensión de los primeros colaboradores del instituto como Felix Weil, Henryk Großman, Karl August Wittfogel, todos ellos cercanos al KPD [Partido Comunista de Alemania], era en el sentido de que el instituto debía promover aquella transición de manera científica. Este peculiar pragmatismo no se encontraba demasiado alejado de la sutil problemática de una teoría crítica que había surgido propiamente sólo después de la caída de la República de Weimar y a partir de la desilusión sobre una Revolución que nunca tuvo lugar" (Dubiel, 2000: 79-80).

Puede destacarse en este sentido el modo de proceder de Franz Borkenau en su obra citada de 1934 (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura]). En una vertiente similar a la de Horkheimer, en su estudio de 1930, sobre los inicios de la filosofía de la historia (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [Comienzos de la filosofía burguesa de la historia], donde se había señalado que tanto Maquiavelo como Hobbes habían construido un concepto de naturaleza de acuerdo con un punto de vista mecanicista, de modo que la comprensión de la naturaleza en el alba del mundo burgués moderno debía ser entendida como un fenómeno social. Borkenau ofrecía en ese libro un estudio de historia intelectual orientado a analizar la diferenciación de la semántica conceptual —tanto en la antropología como en la filosofía y en el estudio de la naturaleza— en textos filosóficos prominentes desde el siglo xv hasta el siglo xvii, vinculando sus transformaciones al cambio que en ese periodo se operó en las estructuras socioeconómicas del naciente mundo moderno. Así, la emergencia de una comprensión mecanicista de la naturaleza —y la antropología que a ella subyacía— se consideraban y entendían en correspondencia con el advenimiento del periodo de la manufactura del naciente capitalismo. Borkenau comienza así su investigación —con una exposición de la imagen del mundo armónica y fundamentada cosmológicamente en la escolástica— y muestra su derrumbe bajo el impacto de la transformación de las relaciones sociales y económicas a lo largo de los siglos xv y xvi, conduciendo así al declive de la idea de un mundo creado y ordenado por Dios. El mundo comienza a aparecer en lo sucesivo como un lugar alejado de toda referencia con lo divino, asolado por el pecado, la guerra y la miseria, y confrontado con una pregunta básica: ¿Cómo es posible concebir o fundamentar un orden del mundo bajo la condición del derrumbe de la idea de un dios creador? Así, siguiendo a los autores del Renacimiento y la Reforma, especialmente a Descartes, Gassendi, Hobbes y Pascal, Borkenau busca dar una respuesta a la pregunta en torno a cómo son posibles dentro del naciente capitalismo, instituciones que permitan la emergencia de un orden que tenga una fuerza normativa vinculante para los individuos. La clave para ello la vio Borkenau en una nueva idea del hombre —vale decir, en una nueva antropología— y en una nueva comprensión de la naturaleza de corte mecanicista derivada de dicha concepción, que posibilitaron una nueva forma de fundamentar el orden ya no sólo de la naturaleza, sino también el de la sociedad. Dicha antropología podía asumir la forma de "antropologías negras", que consideraran al hombre como un ser corrompido que requería por ello de instituciones que funcionaran predominantemente sobre la base de la coerción, o bien la figura de "antropologías blancas", que supusieran la posibilidad de una concordancia armónica entre la naturaleza humana y las estructuras sociales al modo de una mecánica que se despliega sin rupturas (Descartes). Pascal ofrecería para Borkenau, a este respecto, una posibilidad tan paradójica como desoladora: una visión del mundo y una fundamentación de las normas en el marco de la racionalidad moderna no serían posibles sin paradojas irresolubles.

⁶ Cfr. por ejemplo, Fetscher, 1986.

influencia ejercida por las obras de Karl Korsch⁷ y, sobre todo, Georg Lukács⁸ en los trabajos de los exponentes de la primera generación de la teoría crítica. Sin embargo, habría que realizar una serie de precisiones en torno a esta afirmación. En primer lugar, si bien es cierto que se retoman temas provenientes de la “crítica de la economía política”, éstos aparecen, no obstante, desprovistos de su “sustrato social”, es decir de la “realización del emancipación” que debía llevarse a cabo por una clase social determinada, a saber: el proletariado. En segundo lugar, la crítica al capitalismo se desplaza desde una crítica a su pretendido estancamiento —tal y como parecía vislumbrarlo Marx en sus análisis sobre la “caída de la tendencia de la tasa de ganancia”, desarrollados en el tercer volumen de *El capital*—⁹ hacia una crítica a su dinámica expansiva que lo lleva no a la paralización en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a una creciente destrucción tanto de la naturaleza como del propio hombre —una crítica que alcanzará una expresión culminante en las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin,¹⁰ lo mismo que en una obra como la *Dialektik der Aufklärung* (1947), a la que nos referiremos más adelante—. En tercer lugar, los instrumentos de la crítica —desarrollada en forma de una crítica de la ideología— a la moral y a la cultura de la sociedad burguesa se desarrollan, actualizan y afinan ahora con ayuda de un instrumental teórico proveniente del psicoanálisis. En cuarto lugar, se procede a realizar una corrección en las interpretaciones marxistas ortodoxas del fascismo para analizar en forma diferenciada el enigma del apoyo masivo a un movimiento orientado a la autodestrucción, los mecanismos psíquicos entre los cuales se producen el odio y la crueldad, mostrando así, cómo pudo tener lugar una canalización de energías pulsionales inconscientes, que llevó a los hombres a experimentar su opresión como una “liberación” y a afanarse por ella.¹¹ Estos análisis encontraron un desarrollo y una aplicación práctica en los ya citados *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), así como en *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950).¹²

⁷ Especialmente *Marxismus und Philosophie* [Marxismo y filosofía] (1923, 1930) donde se desarrolla una reflexión sobre el fracaso de la socialdemocracia alemana ante la Revolución de 1918 en ese país y se delinea una crítica a la interpretación del marxismo en su vertiente leninista; dando lugar así, al lado de Lukács, al surgimiento de un marxismo no-ortodoxo en Europa occidental.

⁸ Ante todo en su ensayo “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats [La cosificación y la conciencia del proletariado]”, en Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über Marxistische Dialektik* [Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista] (1923).

⁹ Cfr. especialmente el volumen III de Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Dietz Verlag, Berlín, 1956 y ss. Para este punto, especialmente: MEW, 25, pp. 269 y ss.

¹⁰ Cfr. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, escrito publicado en forma póstuma en 1942.

¹¹ Véase por ejemplo, Max Horkheimer, 1936.

¹² En relación con estos temas, véase Fetscher, 1986.

* * *

Debido a un ataque de apoplejía, Grünberg tuvo que dejar el puesto de director del instituto en 1927 y el joven Max Horkheimer, quien había publicado una extensa reseña sobre *Ideologie und Utopie* de Karl Mannheim en el *Archiv* editado por Grünberg y un libro titulado *Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie* [Comienzos de la filosofía burguesa de la historia] (1930), se convirtió en 1930 en profesor ordinario y director del Institut für Sozialforschung.¹³ Horkheimer había realizado su habilitación en 1925, con un trabajo titulado *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischen und praktischer Philosophie* [Sobre la crítica de la facultad de juzgar de Kant como eslabón de unión entre la filosofía teórica y práctica] (1925). Su lección inaugural [*Antrittsvorlesung*] fue dedicada al tema “Kant und Hegel [Kant y Hegel]”. Posteriormente, al inicio de 1928 y por un periodo que abarcará hasta el año 1932, Horkheimer dedicará diversas lecciones a la historia de la filosofía, al materialismo y al idealismo, al igual que a los pensadores de la *Aufklärung* francesa e inglesa, lo mismo que a Hegel y a Marx,¹⁴ quienes poco a poco se convertirán para él en pensadores de una importancia central. Es en Hegel y en Marx en quienes Horkheimer encontrará la pretensión por vincular los conflictos y tensiones en la experiencia histórica, su condensación reflexiva en el orden de la teoría, el diagnóstico de época, el desciframiento de su entramado normativo y la intención crítica por la que él mismo se esfuerza en el escrito programático de la teoría crítica antes citado.

El 24 de enero de 1931, Horkheimer asumió la dirección del Institut für Sozialforschung. Puede decirse que su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*,¹⁵ contiene ya el núcleo del programa de lo que será posteriormente la *Zeitschrift* delineando, al mismo tiempo, los perfiles de lo que se denominará “teoría crítica”. En efecto, es en este discurso que se señala que la tarea de la “filosofía social (*Sozialphilosophie*)” es la de interpretar filosóficamente el destino colectivo del hombre. Es por eso que ella tiene que “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”.¹⁶ De acuerdo con Horkheimer, habría sido precisamente Hegel quien avanzó en una dirección similar a la que él ahora asignaría a la “filosofía social”. En efecto, según él, en Hegel se había operado un desplazamiento desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia la reflexión del sujeto y de estructuras

¹³ Cfr. Wiggershaus, 1988, pp. 19 y ss.

¹⁴ Cfr. Rosen, 1995, pp. 25 y ss.

¹⁵ Max Horkheimer, “Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr (eds.), t. 3, Fischer, Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 20-35.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

de intersubjetividad que remiten por principio al “trabajo de la historia (*die Arbeit der Geschichte*)”.¹⁷ En este punto se expresa en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía social y la sociología tienen que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no puede ser considerada como un compendio de categorías que se suministra desde el exterior a los datos empíricos y que estaría por ello sustraída a la historia. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello “suficientemente abierta al mundo, para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos”.¹⁸

Los planteamientos anteriormente expuestos, localizados, decíamos en una vertiente hegeliano-marxista en el sentido previamente expuesto, habrán de reaparecer nuevamente en el clásico ensayo de Horkheimer “Traditionelle und kritische Theorie” (1937).¹⁹ En él, Horkheimer comienza planteando la pregunta por aquello en lo que consistiría el sentido del término *teoría*. Como se sabe, la expresión *teoría* (gr. *θεωρία*) se refiere originariamente a la actitud desarrollada y formada de la observación, de la contemplación intelectual desinteresada que se dirige a los objetos en el interior de un movimiento que busca arrancar a éstos del plexo mundano (*Weltzusammenhang*) al que originariamente pertenecen. Horkheimer, por su parte, tomando como punto de partida para su reflexión el trabajo del pensador francés Henri Poincaré,²⁰ se preocupará por aclarar de qué manera se considera tradicionalmente el término “teoría”. Señalará así, en primer lugar, que por *teoría* se entiende habitualmente el “conjunto de principios sobre un ámbito de objetos donde aquéllos están tan íntimamente enlazados que, a partir de algunos de ellos, pueden ser deducidos los restantes”.²¹ Es en este mismo sentido que habrá de señalar cómo en las reflexiones “más avanzadas” en torno a la lógica, por ejemplo, las realizadas por Edmund Husserl, se designa la “teoría” como un “sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general”,²² es decir, “un enlace sistemático de proposiciones en la forma de una deducción sistemática unitaria”.²³ Según Horkheimer, en el marco de una comprensión semejante, mientras más reducido sea el número de los principios supremos en relación con aquéllos que se designan como sus consecuencias, la teoría en cuestión podrá ser considerada más o menos completa, según sea el caso.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937a), en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 162-216. Se cita en lo sucesivo indicando el nombre del autor, el año en que fue publicado y el(los) número(s) de página(s) pertinente(s).

²⁰ *Cfr.* Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Horkheimer cita la edición alemana de F. y L. Lindemann, Leipzig, 1914.

²¹ Horkheimer, 1937a, p. 162.

²² E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 89.

²³ *Ibid.*, p. 79.

La validez de la teoría así entendida dependerá de la concordancia de las proposiciones derivadas, con los acontecimientos reales.²⁴ Este concepto que Horkheimer denomina “tradicional” de la teoría²⁵ posee una tendencia que apunta en dirección de un “sistema matemático de signos”, en cuyas proposiciones y principios aparecían cada vez con mayor frecuencia símbolos matemáticos en lugar de nombres de objetos experimentables.²⁶ En un segundo momento, Horkheimer cree encontrar en “las ciencias del hombre y la sociedad (*Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*)”²⁷ una pretensión orientada a seguir el modelo de comprensión de la teoría suministrado por las llamadas “ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)”. A pesar de las diferencias entre las diversas propuestas que pueden encontrarse en “las ciencias del hombre y la sociedad” —diferencias que remiten, según Horkheimer, en último término, al énfasis que se otorgue sea a la exposición y fundamentación de principios, sea a la investigación de hechos empíricos, todas ellas parecen compartir una misma comprensión en torno a lo que ha de entenderse por “teoría”—. Así, por ejemplo, las diferenciaciones entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Tönnies), entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica (Durkheim), entre *Kultur* y *Zivilisation* (Alfred Weber) como formas básicas de la socialización humana, se inscriben en el marco de la pretensión por ascender desde la descripción de fenómenos sociales —pasando por la comparación entre ellos— hacia la formación de conceptos cada vez más generales.²⁸ Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto no es tanto la tendencia hacia la generalización o hacia la formalización, sino más bien la escisión constitutiva que atraviesa a estas ciencias, entre “el saber formulado conceptualmente (*das gedanklich formulierte Wissen*)” por un lado y, por el otro, el “estado de cosas (*Sachverhalt*)” que debe ser comprendido bajo el primero; de esta manera, lo que se entiende por “explicación (*Erklärung*)” en una concepción semejante de la “teoría”, no es sino la subsunción de un estado de cosas determinado bajo un saber conceptual de carácter general, la construcción de una relación entre la “mera percepción o constatación del estado de cosas” y la “estructura conceptual de nuestro saber”.²⁹

No obstante, según Horkheimer, la práctica misma de las llamadas “ciencias naturales” cuestiona radicalmente esta comprensión tradicional de la teoría. Y se referirá al modo en que una disciplina como la astronomía en el siglo XVII se encontraría en su momento con tales dificultades que tuvo que ser desplazada por el paradigma copernicano. Este proceso, sin embargo, y esto es lo decisivo, no puede ser explicado a partir de la propia lógica interna de la teoría, sino solamente a partir de los “fundamentos de la praxis social de aquella

²⁴ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 162.

²⁵ *Ibid.*, p. 164.

²⁶ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 164.

²⁷ *Id.*

²⁸ Cfr. Horkheimer, 1937a, pp. 165-166.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 167.

época (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis jener Epoche*)”.³⁰ De este modo se advierte en forma clara, dirá Horkheimer, que la ciencia, la teoría misma, es un momento del “proceso histórico”.³¹ Las definiciones, principios, propuestas de explicación, la determinación de qué deba ser considerado como hecho o, con exactitud, como hecho relevante, la aplicación misma de la teoría, todo ello, según Horkheimer, es no solamente un proceso “científico en forma inmanente (*innerscientivischer*)”, sino, a la vez, “un proceso social (*ein gesellschaftlicher Vorgang*)”.³² No se trata aquí de enfatizar el entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad —como se ha esforzado por hacerlo en el pragmatismo, manteniendo a la vez los dualismos entre “pensar y ser, entendimiento y percepción (*Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung*)”—. Se trata, más bien, de no considerar a la ciencia, a la “teoría”, como una entidad autónoma e independiente del proceso social sino, por el contrario, de interpretarla como una configuración específica “del modo en que la sociedad se enfrenta con la naturaleza”, como momento del proceso social de producción (*Moment des gesellschaftlichen Produktionsprozesses*)”.³³ Desde el marco suministrado por una comprensión de esta clase, la pretensión de autonomía e independencia de la ciencia, de la teoría, se mostrará como una “aparición (*Schein*)”. Se trata de una “hipostatización del logos”³⁴ que encontraría su expresión más pregnante en la ciencia matemática de la naturaleza. Frente a esta “hipostatización del logos”, Horkheimer desarrollará una comprensión de la teoría en la que ésta aparece localizada en forma inmanente en la praxis social.

En este sentido, es importante subrayar que la concepción de “teoría” que Horkheimer desea delinear en este trabajo bajo la denominación de “teoría crítica”, no es en modo alguno una concepción desarrollada, por así decirlo, “desde fuera” de la teoría tradicional y a la que ésta tendría que ajustarse forzosamente. Horkheimer procede, más bien, tematizando los presupuestos que se encuentran actuando ya en la propia comprensión tradicional de la teoría, mostrando cómo una radicalización en la comprensión teórica lleva a la teoría “tradicional” más allá de sus propios límites. De acuerdo con esto, la propia comprensión y la propia práctica de la teoría tradicional expresan una serie de presupuestos que ella misma no tematiza y que, una vez tematizados, llevan en dirección de una nueva comprensión de la teoría. De esta forma, Horkheimer señalará la existencia de un punto en el que se advierte el modo en que la comprensión tradicional de la teoría ofrece un punto de apoyo para su “superación (*Überwindung*)”,³⁵ a saber: el modo en que la teoría tradicional entiende la

³⁰ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 169. En este punto Horkheimer remite al ensayo de Henryk Großman, “Die Gesellschaftlichen Grundlagen der Mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, iv, 1935, pp. 161 y ss.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 69.

³² Cfr. *ibid.*, p. 170.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 171.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 172.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 173.

relación entre “hecho (*Tatsache*)” y “orden conceptual (*begriffliche Ordnung*)”. En efecto, la propia teoría tradicional ha reflexionado en torno a la relación entre “concepto” y “hecho”. Sin embargo, el carácter de esta relación solamente puede ser comprendido a partir de una consideración que atañe no solamente a los científicos, sino al sujeto que conoce en general. De acuerdo con esta concepción, a la teoría “tradicional” el “mundo perceptible en su totalidad (*die gesamte wahrnehmbare Welt*)” se le presenta como un “compendio de facticidades (*Inbegriff von Faktizitäten*)” que simplemente “está ahí (*da ist*)” y tiene que ser tomado por el sujeto tal y como es.³⁶ Horkheimer, por su parte, remitiendo a una tradición que sitúa de entrada a la “teoría crítica” en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el “producto de una praxis social general (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*)”.³⁷

Lo que percibimos en el entorno, las ciudades, pueblos, campos y bosques llevan en sí el sello de la elaboración por medio del trabajo (*Bearbeitung*). No solamente en su investidura y en su aparición, en su figura y en su modo de sentir los hombres son un resultado de la historia (*ein Resultat der Geschichte*), sino también el modo en que ven y oyen no puede ser separado del proceso social de vida (*von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß*) tal y como éste se ha desarrollado a lo largo de los siglos.³⁸

Los “hechos” a los que apela la teoría “tradicional” se encuentran “socialmente preformados (*gesellschaftlich präformiert*)” de una doble manera: por un lado, en virtud del carácter histórico del objeto percibido que es resultado, según se ha señalado, de la actividad social y, por el otro, en razón del carácter histórico del órgano que percibe; de esa mirada, de ese olfato, de ese oído, que son también resultado de una producción social. No puede considerarse a ninguno de ambos —ni al objeto percibido, ni al órgano que lo percibe o, más ampliamente, ni tampoco al sujeto que lo percibe— en forma natural. Por el contrario, ambos están “formados mediante actividad humana (*durch menschliche Aktivität geformt*)”.³⁹ Lo que Horkheimer intenta subrayar es, pues, la “mediación de lo real a través de la praxis social (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*)”.⁴⁰

Es precisamente en la medida en que el hecho está “socialmente producido” que puede ser comprendido, que tiene que ser encontrada en él la razón (*Vernunft*).⁴¹ Horkheimer mismo señala —como ya lo habíamos mencionado— que se trata de un principio expresado ya por Kant —aunque en clave idealista— cuando insiste en que los “fenómenos sensibles están ya formados

³⁶ Cfr. *id.*

³⁷ Cfr. *id.*

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 173-174.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 174.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 175.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 173.

por el sujeto trascendental, es decir mediante la actividad racional, cuando son recibidos por la percepción y son enjuiciados por la conciencia (*daß die sinnlichen Erscheinungen vom transzendentales Subjekt, also durch vernünftige Aktivität, schon geformt sind, wenn sie von der Wahrnehmung aufgenommen und mit Bewußtsein beurteilt werden*).⁴² Existe, pues, una “afinidad trascendental (*transzendente Affinität*)” a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo con Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft*. No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva —que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico— se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un “poder trascendental (*transzendente Macht*)”⁴³ que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la unidad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en forma idealista. Sería Hegel quien intentaría reunificar y reconciliar estos momentos separados, sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

Considerando retrospectivamente su distinción entre “teoría tradicional” y “teoría crítica” en un *Nachtrag* a su ensayo de “Traditionelle und kritische Theorie”,⁴⁴ Horkheimer reconocía haber señalado en ese trabajo la distinción entre dos conceptos de “teoría” que remiten a dos “modos de conocimiento (*Erkenntnisweisen*)” situados en el interior de dos tradiciones filosóficas. Por un lado, aquella tradición fundada en el *Discours de la méthode* en la que la “teoría” se refiere al modo de funcionamiento de las ciencias especializadas. *Teoría* se entiende aquí como una organización de la experiencia sobre la base de preguntas que resultan de la reproducción de la vida en el interior de la sociedad actual. Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto es que en la teoría así concebida, “la génesis social de los problemas, las situaciones reales en las que la ciencia se utiliza, los fines a los que aplica, valen para ella como exteriores (*die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt*

⁴² Horkheimer, 1937a, p. 176. Horkheimer remite aquí a I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la “Deduktion der Reinen Verstandesbegriffe”, § 27, B 167.

⁴³ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁴ En 1937, Horkheimer escribió un *Nachtrag* a su artículo que fue publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, vi, Heft 3 junto con una contribución a la discusión de Marcuse bajo el título “Philosophie und Kritische Theorie”, *Kultur und Gesellschaft*, 1, Fráncfort del Meno, 1965, pp. 102 y ss. Este *Nachtrag* aparece en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 4, Alfred Schmidt (ed.), Fischer Taschenbuch, Verlag, 1936-1941, pp. 217-225.

werden, gelten ihr selbst als äußerlich)”.⁴⁵ Por otro lado, está la tradición fundada en la crítica marxista de la economía política, en la que se perfila una concepción de la teoría a la que Horkheimer denomina “*kritische Theorie der Gesellschaft*”⁴⁶ y que tiene por objeto (*hat zum Gegenstand*) a los hombres considerados como los productores de sus formas históricas de vida en su totalidad.⁴⁷ La realidad sobre la que reflexiona la teoría así entendida, no le aparece a ésta como una serie de “datos (*Gegebenheiten*)” que tendrían que ser simplemente constatados y eventualmente predichos con ayuda de las leyes de la probabilidad. Esta teoría considera más bien que “lo que está dado no depende solamente de la naturaleza, sino también de lo que el hombre es capaz de hacer sobre ella”.⁴⁸ Los hechos sobre los que la teoría reflexiona no se encuentran, pues, en una relación de exterioridad con la propia teoría, sino que son reconducidos a su “producción humana (*menschliche Produktion*)”. Como ya lo habíamos señalado, es en este punto que se advierte la localización de la “teoría crítica” en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este “momento dinámico (*dynamisches Moment*)” de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de “idolatría de los hechos (*Tatsachenverehrung*)” y del conformismo social asociado a ésta. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la “construcción del mundo (*Konstruieren der Welt*)” por medio de la actividad humana.⁴⁹ Sin embargo, Horkheimer no cesará de subrayar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, “la actividad que se expresa en el material dado (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*)”; por otro lado, empero, se concibe esta actividad en forma solamente “espiritual (*geistig*)”:

... [esta actividad] pertenecía a la conciencia supraempírica en sí, al Yo absoluto, al espíritu (*Geist*) y la superación de su lado sombrío, inconsciente, irracional se colocaba por ello, por principio, en el interior de la persona, en la convicción.⁵⁰

Horkheimer asume así la herencia de la *materialistische Auffassung* —que remite por supuesto a Marx— con la que parece identificar las pretensiones de la teoría crítica. En efecto, esta “concepción materialista” insistiría en concebir la actividad humana en el interior de “la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según las clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren*

⁴⁵ Horkheimer, 1937a, p. 217.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁰ *Id.*

Stempel aufprägt)”.⁵¹ De esta manera, la teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en el plexo de “la lucha por determinadas formas de vida en la realidad”.⁵² Lo que importa subrayar aquí es que la “teoría crítica” es una teoría que se articula y reflexiona sobre su “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,⁵³ sobre la “relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)”,⁵⁴ una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx.⁵⁵ Particularmente esta “teoría crítica” muestra en forma clara el modo en que la sociedad se ha equiparado a “procesos naturales extrahumanos, a meros mecanismos (*daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist*)”⁵⁶ que no han sido producidos por la actividad humana.⁵⁷ Solamente en la medida en que los “estados de cosas (*Sachverhalte*)” sean comprendidos como resultado de la acción humana, dirá Horkheimer, es que podrán perder su “carácter de mera facticidad (*den Charakter bloßer Tatsächlichkeit*)”.⁵⁸ La “teoría crítica” se propone por ello reflexionar en torno a la “génesis de los estados de cosas determinados (*Genesis der bestimmten Sachverhalte*)”,⁵⁹ a la “utilización práctica de los sistemas conceptuales (*praktische Verwendung der Begriffssysteme*)” y, en fin, a su “papel en la praxis (*seine Rolle in der Praxis*)”.⁶⁰ Todo ello expresa diversos momentos que son constitutivos de la propia teoría, considerada ella misma como un momento de la praxis social, esto es, de la acción social. Es por ello que la “teoría crítica” relativiza la “separación del individuo y la sociedad”,⁶¹ entre el “valor y la investigación (*Wert und Forschung*)”,

⁵¹ Horkheimer, 1937a, p. 218.

⁵² *Id.*

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁷ En otro pasaje de este ensayo, Horkheimer señala que la “naturaleza” se entiende aquí como “el compendio de los factores, en cada caso, aún no dominados con los que tiene que ver la sociedad (*nämlich die Natur als Inbegriff der jeweils noch unbeherrschten Faktoren, mit denen die Gesellschaft es zu tun hat*)” (Horkheimer, 1937a: 184). La naturaleza aparece así como un concepto orientado a expresar la “exterioridad (*Äußerlichkeit*)” con que se presentan los productos de la actividad humana al sujeto (*cf. id.*). Esta suerte de “omnipotencia de la naturaleza” lleva, según Horkheimer, a que las relaciones entre los hombres se consideren no como el resultado de la acción de éstos, sino como resultado de la propia naturaleza, a que la actividad o el resultado de ella, la historia misma, se vean como producto de la naturaleza. Esta suerte de “naturalización” de la actividad social, de las relaciones del hombre y de su historia, esta “omnipotencia de la naturaleza” es solamente, de acuerdo con Horkheimer, el anverso de la “impotencia humana” en las sociedades actuales (*cf. Horkheimer, 1937a, p. 184*).

⁵⁸ Horkheimer, 1937a, p. 183.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 205.

entre el “saber y la acción (*Wissen und Handeln*)”,⁶² en el interior de las que la “teoría tradicional” suele comprenderse a sí misma, buscando subrayar la indisoluble “unidad de teoría y praxis (*Einheit von Theorie und Praxis*)”.⁶³

Resulta ahora conveniente dirigir la atención al otro término que aparece en la denominación programática “teoría crítica”; me refiero al término “crítica”. En el momento de surgimiento de la “teoría crítica” al que nos hemos referido hasta ahora, Horkheimer concibe la *crítica* como una forma de la praxis social.⁶⁴ Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer lo reconoce, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica”, sino a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, no a Kant sino a Marx.⁶⁵ El “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)”, como Horkheimer ocasionalmente lo designa,⁶⁶ no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el “Yo” de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la “construcción del presente histórico (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*)”.⁶⁷ Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un “proceso histórico-concreto (*einen konkret-geschichtlichen Prozeß*)”⁶⁸ formando un momento de la experiencia social. “El pensamiento”, dirá Horkheimer, “no teje esto a partir de sí mismo (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*)”.⁶⁹ Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al ensayo “Traditionelle und kritische Theorie”, Horkheimer señalará que la “crítica” por la que se afana la “teoría crítica” no se confunde con el objeto de la crítica (*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*).⁷⁰ Su “contenido (*Inhalt*)” se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales

⁶² Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 182.

⁶³ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁴ Es así que señala: “Hay un comportamiento social (*ein menschliches Verhalten*) que tiene como objeto a la sociedad misma. Este comportamiento no se orienta tan sólo a suprimir cualquier situación de injusticia (*irgendwelche Mißstände abzustellen*), sino que estas situaciones de injusticia le resultan a la teoría como necesariamente entrelazadas con la construcción entera del edificio de la sociedad” (Horkheimer, 1937a, p. 180).

⁶⁵ Cfr. Nota de pie de página en Horkheimer, 1937a, p. 180. Conviene recordar a este respecto que el término “crítica” aparece en el latín clásico como *iudicium, ars iudicandi*, siempre como adjetivo, no como sustantivo. En el alemán aparece primero como adjetivo “*kritisch*” que significa “valorando estrictamente”, “examinando exactamente”. Este término remite al francés del siglo XVII “*critique*” —que se utilizaba ya como nombre y como adjetivo desde 1580— y éste, a su vez, al latín *criticus*. Llama la atención que ya desde la palabra griega predomina el significado de “críticar” como “enjuiciar”, “decidir” —en sentido tanto ético— político como jurídico, aunque también en el caso de un juicio de percepción o de un acto de pensamiento por el que se establece una diferencia. Es de ahí que se forma, ante todo en el círculo de la medicina, un uso peculiar, especialmente para referirse al punto de transformación decisivo de una enfermedad. Será en la época helenística que esta palabra adquiera un sentido específico, referido al ámbito de la filología. Será con esta significación médica, por un lado, y filológica, por el otro, que aparezca en el latín el término *criticus*.

⁶⁶ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 184.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁰ Horkheimer, 1937b, p. 219.

específicos: así, por ejemplo, dirá Horkheimer, en el caso de la crítica de la economía política, el contenido (*Inhalt*) de esta crítica es la “transformación (*Umschlag*)” de los conceptos que aparecen en el discurso económico en su contrario: el concepto del cambio justo se transforma por la crítica en la profundización de la injusticia social; el concepto de libre mercado, en el del dominio del monopolio; el del mantenimiento de la vida de la sociedad, en la creciente miseria de los pueblos.⁷¹ De esta manera, la crítica, en los ejemplos antes mencionados, desenmascara las ilusiones armónicas del liberalismo, descubre sus contradicciones internas y el carácter abstracto de su concepto de libertad.⁷² Importa señalar a este respecto que, así comprendida, la “teoría crítica”:

...no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la teoría crítica] no juzga de acuerdo con algo que estuviera sobre el tiempo, sino con algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*).⁷³

Ello no implica, sin embargo, que la “teoría crítica” se reduzca a la mera “formulación de los sentimientos y representaciones que en cada caso posea una clase (*Formulierung der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse*)”,⁷⁴ porque ello sería recaer en la ingenuidad en la que ha recaído la “teoría tradicional” en su intento por esclarecer la “verdad (*Wahrheit*)” de las “relaciones burguesas”, a partir de la descripción de la “autoconciencia burguesa”, de la experiencia que la burguesía tiene de sí misma. Una mera descripción de la mentalidad, de las representaciones y de los sentimientos del proletariado o, en general, de las clases dominadas no suministraría, pues,

ninguna imagen verdadera de su existencia ni de sus intereses. Ella sería, en este caso, una teoría tradicional con un planteamiento de un problema específico, pero no el lado intelectual del proceso histórico de su emancipación (*kein wahres Bild seines Daseins und seiner Interessen zu liefern. Sie wäre eine traditionelle Theorie mit besonderer Problemstellung, nicht die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation*).⁷⁵

De acuerdo con esta idea, la “teoría crítica” se articula en el punto de cruce entre dos movimientos en apariencia contrapuestos: por un lado, entre la “lejanía” de la perspectiva teórica que se articula desde el interés de la razón,

⁷¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁷² *Ibid.*, p. 220.

⁷³ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁴ Horkheimer, 1937a, p. 188.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 189.

que aparece expuesta por el teórico⁷⁶ y, por el otro, desde la “cercanía inmediata” de los procesos sociales, de los sentimientos y representaciones sociales de los grupos y clases concretos en el marco de su lucha,⁷⁷ en donde la “unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la emancipación (*Befreiung*) es a la vez —en el sentido de Hegel— su diferencia, existe solamente como conflicto (*Konflikt*)”.⁷⁸ Es a esto a lo que se refiere Horkheimer en el *Vorwort*, al primer número del *Zeitschrift für Sozialforschung* cuando señala que la *Sozialforschung* —esto es, la “investigación social”— trata de estimular “la teoría de la sociedad actual en su totalidad” mediante estudios sobre “las materias más diversas y en distintos niveles de abstracción”, distinguiéndose tanto de la “mera descripción de hechos como de la construcción alejada de la empiria (*von bloßer Tatsachenbeschreibung wie von empiriefremder Konstruktion*)”.⁷⁹

La “crítica” por la que se afana Horkheimer se dirige, al mismo tiempo, en contra de las “tendencias utópicas” que pudieran aparecer en su propio interior.⁸⁰ Como ya se ha señalado, los conceptos que emplea la “teoría crítica” provienen de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. Ella misma se comprende como un momento de una praxis que apunta hacia nuevas formas sociales. La “meta (*Ziel*)” que se quiere alcanzar, el “estado racional (*vernünftiger Zustand*)”, se funda en la “penuria del presente (*gründet zwar in der Not der Gegenwart*)”.⁸¹ La propia penuria del presente, sin embargo, no suministra por sí misma la imagen de su superación. Ésta se proyecta como una imagen en negativo a partir de la ausencia de relaciones racionales entre los hombres, de la ausencia de una sociedad en la que los hombres actúen y se comprendan al margen de la omnipotencia de la naturaleza. “La teoría que bosqueja (*entwirft*) [el pensamiento crítico] no trabaja al servicio de una realidad ya existente; expresa solamente su secreto (*arbeitet nicht im Dienst*

⁷⁶ En este sentido, Horkheimer señalará que como la teoría crítica carece de la percepción concreta que corresponda a la transformación por la que ella se afana, en ella desempeñará el “pensamiento constructivo en su totalidad (*das konstruktive Denken im Ganzen*)”, un papel más significativo (*cf.* Horkheimer, 1937a, pp. 194-195).

⁷⁷ Horkheimer habla aquí de un “proceso de acciones recíprocas (*ein Prozeß von Wechselwirkungen*)”, en el que la conciencia teórica se constituye y despliega a sí misma (*cf.* Horkheimer, 1937a, p. 189).

⁷⁸ Horkheimer, 1937a, p. 189. En el ya mencionado *Nachtrag*, Horkheimer se refiere a los “portadores (*Träger*)” de la teoría crítica —que en este pasaje no se determinan claramente— subrayando que se encuentran relativamente aislados en virtud de su reflujo (*Rückschlag*), situación que comparten en común con la filosofía (*cf.* Horkheimer, *Nachtrag*, 1937, p. 224).

⁷⁹ *Cfr.* Max Horkheimer, *Vorwort zu Heft 1/2 des I. Jahrgangs der Zeitschrift für Sozialforschung*, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 3, p. 36. En este mismo prólogo, Horkheimer sitúa el problema de la época como algo fundamental en la investigación social, cuando se “pregunta por la conexión entre los ámbitos culturales singulares, su relación entre sí y la legalidad de su transformación” (*ibid.*, p. 37).

⁸⁰ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, p. 190.

⁸¹ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, p. 190. En ocasiones Horkheimer llega tan lejos que afirma que esta meta de una “sociedad racional (*vernünftige Gesellschaft*)” aunque hoy parece suprimida, “está colocada realmente en cada ser humano (*ist in jedem Menschen wirklich angelegt*)” (Horkheimer, 1937b, p. 224).

einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus).⁸² Es así que Horkheimer dirá que la “teoría crítica” se distingue de la utopía abstracta “mediante la prueba de su posibilidad real (*durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit*)”.⁸³ La imagen que anima al pensamiento crítico lo emparenta con la fantasía en la medida en que —aunque dirigida al futuro— posee una efectividad en el presente. Se trata de una “... imagen del futuro que surge desde la comprensión más profunda del presente [y que, además] determina pensamientos y acciones incluso en periodos en los que la marcha de las cosas parece conducir lejos de ella”.⁸⁴

En este sentido Horkheimer insiste en que la teoría crítica no posee “ninguna instancia específica para sí que no sea el interés —que se entrelaza con ella misma— por la superación de la injusticia social (*Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts*)”,⁸⁵ en una formulación que, como el mismo Horkheimer lo reconoce, es siempre una “formulación negativa (*negative Formulierung*)”.⁸⁶ Es así que el sentido (*Sinn*) de las categorías de la teoría crítica y de ella misma, en tanto discurso, no reside en la reproducción de la sociedad presente, sino en su transformación hacia “lo correcto (*zum Richtigen*)”.⁸⁷ La “teoría crítica” presupone entonces un “interés determinado (*ein bestimmtes Interesse*)” por percibir estas tendencias presentes en la praxis social.⁸⁸ La “teoría crítica”, dirá Horkheimer, “despliega el carácter dual del todo social en su figura actual [...] hacia su contradicción conciente”,⁸⁹ asumiendo en todo momento su interés —no vinculado psicológica o biográficamente al investigador— por “superar (*aufheben*)” las contradicciones que se generan a partir de la forma en que tiene lugar el proceso de reproducción social en las condiciones actuales.⁹⁰ Se trata, pues, de desplegar y potenciar la dimensión racional que está presente ya en la propia acción humana y que permite criticar la figura, la forma que asume actualmente la praxis social.⁹¹ En este sentido que, a diferencia de la teoría tradicional que se desentiende de la proposición de objetivos y de las tendencias en la sociedad dada, la teoría crítica está guiada en todas las fases de su desarrollo por “el interés en la organización racional de la actividad humana (*Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*)”.⁹² Así pues, una tarea de la teoría crítica es “esclarecer y legitimar (*aufzuhellen und zu legitimieren*)” este interés que la constituye (*id.*). Por lo tanto, Horkheimer señalará que la teoría crítica

⁸² Horkheimer, 1937a, pp. 190-191.

⁸³ *Cfr. ibid.*, p. 216.

⁸⁴ *Cfr. ibid.*, p. 194.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁸ *Cfr. Horkheimer, 1937a*, p. 187.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁰ *Cfr. Horkheimer, 1937a*, p. 183.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

⁹² Horkheimer, 1937b, p. 218.

no se orientará tanto al aumento del saber como tal “sino a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)”.⁹³ La teoría crítica es, pues, una teoría guiada por el interés en el establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir por vez primera en forma conciente y determinen activamente sus propias formas de vida,⁹⁴ de una sociedad en la que impere la justicia en las relaciones entre los hombres y en la que éstos sean capaces de desplegar su autonomía.⁹⁵

II

La dramática experiencia del ascenso de la barbarie nacionalsocialista y de los regímenes totalitarios en Europa, el decurso de la Revolución rusa bajo el estalinismo y la emigración forzada hacia los Estados Unidos —donde se enfrentaron en forma directa a la experiencia de la cultura de masas— definieron posteriormente el marco en el que se localizaron los temas y preguntas que determinaron la reflexión de los colaboradores del Institut für Sozialforschung hasta el inicio de los años cuarenta y se expresaron en los trabajos centrales de la *Zeitschrift*.⁹⁶ Como ya ha sido señalado en forma clara por Habermas, en primer lugar, se trataba del estudio de las formas de integración en las “sociedades posliberales”, es decir de la transformación en las relaciones entre economía y Estado provocada por el orden nacionalsocialista para, de ese modo, poder determinar en qué medida el tránsito de la República de Weimar hacia un Estado autoritario había conllevado o no al surgimiento de un nuevo principio de organización de la sociedad.⁹⁷ En este punto, Max Horkheimer —siguiendo en ello a Friedrich Pollock— defendía la tesis de que con el régimen nacionalsocialista —en forma análoga al régimen soviético— se había establecido un tipo de capitalismo de Estado, en el que la propiedad de los medios de producción continuaba teniendo solamente de modo formal, un carácter privado; al mismo tiempo que la dirección del proceso económico en su totalidad había pasado del mercado a la burocracia planificadora, fundiéndose así en forma indisoluble la administración “de los grandes consorcios con las élites administrativas y del partido”.⁹⁸ La imagen de

⁹³ *Ibid.*, p. 219.

⁹⁴ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, pp. 199 y ss. y 207 y ss. Adviértase cómo se encuentra aquí ya delineado el entrelazamiento entre la teoría y el interés, entre el conocimiento y el interés, en una forma que será posteriormente desarrollada por Jürgen Habermas (*cfr. Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968).

⁹⁵ Horkheimer, 1937a, p. 216.

⁹⁶ Para revisar las ideas que siguen a continuación véase Habermas, 1981, II, pp. 555 y ss.

⁹⁷ *Cfr.* Pollock, 1975b y 1975c.

⁹⁸ Se piensa aquí especialmente en Max Horkheimer, *Autoritärer Staat*, redactado en 1940 y publicado en 1942 en el escrito editado por el instituto en memoria de Walter Benjamin (Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Fischer, Fráncfort del Meno, 1985 y ss., vol. 5, pp. 293-319) así como en el

la sociedad que correspondía a un Estado autoritario, así comprendido, era entonces la de una sociedad administrada de manera total, en la que la forma de la integración social se encontraba determinada por la dominación administrativa dirigida de forma centralizada y organizada de acuerdo con la racionalidad, con arreglo a fines (*Zweckrationalität*).

En segundo lugar debían explicarse, además, los procesos mediante los cuales la conciencia de los individuos se adaptaba a las exigencias funcionales de un sistema semejante, impidiendo la irrupción de conflictos sociales, así como la ausencia de la crítica. Es de este modo que los colaboradores del Institut estudiaron, por un lado, los procesos de socialización familiar y desarrollo del Yo (*Ich*) y, más específicamente, el *cambio estructural de la familia burguesa* que había conducido a una pérdida de función y a un debilitamiento de la posición de autoridad del padre entregando al adolescente cada vez más a la intervención socializatoria de instancias extrafamiliares —es aquí que se inscribía entonces una segunda línea de análisis—;⁹⁹ a ello se aunaba, por otro lado, una investigación sobre el despliegue de la *industria cultural* y el modo en que ésta había desublimizado (*entsublimiert*) a la cultura, extrayéndole sus contenidos racionales y refuncionalizándola desde la lógica de fines orientados al control de la conciencia. En esto consistía, pues, una tercera línea de investigación encaminada ahora a un análisis de los medios masivos de comunicación y de la cultura de masas. En ella se trataba de investigar el modo en que las instituciones y los aparatos culturales transmitían las exigencias y expectativas de comportamiento social, desde fuera, hacia el interior de la psique individual. De esta manera, se explica el modo en que el llamado “círculo interno (*innerer Kreis*)”¹⁰⁰ de colaboradores del Institut desarrolló a lo largo de los años treinta una posición más o menos unificada en torno a tres grandes temas: en primer lugar,

trabajo de Friedrich Pollock, *Staatskapitalismus*, en *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analyse des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, ed. de H. Dubiel y A. Söllner, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1984.

⁹⁹ En este punto se inscribía el papel de la psicología social analítica desarrollada por Erich Fromm en la tradición del freudismo de izquierda y sus esfuerzos por vincular al psicoanálisis con la teoría social de Marx. De acuerdo con este planteamiento, en el capitalismo tardío el hombre había perdido no solamente su capacidad de decisión económica, sino también su autoridad en el seno de la familia. Con ello el niño perdía aquella instancia de autoridad gracias a la cual él anteriormente había podido desarrollar y fortalecer su Yo (*Ich*). El resultado era un debilitamiento del Yo como consecuencia del cual podía surgir ahora un tipo de personalidad sometido a los dictados de la autoridad y más fácil de ser manipulado. Es sobre la base de esta idea que se desarrollará posteriormente la teoría de la “personalidad autoritaria” que ofrecerá el núcleo de las investigaciones de psicología social desarrolladas por el Institut. *Cfr.* al respecto, los ya mencionados *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung] (1936).

¹⁰⁰ Se trata de la distinción entre un “círculo interno” —al que pertenecen los colaboradores más estrechos del Institut tales como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock— y un “círculo externo” —donde se localizan Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y aun Erich Fromm. Esta distinción ha sido introducida por Habermas y retomada posteriormente por otros como Honneth (*cfr.* Habermas, 1981, II, p. 558 y Honneth, 1990, pp. 45 y ss.).

una comprensión común de la sociedad como un cuerpo sometido totalmente al dominio de la administración racional; en segundo lugar, la idea de que a esta imagen de la sociedad correspondía un modo de socialización represivo y, finalmente, en tercer lugar, un control social que penetraba todos los ámbitos de la vida social y se ejercía a través de los medios masivos de comunicación. De este modo, Habermas lo ha anotado con claridad, los procesos de cosificación de la conciencia se convirtieron así en objeto de un programa de investigación de largo alcance después de que la teoría del valor había perdido su función de fundamentación. La teoría de la racionalización social que en Lukács aparecía en la forma de una teoría de la cosificación adquiría aquí su *function*: se trataba de investigar ahora en forma detallada y con el concurso interdisciplinario de las ciencias sociales el problema de la racionalización como cosificación; las “abstracciones reales (*Realabstraktionen*)” debían ser analizadas ahora empíricamente; y el contenido crítico y normativo presente en el concepto de cosificación debía ser extraído del potencial racional de la cultura moderna.¹⁰¹

Esta perspectiva histórica, social y filosófica de corte pesimista se fue decantando en forma cada vez más clara en la reflexión de los colaboradores del “círculo interno” del Institut für Sozialforschung. El fascismo y el estalinismo parecían haber formado en aquel momento una unidad totalitaria cerrada ante la cual desaparecía toda esperanza de cambio social. Ahora se delineaba el camino para un pesimismo influido por elementos provenientes de la *Kulturkritik*. Gradualmente la reflexión comenzó a reorientarse para dedicarse ahora a rastrear y exponer el proceso total de la escisión y confrontación del hombre con la naturaleza en el horizonte de un despliegue prácticamente

¹⁰¹ Se explica así cómo y por qué la teoría crítica mantenía una relación afirmativa con el arte y la filosofía de la época burguesa. Las artes —especialmente la literatura alemana clásica en el caso de Löwenthal y Marcuse, y la vanguardia literaria y musical, en el de Benjamin y Adorno— se convirtieron en el objeto privilegiado de una crítica ideológica que se proponía distinguir y separar el contenido trascendente —sea crítico o incluso utópico— en el arte auténtico del componente ideológico, afirmativo de los ideales burgueses (*cf.* Marcuse, 1937). Es en este punto que puede advertirse la estrecha relación entre este programa inicial de la teoría crítica y cierta comprensión de la historia. En efecto, sin una “cierta teoría” de la historia no era posible realizar una crítica immanente, anclada en las diversas configuraciones del espíritu objetivo y capaz de distinguir entre lo que, parafraseando a Marcuse, el hombre y las cosas “pueden ser” y lo que “fácticamente son” (*cf. id.*) y tendría que entregarse sin más a los parámetros que en cada caso serían propios de una determinada época histórica. Había, pues, una suerte de confianza anclada en el contenido de cierta variante de filosofía de la historia, en el potencial racional de la cultura burguesa, que se liberaría bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas en determinados movimientos sociales. No obstante, como lo veremos después, a través de sus reflexiones desarrolladas en los años treinta, Horkheimer, Adorno y Marcuse se vieron fortalecidos en su suposición de que en las sociedades posliberales la cultura había perdido su autonomía y había sido absorbida por el sistema de dominio económico-administrativo en las formas desublimizadas de la cultura de masas. El despliegue de las fuerzas productivas operaba así no en dirección de una emancipación sino, a la inversa, en el aseguramiento y la reproducción del dominio. Todo se transformaba en una abstracción real (*Realabstraktion*) que se sustraía al análisis empírico. El fundamento normativo de la crítica podía ser asegurado entonces solamente en el marco de una filosofía de la historia que, sin embargo, cerraba a la vez el horizonte para delinear un programa de investigación empírica (*cf.* Habermas, 1981, vol. 1: 559 y ss.).

ilimitado de una razón identificada sin más con el dominio. La historia del desarrollo de las formas del trabajo humano se considera ahora en el horizonte de una regresión histórico-universal, en la que la historia humana aparece con el carácter de una naturaleza (*naturwüchsig*), que reaparece en su evolución catastrófica como una suerte de “retorno de lo reprimido”. El núcleo de este proceso en dirección a la catástrofe es el despliegue y dominio de una razón que, desprovista de su base natural, puede tenerse a sí misma y a sus objetos solamente en identificaciones limitadas de forma instrumental. La exposición y crítica a este principio de identificación se convierte en el núcleo sistemático filosófico de reflexiones como las ofrecidas por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en la monumental *Dialektik der Aufklärung* (1944). En esta obra, el desarrollo del mundo occidental moderno en su totalidad se comprende bajo la lógica del surgimiento, despliegue y dominio de una racionalidad reducida a un modo instrumental que prácticamente no deja ningún sitio para la emergencia de la crítica. Ahora no se trata de una teoría de la sociedad, sino más bien de una reflexión filosófica de largo alcance que reconstruye la “historia arquetípica (*Urgeschichte*)” del sujeto y de la sociedad que culmina en la dominación totalitaria, característica del presente en la que una cosificación que todo lo abarca alcanza su expresión culminante en la creación, en el interior de la sociedad, de una nueva forma de relación “natural” (*naturwüchsig*), en la que los sujetos se encuentran sometidos a los imperativos de dominio de una racionalidad instrumental omniabarcante en forma similar a aquella en la que se encontraran antaño sometidos al poder de la naturaleza.¹⁰²

La *Dialektik der Aufklärung* (1944) es, en efecto, uno de los libros que mayor influjo han desempeñado sobre la primera generación de la teoría crítica. En ella se expresan, como ya se ha señalado, reflexiones sistemáticas sobre la experiencia del advenimiento y despliegue del fascismo en Europa al igual que sobre el desarrollo de las democracias y el avance de la llamada “cultura de masas” en los países occidentales —paradigmáticamente los Estados Unidos, donde Adorno y Horkheimer se encontraban en el momento de la redacción y publicación de esta obra—. En ésta se expresa —y ello es de importancia para la reflexión que desarrollamos en este artículo— una cierta ruptura con la propuesta de un proyecto de investigación disciplinaria tal y cómo éste había sido pensado por Horkheimer al inicio de los años treinta según lo hemos visto en el apartado anterior. La reflexión se mueve ahora más bien en una vertiente filosófica radicalizada, en una línea que se nutre lo mismo de Hegel que de Nietzsche, al igual que de Weber y Freud en el marco de una crítica sistemática de la razón y del proyecto de la *Aufklärung* que acompañará tanto a Adorno como a Horkheimer en sus reflexiones posteriores, hasta el fin de sus vidas. El objetivo de la reflexión desarrollada en esta

¹⁰² Cfr. Adorno y Horkheimer, 1944, p. 22. La *Dialektik der Aufklärung* se cita siguiendo la versión que aparece en los *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer (t. 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften*, 1940-1950).

obra es el de analizar por qué la humanidad se “había sumergido en una nueva clase de barbarie, en lugar de entrar a un estado verdaderamente humano [*in einen wahrhaft menschlichen Zustand*]” (Adorno y Horkheimer, 1944: 16), según se plantea ya desde el *Vorrede* a esta obra. Se trata así de una reflexión de largo alcance sobre la “incesante autodestrucción de la Ilustración [*die rastlose Selbsterstörung der Aufklärung*]” (*id.*) que ha cuestionado en forma radical el sentido de la ciencia, la sujeción del pensamiento y del lenguaje a la lógica de la mercancía, la conversión de la crítica al orden existente en afirmación del mismo, destruyendo así el espacio público, transformando el principio de autonomía que animara al proyecto ilustrado en una variante de la opresión, conduciendo a la emergencia de la manipulación de las masas en regímenes totalitarios, a la aniquilación del individuo y, en general, al “colapso de la civilización burguesa [*Zusammenbruch der bürgerliche Zivilization*]” (*id.*) provocando una transformación y recaída de la *Aufklärung* en la mitología que ella se había planteado originalmente combatir y superar en forma definitiva (*cf.* Adorno y Horkheimer, 1944: 19). No se trata, sin embargo, de una renuncia sin más al proyecto de la *Aufklärung* sino, afirman Adorno y Horkheimer, de volverse a ésta y que ésta, recurriendo tan sólo a sí misma y sin necesidad de invocar algo distinto de ella, se traiga a sí misma a la memoria [*die Aufklärung muß auf sich selbst besinnen*] y pueda de esa manera redimir la esperanza del pasado [*die Einlösung der vergangenen Hoffnung*] (*cf. ibid.*: 20). La crítica que se despliega en esta obra debe entonces preparar un “concepto positivo de la Ilustración [*einen positiven Begriff von ihr [der Aufklärung, GL y MMSM] vorbereiten*]” (*ibid.*: 21).¹⁰³ De este modo, a lo largo de esta obra se desarrollan dos tesis íntimamente relacionadas entre sí que se presentan ya en el primer apartado del libro *Begriff der*

¹⁰³ No obstante, es preciso señalar que, en 1945, en una carta a Löwenthal, Adorno percibirá aquí un problema fundamental que expresará de la siguiente manera: “El texto, especialmente del primer capítulo, describe el proceso de formalización e instrumentalización de la razón como necesario e imparable, en el sentido en el cual Hegel trató la Ilustración en la *Fenomenología*. Pero después, el libro está dedicado a la crítica precisamente de esta razón. La relación del punto de vista crítico con el punto de vista criticado no ha sido transparentada teóricamente. Frecuentemente parece como si supusiéramos la razón objetiva, en cierta manera de forma ‘dogmática’, después de haber definido antes a la subjetiva en su carácter inevitable. En realidad, dos cosas tienen que quedar muy claras: una, que no hay una ‘solución’ positiva, en el sentido de una filosofía que se opusiera simplemente a la razón subjetiva; y dos, que la crítica de la razón subjetiva solamente es posible dialécticamente, es decir, mostrando las contradicciones de su propio curso de desarrollo, y pasando nosotros más allá de ella, a través de su negación determinada [*bestimmte Negation*]. Aquí estoy diciéndolo en palabras muy generales, pero precisamente este proceso tiene que ser elaborado concretamente, mediante por lo menos un modelo, para ser algo más que una promesa no cumplida. Dicho burdamente, el último capítulo tiene que responder explícitamente las preguntas del primero, aunque fuera revelando claramente la imposibilidad de responderlas. De otro modo, se oponen inmediatamente y de manera totalmente insatisfactoria desde el punto de vista teórico dos puntos de vista de la filosofía, el de la razón subjetiva incontentible y remitida a sí misma, y el de la verdad contrastada con ella.” (Carta de Adorno a Löwenthal, 3 de junio de 1945. Citada en Wiggershaus, 1988, p. 371.)

Aufklärung: a) El mito contiene en sí ya el germen de la *Aufklärung*, y b) el propio proceso de la *Aufklärung* la lleva a recaer de nuevo en la mitología (*ibid.*: 33-34). En efecto, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, el mito no aparece sólo como expresión de un oscuro poder y de la ciega fuerza del destino opuesta a toda libertad y sustraída a toda tentativa de racionalización; más bien en el mito opera ya la organización y explicación de la realidad a través de determinados rituales y prácticas mediante los cuales se interviene en el mundo ordenándolo y colocándolo en el marco de un círculo de acción medios-fines. En forma análoga, la propia Ilustración se comprende como una defensa y lucha compulsiva contra el mito que, bajo esta misma compulsión, se convierte a sí misma en mito. Esta “dialéctica de mito y *Aufklärung*” (*ibid.*: 21) se expone en los dos excursos que conforman el libro, por un lado, en una novedosa y a la vez sugerente interpretación de la *Odisea* de Homero, presentada en el apartado titulado “Odysseus oder Mythos und *Aufklärung*” en donde Adorno y Horkheimer creen ver “uno de los testimonios representativos más tempranos de la civilización burguesa occidental”, en cuyo centro se encuentran los conceptos de sacrificio y renuncia, y en cuya diferencia, no obstante, se enlazan la naturaleza mítica y la dominación de la propia naturaleza que caracteriza a la *Aufklärung* (*ibid.*: 21). En la figura de Odiseo se ofrece así una suerte de historia originaria de la subjetividad burguesa moderna (*ein Urbild eben des bürgerlichen Individuums* [una imagen originaria precisamente del individuo burgués]), señalan Adorno y Horkheimer (*ibid.*: 67). Por el otro, en una lectura de Kant, Sade y Nietzsche bajo el título *Juliette oder *Aufklärung* und Moral* se analiza el despliegue y la consumación del pensamiento ilustrado buscando mostrar cómo la subordinación de la naturaleza bajo el sujeto soberano —sea a través del pensamiento, de la acción o del trabajo— se consuma en la dominación de lo objetivo, de lo natural (*ibid.*: 22), mostrando a la vez cuáles son las consecuencias de la *Aufklärung* en el ámbito de la moral y de la crítica de ésta. Finalmente, en un apartado denominado “Industria cultural”, se busca mostrar la degradación de la *Aufklärung* a mera ideología, siguiendo el ejemplo paradigmático del cine y la radio, del cálculo del efecto y del despliegue de la técnica en la producción y la difusión masivas (*id.*).

Como se señaló antes, una suerte de filosofía de la historia, aunque de carácter negativo, recorre todo el libro. De acuerdo con ésta, es posible encontrar en la propia *Aufklärung* tendencias inmanentes que la llevan a su propia autodestrucción. Así, en lugar de vincularse con la libertad y emancipación, ella se ha enlazado más bien con la dominación colocando a los individuos bajo un conjunto de relaciones de coacción y violencia. La historia originaria del sujeto burgués ejemplificada en el análisis de la figura de Odiseo muestra cómo la autoafirmación del sujeto autónomo que caracteriza a la *Aufklärung* se alcanza sólo a partir de la sujeción de la propia naturaleza interna y de la renuncia a las pulsiones. El Yo [*Selbst*] se adquiere así en el marco de un proceso de constitución que implica renuncia y aplazamiento; así, las diversas

experiencias por las que atraviesa Odiseo se interpretan como otros tantos momentos en los que, haciendo frente a diversas tentaciones que amenazan desintegrarlo, se constituyen y afianzan la unidad y la identidad —y, con ellas, la autonomía— del sujeto recurriendo a una racionalidad de la astucia y del sacrificio en la que se expresa el principio de equivalencia de la lógica mercantil, propia de la sociedad burguesa moderna que termina por reducir la razón a mera autoafirmación del sujeto, al predominio de tipos de acción instrumental a partir de una lógica medios-fines, en donde el cálculo y la eficacia devienen principios rectores, desplazando con ello las relaciones mímicas con el mundo y consigo mismo. En forma análoga, en el excurso *Juliette oder Aufklärung und Moral*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar el carácter aporético de la fundamentación de la moral una vez que la razón se ha identificado sin más con la dominación, desenlazándose de toda relación con fines sustantivos al reducirse a mera autoconservación y cálculo instrumental. Han sido Nietzsche y Sade, “los oscuros escritores del orden burgués [*die dunklen Schriftstellers des Bürgertums*] (*ibid.*: 141), a quienes, según Adorno y Horkheimer, debe darse razón en contra de los escritores de la *Aufklärung*, en la medida en que los primeros, rompiendo tabúes y en forma altamente provocadora, cuestionando las ilusiones de armonía y reconciliación, no negaron “el vínculo indisoluble entre razón y crimen, entre sociedad burguesa y dominación [*das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat, von bürgerlicher Gesellschaft und Herrschaft*]”, sino que pusieron al descubierto “sin consideración [*rücksichtslos*]” el entrelazamiento de la razón no tanto con la moral, sino más bien con la “inmoralidad [*Unmoral*]” (*ibid.*: 141):

Pues la *chronique scandaleuse* de Justine y Juliette que, como producida en serie, en el estilo del siglo XVIII, prefigura la novela por entregas del siglo XIX y la literatura de masas del XX, es el poema épico de Homero, una vez que éste se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominación (*ibid.*: 141).

Finalmente, en el apartado sobre *Kulturindustrie*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar cómo es que en los productos ofrecidos por la cultura de masas se eliminan los potenciales de liberación y la pretensión de verdad planteadas por el arte. La industria cultural ofrece así una visión del mundo y la experiencia bajo el parámetro de lo siempre igual, ajustando y formando a los individuos al integrarlos a estándares de conformidad, adaptación y afirmación del sistema de dominación imperante. Las promesas de esparcimiento y diversión que ofrece la industria de la cultura no son por ello más que un engaño a los individuos reducidos ahora al papel de meros consumidores pasivos: “En ella la risa se convierte en instrumento del engaño en la felicidad” (*ibid.*: 166).

Así, en la *Dialektik der Aufklärung* se delinear los contornos de lo que Habermas denominará posteriormente una “crítica totalizante que apela a lo otro de la razón” (Habermas, 1985: 138), una crítica que, por lo demás, ha

sido desarrollada —en forma en ocasiones brillante— en el marco del llamado posestructuralismo. Para autores como Habermas se trata ahora de pensar la posibilidad de la prosecución del proyecto de una teoría social crítica animada por la idea de la emancipación que la *Dialektik der Aufklärung* parecía haber puesto en entredicho. Ello suponía, entre otras cosas, en primer lugar, hacer justicia a los ideales de la modernidad y de la Ilustración en el plano de la sociedad, y defender su vigencia en contra de su corrupción y reducción totales a un proyecto de dominación; en segundo lugar, delinear de ese modo un concepto ampliado de la razón y la racionalidad que no las redujera a mera racionalidad instrumental y de dominio; en tercer lugar, abandonar las premisas provenientes de una filosofía de la historia en sentido negativo que recorrían la reflexión presentada en la *Dialektik der Aufklärung* y, en cuarto lugar, volver a vincular la reflexión con los análisis provenientes de la teoría y de las ciencias sociales.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Es con el propósito de dar una respuesta adecuada a los problemas señalados anteriormente que muchos exponentes de la teoría crítica hoy en día dirigen su atención más bien a los trabajos de aquellos autores pertenecientes a lo que ha dado en llamarse la “periferia”, el “círculo externo (*äußerer Kreis*)” del Institut für Sozialforschung, animados por la convicción de que en ellos es posible encontrar un punto de partida fructífero para una propuesta en el ámbito de la teoría social que escape a los problemas del funcionalismo ya señalados anteriormente, y que permita comprender en forma adecuada la creatividad de la acción social, la imposibilidad de reducirla a la mera satisfacción de imperativos funcionales que se realizarían prácticamente a espaldas de los agentes; y se comprenda al orden social más bien como un complejo resultado de procesos de acción e interacción entre diversos grupos y fuerzas sociales. Se piensa específicamente en los análisis desarrollados por Franz Neumann y Otto Kirchheimer, lo mismo que por Erich Fromm y Walter Benjamin (véase a este respecto los trabajos que aparecen en Honneth, 1990, especialmente *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, 1990: 56 y s.). Algunos como Honneth han destacado en este punto la importancia de la localización de Neumann y Kirchheimer en una vertiente de interpretación del marxismo distinta de la de Horkheimer y Adorno, a saber: la del austromarxismo (*cf.* Honneth, 1990: 48 y Storm y Walter, 1984). Por lo demás, el propio Honneth constata que sus esfuerzos no pudieron ejercer por desgracia ninguna influencia sobre el programa de investigación del Institut. Al término de la segunda Guerra Mundial fue disuelto el vínculo institucional de trabajo con los miembros del “círculo externo” que habían sobrevivido al nacionalsocialismo. Posteriormente, en 1950 cuando el Institut reabrió nuevamente sus puertas en Fráncfort y retomó su actividad de investigación, los estudios empíricos que en lo sucesivo se realizan en su interior no se vinculan más con las reflexiones de crítica filosófica y cultural desarrolladas por Adorno, Horkheimer y Marcuse en los años treinta y durante su exilio en los Estados Unidos. Horkheimer desarrolló una actitud marcadamente pesimista influida por Schopenhauer, que lo llevará a una suerte de teología negativa; Adorno, por su parte, se desplaza en dirección de una crítica del pensamiento y del concepto en general, desarrollada desde el horizonte normativo de una racionalidad mimética que se encuentra articulada en la obra de arte; finalmente, Marcuse, intenta salir al paso, a toda suerte de diagnóstico pesimista intentando replantear la idea misma de la revolución, desplazándose desde el ámbito de la razón y aun de la sociedad al de la naturaleza libidinosa del ser humano (*cf.* Marcuse, 1979).

Cabe recordar así que Neumann y Kirchheimer cuestionaron la suposición ya mencionada de Pollock y Horkheimer de acuerdo con la cual en el nacionalsocialismo la dirección económica se habría desplazado desde el mercado hacia la burocracia administrativa centralizada. De acuerdo con ellos, el fascismo no había eliminado las leyes funcionales del mercado como tal, sino que solamente las había sometido a controles adicionales a través de medidas coercitivas de carácter político-

Poco después de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*, la reflexión de Theodor W. Adorno se dirigió inicialmente a un estudio empírico que culminó en una de las obras más influyentes de la teoría crítica: *The Authoritarian Personality*, publicada en su exilio estadounidense (Nueva York, 1950). En ella se trata de exponer y comprobar empíricamente la tesis según la cual el antisemitismo y, en general, los prejuicios en los que se basaban diversas formas de exclusión social podían ser comprendidos en el marco de un dispositivo ideológico y político más amplio, cuya fuerza de atracción sobre amplias capas poblacionales se fundamentaba en determinadas necesidades psíquicas de los individuos. Con la ayuda de métodos tanto cuantitativos (encuestas realiza-

totalitario. Los imperativos económicos no habían sido suprimidos entonces de manera total por el régimen autoritario y por eso debía establecerse un compromiso entre las élites económicas, administrativas y del partido, sobre la base de un sistema económico de capitalismo privado. Lo importante de este análisis es que el sistema de dominio nacionalsocialista no se comprende más como el centro de un poder inescapable que todo lo abarca, que la integración social no se considera exclusiva o preponderantemente bajo la forma de una racionalidad administrativa extendida universalmente —como lo sostenía también, por ejemplo, Marcuse (*cf.*, 1941: 414 y ss.)—, sino más bien como operando a través de la formación de un compromiso liberado de las acotaciones suministradas por el Estado de derecho donde las élites de la economía y la administración se unen para establecer medidas políticas que persiguen el mejoramiento de las oportunidades de ganancia (*cf.* Neumann, 1977). Así, el orden social se considera aquí no tanto como resultado de la satisfacción de imperativos funcionales que se realizan prácticamente a espaldas de los agentes, sino más bien como un complejo resultado de procesos de acción, interacción y comunicación entre distintos grupos sociales, diversas fuerzas políticas. El nexo institucional de la sociedad se entiende de este modo como una cristalización momentánea de acuerdos y compromisos sociales asumidos por los diversos grupos sociales en el marco de variadas constelaciones de poder, por lo que el análisis debe dirigirse entonces a los intereses y orientaciones que cada uno de los diversos grupos sociales introducen y posicionan en la reproducción social.

Algo análogo ocurre con Erich Fromm, quien en su reinterpretación del psicoanálisis en el exilio estadounidense retoma algunas ideas desarrolladas en el marco de una revisión interaccionista de algunos supuestos fundamentales del psicoanálisis, especialmente en la línea desarrollada por Karen Horney y Harry Stack-Sullivan y, a diferencia de la interpretación de Freud defendida por Horkheimer, Adorno y Marcuse, en la que se subrayaba sobre todo la teoría pulsional de Freud y la dinámica de una naturaleza interna que ciertamente reacciona ante la presión social pero que continúa resistiendo ante la violencia de la socialización (*cf.* por ejemplo, Adorno, 1955 y Marcuse, 1955 y 1965), avanza ahora en una vertiente que desplaza el proceso del desarrollo del Yo para colocarlo ahora en el ámbito de las interacciones sociales que penetran y estructuran el sustrato natural de las pulsiones (*cf.* Fromm, 1942). Finalmente, en forma similar, en Walter Benjamin la comprensión de la cultura en general y del arte en particular se inscriben en un marco distinto del ofrecido por Adorno. No se trata ahora de oponer en forma irreductible el contenido de experiencia del arte auténtico al consumo cultural masivo, cancelando prácticamente la posibilidad de encontrar en la nueva cultura de masas nuevas formas de apertura del mundo, de forma que los medios de la industria de la cultura aparezcan como otros tantos recursos del sistema de dominio y las formas populares de consumo cultural y artístico se presenten como fenómenos de regresión, sino más bien de exponer y desarrollar la idea de que la destrucción del aura artística no convierte al espectador necesariamente en un consumidor pasivo e irreflexivo que le imposibilita la experiencia estética —como ocurre en el caso de Adorno, quien en este sentido llega a hablar de una *Entkunstung der Kunst* (*cf.* Adorno, 1938). Benjamin verá por ello en el arte desaturatizado más bien la posibilidad de nuevas formas de la percepción colectiva,

das de acuerdo con la llamada “*Escala F* [Fascism Scale]”) como cualitativos (básicamente entrevistas), en esta investigación se buscaba analizar aquellas disposiciones en el carácter de los individuos que convertían a éstos en seres receptivos a ideologías de corte fascista. La personalidad autoritaria se caracterizaba por un convencionalismo aferrado a los valores tradicionales de la clase media, por una sumisión autoritaria expresada en una actitud servil y acrítica ante la autoridad, por una intolerancia colindante con la agresividad hacia los individuos que violaran los valores convencionales, por un acusado dogmatismo, y una marcada tendencia a la presentación ostentosa del poder y de la fuerza física, etc. Los resultados del estudio condujeron a Adorno concluir en términos generales que: “estamos viviendo en tiempos potencialmente fascistas” (Adorno, 1950: 656). A pesar de las limitaciones y críticas que desde una perspectiva actual podrían plantearse a este estudio, lo cierto es que, en países como Alemania específicamente, abrieron la vía para el estudio empírico de fenómenos como el extremismo de derecha, la xenofobia y la violencia juvenil.

Años más tarde, en la que fue quizá su última intervención pública relacionada con la reflexión sobre las ciencias sociales, Adorno tuvo un destacado papel en la llamada “Disputa por el positivismo [*Positivismusstreit*]” iniciada en octubre de 1961 a raíz de una discusión entre Karl R. Popper y él, en la que participaron también otros pensadores, como Ralf Dahrendorf, Hans Albert y Jürgen Habermas (cfr. Adorno, 1969). En ella expresó una posición que remitía en forma inequívoca a la desarrollada por Horkheimer en los años treinta —a la que nos hemos referido previamente— enlazándose, además, con las ob-

de experiencias e “iluminaciones profanas” que hasta entonces habían sido solamente de carácter esotérico y restringidas a experiencias individuales.

Así, a diferencia de la imagen de una sociedad totalmente cerrada ofrecida por Horkheimer, Marcuse y Adorno, reflexiones como las de Neumann y Kirchheimer, al igual que las de Fromm y Benjamin, mantienen un rasgo en común: el de realizar una apreciación mucho más diferenciada del carácter complejo y contradictorio tanto de las formas de integración de las sociedades posliberales, como de la socialización familiar, de la cultura de masas, de la acción individual y colectiva y de la experiencia individual y social en el mundo moderno. Es justamente de aquí que podrían haber partido, se señala con razón, líneas de reflexión y problematización que subrayaran los potenciales de acción, emancipación y resistencia en contra de la cosificación de la conciencia, de la racionalización de la sociedad, dirigiendo la mirada hacia las acciones e interacciones que constituyen la estructura de la sociedad y al modo en que los contextos y acontecimientos sociales se articulan en el marco de diversos procesos de interacción social (cfr. Habermas, 1981, II: 558 y s.).

En el énfasis sobre el compromiso político realizado por Neumann y Kirchheimer, al igual que en su atención a las diversas formas de la experiencia social por parte de Benjamin, encontramos el germen de una comprensión de la sociedad que escapa, pues, a los problemas planteados por el funcionalismo. Por desgracia estas ideas no pudieron ser elaboradas en forma sistemática en el plano de una teoría de la sociedad (Neumann se incorporó al instituto apenas en 1937 y lo abandonó en 1942. Kirchheimer, por su parte, perteneció al él a partir de 1934, pero estuvo hasta 1938 en París, donde fue becado por el mismo instituto. A partir de 1942 se rompieron los contactos con el instituto por razones financieras (Neumann, Kirchheimer y Marcuse dejan entonces de ser miembros del Institut mientras que Pollock, Löwenthal y aquellos que pertenecían al círculo más estrecho del grupo permanecieron en él).

jeciones planteadas por el entonces joven Jürgen Habermas, en contra de una comprensión de la racionalidad de corte científico y tecnocrática en la que las cuestiones prácticas o bien eran eliminadas o se reducían, ya sea por decisiones en último término no susceptibles de fundamentación o por un cálculo meramente estratégico. Tres elementos parecen centrales en la crítica que realiza Adorno al positivismo en el contexto de dicho debate.¹⁰⁵ En primer lugar, un concepto de experiencia restringido que, sobre la base de decisiones metodológicas previas, acota y reduce tanto el ámbito, como el alcance y sentido de la investigación y análisis de la sociedad. De acuerdo con esta idea, la experiencia se reduce a una suerte de registro estandarizado de datos aislados accesibles a la observación empírica. En segundo lugar, señala Adorno que el positivismo ha dejado de lado no tanto la crítica de argumentos y proposiciones científicas, sino la de las relaciones sociales imperantes, aproximándose con esto a un marcado conformismo social. Contrariamente, enfatizará también el vínculo indisoluble entre el análisis y la crítica social orientados por una idea de verdad que se halla irremisiblemente enlazada con la idea de una sociedad “verdadera”. Y, en tercer lugar, el positivismo no representa para Adorno más que una suerte de autorreflexión bloqueada que no logra descifrar y exponer en forma adecuada los distintos niveles de mediación entre subjetividad y objetividad, que caracterizan tanto a la propia sociedad como al conocimiento de ésta. Por eso se encuentra impedido de comprender de qué modo el proceso de conocimiento es parte del proceso social por él analizado, recayendo así en una visión de la sociedad al modo de una objetividad ciega sustraída a la acción y la transformación por parte de los sujetos. Con esto se delinea una vertiente de crítica al positivismo, que será continuada posteriormente por Habermas en *Conocimiento e interés*,¹⁰⁶ como veremos a continuación.

III

La reflexión desarrollada por Jürgen Habermas se propuso retomar el vínculo con el programa original formulado por Horkheimer al inicio de los años treinta, buscando articular de nuevo la investigación interdisciplinaria y la

¹⁰⁵ Curiosamente, haciendo un uso demasiado laxo del término “positivismo”, Adorno considera en él a un filósofo como Popper, quien también se había empeñado precisamente en realizar una crítica radical al positivismo. Podría decirse que había incluso hasta una cierta simpatía por parte de los exponentes del llamado “racionalismo crítico” (Popper y Albert) hacia las posiciones de Adorno y Habermas. *Cfr.* al respecto Dahms, 1994.

¹⁰⁶ Por razones de espacio, debemos renunciar a abordar en el marco de este trabajo la línea de reflexión recorrida posteriormente por Adorno tanto en la *Negative Dialektik* (1966) como en la *Ästhetische Theorie* (1970) publicada en forma póstuma. Dicho en forma resumida, podría decirse que, en la primera, la crítica de la sociedad se desarrolla en la forma de una crítica del conocimiento, de la propia dialéctica y de la lógica del concepto y todas ellas se comprenden, a su vez, como diversas formas de crítica social. En la segunda de estas obras, se trataría de descifrar la crítica a la sociedad en y a través de una sutil reflexión sobre obras centrales del arte moderno.

reflexión crítica, pero reformulando de manera fundamental el marco conceptual en el que se habían localizado los análisis realizados por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*. Para ello Habermas introduce un análisis filosófico y sociológico muy diferenciado, desarrollado en el marco de una intensa discusión, recepción y crítica de la filosofía analítica del lenguaje, la sociología funcionalista y la teoría weberiana de la racionalización, insertando así la teoría crítica en los debates académicos, sociales y políticos de la actualidad y ofreciéndole una posibilidad de actualización para orientar a la reflexión y la acción en el presente.

Podríamos localizar la base de la reformulación realizada por Habermas a partir de la célebre e influyente distinción entre *trabajo* e *interacción* planteada por él en forma clara en un trabajo publicado en 1967.¹⁰⁷ En él Habermas se ocupa de la contribución de la filosofía del espíritu desarrollada por Hegel en el marco de sus *Vorlesungen* en Jena, durante los años 1803-1804 y 1805-1806. En ellas Hegel desarrolla un análisis sistemático del proceso de formación del espíritu —análisis que posteriormente sería desechado—, en el que las categorías de lenguaje, instrumento y familia asumen un lugar central como otras tantas formas de la mediación sujeto-objeto, a saber: como representación simbólica o como proceso de trabajo, o bien como interacción sobre la base de la reciprocidad (*cfr.* Habermas, 1967). Habermas intenta mostrar de esta manera, teniendo como trasfondo la teoría de la comunicación de George Herbert Mead, cómo en Hegel el proceso de formación de la conciencia y, en general, del género humano se concibe en el marco de una distinción entre dos planos y formas de acción irreductibles entre sí: por un lado, el trabajo y, por el otro, la interacción. El *trabajo* aparece como el modo específico de satisfacción de la pulsión que distingue al espíritu de la naturaleza. En virtud de la universalidad suministrada por el medio formado por los instrumentos frente a los momentos del apetito y del goce, el trabajo rompe el poder del apetito inmediato y permite el sometimiento continuo de los procesos naturales (*cfr.* Habermas, 1967: 25 y ss.). En la *interacción*, por su parte, el espíritu se comprende como *comunicación* entre individuos singulares en el medio de un universal —sea éste, por ejemplo, el de la gramática del lenguaje o el de un sistema de normas válidas— de modo que los sujetos puedan identificarse recíprocamente y, a la vez, permanecer como diferentes. De acuerdo con esta idea, el Yo (*Ich*) puede ser comprendido como autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) si es espíritu (*Geist*), es decir, si realiza el tránsito desde la subjetividad hacia la objetividad de un universal en el que los sujetos se unifican sobre la base de una reciprocidad en la que ellos se revelan como idénticos y, a la vez, como no-idénticos (*cfr.* Habermas, 1967: 15 y ss.). En un caso tenemos pues, procesos de intervención y disposición técnica de la naturaleza en

¹⁰⁷ *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'* [Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía del espíritu de Hegel del periodo de Jena]. Este trabajo apareció originalmente en una *Festschrift* para Karl Löwith.

el marco de una acción instrumental (trabajo); en el otro, normas bajo las cuales se institucionaliza la acción en el marco de la tradición cultural y por medio del lenguaje (interacción). La institucionalización de la identidad del Yo se comprende así en último término como resultado tanto del trabajo como de la interacción y de la lucha que tiene lugar en el interior de ésta (cfr. Habermas, 1967: 35 y ss.).

Posteriormente, en un ensayo escrito el año siguiente, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), Habermas realiza una sugerente y ambiciosa reformulación de la tesis de la racionalización desarrollada por Max Weber en dos pasos.¹⁰⁸ En primer lugar con la ayuda de la distinción ya mencionada entre *trabajo*, por un lado, e *interacción*, por el otro, que enmarca en una *teoría de la acción* y, por ello, en una distinción entre *acción racional con arreglo a fines* (trabajo) y *acción comunicativa* (interacción). Es de esta forma que se propone superar el perfil subjetivista que la tesis de la racionalización mantiene en Weber, otorgándole ahora un nuevo marco conceptual.¹⁰⁹ De esta manera, se tiene por un lado el “trabajo” o la *acción racional con arreglo a fines* (*zweckrationales Handeln*) dirigida de acuerdo a reglas técnicas basadas en un saber empírico y que permite organizar medios que pueden ser o no adecuados conforme a criterios de un control efectivo de la realidad y, por el otro lado, a la *acción comunicativa* (*kommunikatives Handeln*) comprendida como una *interacción mediada simbólicamente*,¹¹⁰ orientada por normas válidas en forma vinculante comprendidas y reconocidas por los sujetos y cuya validez está fundada solamente en la intersubjetividad del entendimiento. En un segundo momento, Habermas se apoya en esta distinción entre “trabajo” e “interacción” para analizar ahora *sistemas sociales*.¹¹¹ De acuerdo con esto, es posible distinguir por medio de ambos tipos de acción diversos sistemas sociales según sea el caso si en ellos predomina la acción racional con arreglo a fines o la acción comunicativa.¹¹² Es así que distingue entre, por un lado, *a*) el marco *institucional* de la sociedad y el *mundo de la vida sociocultural* consistentes en normas que regulan la interacción mediada lingüísticamente en virtud de procesos comunicativos y, por el otro, *b*) los *subsistemas de acción racional con arreglo a fines* consistentes en principios de acciones racionales según fines que se encuentran anclados en los subsistemas tanto de la *economía* como del *aparato estatal*.

El programa de investigación así delineado será expuesto en forma sistemática en *Erkenntnis und Interesse (Conocimiento e interés)* (1968), donde Habermas se propone ofrecer “un ensayo, históricamente orientado, de una reconstrucción de la prehistoria del positivismo más reciente con la intención sistemática de un análisis del nexo de conocimiento e interés” (Haber-

¹⁰⁸ Cfr. Habermas, 1968a, pp. 48-49.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 61-62.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 62.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 63.

¹¹² Cfr. *id.*

mas, 1968b: 9). En forma similar a la propuesta desarrollada por Horkheimer en los años treinta —a la que nos hemos referido antes— Habermas busca ofrecer aquí una reflexión al modo de una *Aufklärung* de la teoría de la ciencia moderna que busque aclarar y exponer los niveles de reflexión que en el propio desarrollo de ésta —y del propio positivismo— han sido reprimidos u olvidados. Un resultado decisivo de un proyecto semejante será mostrar el modo en que la “crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad” (*ibid.*). Para esto Habermas procederá inicialmente en forma de una reconstrucción histórica que muestre, en el movimiento que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, la “autocrítica radical de la teoría del conocimiento” (*ibid.*: 14). En efecto, según Habermas, en la vertiente abierta por el positivismo la teoría de la ciencia parece haber asumido la herencia de la teoría del conocimiento sustituyéndola por una metodología carente de reflexión, dando lugar a una autocomprensión cientificista de las ciencias de acuerdo con la cual “no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar al conocimiento con la ciencia” (Habermas, 1968b: 13). Una primera tentativa en reintegrar el nivel de la reflexión en la teoría del conocimiento lo localiza Habermas en Hegel, quien busca comprender y enmarcar la labor de la teoría del conocimiento propuesta por Kant en el horizonte de una autorreflexión fenomenológica del espíritu que, en primer lugar, interroga el concepto normativo de ciencia que Kant había tomado como punto de partida —en el caso de la *Crítica de la razón pura*, el ofrecido tanto por la geometría de Euclides como por la física de Newton— para comprender la ciencia más bien como una forma de saber —una figura de la conciencia— que debe vincularse con otras en el marco de una reflexión fenomenológica, para mostrar el proceso de formación total de la conciencia y del propio saber en su relación sistemática y necesaria (*cf.* Habermas, 1968b: 23 y ss.). La propuesta de Hegel avanza, en segundo lugar, en la forma de una interrogación sobre un segundo presupuesto de la teoría del conocimiento, a saber: el de un sujeto de conocimiento ya acabado y completo sobre sí mismo, vinculado a un concepto del Yo también de carácter normativo. En oposición a esto, Hegel partirá —más bien señala Habermas— de una conciencia que inicialmente no es transparente a sí misma y que se inserta en un proceso genético de formación a través de diversos estadios que deben conducir a una comprensión del Yo, del sujeto no tanto como inicio, sino más bien como resultado de un proceso en el curso de una experiencia fenomenológica que se mueve en el medio de una conciencia que distingue entre sí misma y el en-sí del objeto en diversos momentos que pueden integrarse en un proceso de autoconstitución del propio sujeto, donde se disuelven las identificaciones abstractas, se fracturan los momentos petrificados y se destruyen las proyecciones ilusorias (*cf. ibid.*: 26). Finalmente, en tercer lugar, Hegel procede a una crítica de la distinción entre la razón teórica y la razón práctica que apunta a una comprensión del sujeto, en la que se enlazan de forma indisoluble la autoconciencia teórica y la voluntad libre prác-

tica. Las figuras de la conciencia que en cada caso se van delineando se vinculan a normas de acción, a comprensiones del mundo y a formas de vida que en cada momento ulterior pasan a mostrarse como abstracciones a ser disueltas por la reflexión que, de ese modo, transforma a la propia conciencia y, con ella, su visión del mundo y la forma de vida en la que se encuentra inserta. La experiencia de la reflexión que realiza la conciencia destruye una y otra vez la falsa visión de las cosas al mismo tiempo que el dogmatismo de las formas de vida habituales. El análisis de la experiencia fenomenológica en cuyo marco se realiza la crítica a la teoría del conocimiento se despliega en Hegel en tres dimensiones íntimamente relacionadas; *a*) en el proceso de socialización del individuo; *b*) en el proceso en que se despliega la historia universal del género humano y, finalmente, *c*) en las diversas configuraciones del espíritu absoluto en las que el género humano reflexiona sobre su propia historia —sea en el plano de la religión, del arte o de la filosofía—. Es aquí, sin embargo, donde Habermas localiza la limitación de la crítica hegeliana. En efecto, ésta conduce a un concepto de ciencia especulativa en relación con la cual tanto las ciencias naturales como las del espíritu no constituyen sino saberes limitados. La filosofía se afirma a sí misma como una suerte de juez supremo ante quien deben comparecer todas las ciencias. Con ello la filosofía hegeliana conduce no a una comprensión crítica de la ciencia empírica como una categoría de conocimiento posible, sino más bien a su disolución en una ciencia del conocimiento absoluto colocada por encima de todo saber. Por eso, según Habermas, a pesar de la innegable aportación a una reflexión y crítica de la autocomprensión de las ciencias empíricas, la propuesta hegeliana fue en último análisis incapaz de hacer frente al ascenso de la autocomprensión positivista de la ciencia (*cf. ibid.*: 29-30).

Es en el horizonte de la crítica a la autocomprensión positivista de las ciencias, iniciado por Hegel, y para resolver los problemas planteados por el autor de la *Fenomenología* que Habermas dirige ahora su mirada a Marx. En él encuentra una posibilidad de radicalizar el proyecto epistemológico. En efecto, el sujeto de conocimiento en Marx no es más el Yo trascendental de Kant ni tampoco el “espíritu absoluto” sin más de Hegel, sino un sujeto concreto cuyas capacidades se desarrollan históricamente en las diversas formas que asume su confrontación con la naturaleza a través del proceso de trabajo:

El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino el género humano concreto que reproduce su vida bajo condiciones naturales. Que este proceso de “metabolismo” adopte las formas de los procesos del trabajo social depende de la dotación física de este ser natural y de algunas constantes de su entorno natural (Habermas, 1968b: 38-39).

En Marx el trabajo aparece comprendido como condición de la existencia independientemente de todas las formas sociales, como una suerte de necesidad eterna y natural de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la na-

turaliza. Es en el horizonte de los procesos de trabajo así comprendidos que la naturaleza circundante se constituye en naturaleza objetiva para nosotros. El trabajo se muestra así, de acuerdo con Habermas, como una categoría no sólo antropológica, sino también epistemológica (*cf.* Habermas, 1968b: 39).¹¹³ El trabajo asume así el carácter de una síntesis del mundo, de una actividad práctica, una praxis que constituye a éste en el marco de un proceso de mediación entre la naturaleza objetiva y la naturaleza subjetiva, en el que se despliega a la vez la evolución histórica de la especie humana. La síntesis de la que habla Marx no se realiza en un plano meramente lógico-conceptual —como ocurría en Kant, en Fichte o incluso en el propio Hegel—. Ésta no tiene que ver con la realización de una conciencia trascendental ni con la posición de sí mismo que hace un Yo absoluto ni con el movimiento de un espíritu absoluto; más bien se localiza en la realización práctica de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente a través de esa actividad mediadora con la naturaleza que transforma a ésta y a la vez constituye al propio sujeto, tanto como individuo que como género. La síntesis en Marx tiene lugar, pues, en el medio del trabajo y, en razón de eso, el punto de referencia para la reconstrucción de este proceso de síntesis no será la lógica —como en Hegel— sino la economía (*cf. ibid.*: 42 y ss.): “Por esta razón —anota— la *Crítica de la economía política* ocupa en Marx el lugar de la *Crítica de la lógica formal* en el idealismo” (Habermas, 1968b: 44).

No obstante, insistirá Habermas, la fundamentación filosófica de la síntesis social a partir del proceso de trabajo ofrecida por Marx no es suficiente para posibilitar una autorreflexión del conocimiento capaz de prevenir la deformación positivista de la teoría del conocimiento. La causa básica de esta imposibilidad reside en la reducción del acto del proceso de autoconstitución de la especie humana en el trabajo. En efecto, Marx coloca al lado de las fuerzas productivas en las que se sedimenta lo que Habermas denomina —en la línea de Weber y de Adorno y Horkheimer— la acción instrumental, el marco institucional de las relaciones de producción constituido por procesos de interacción mediados simbólicamente en los que se localiza la tradición cultural, y sólo en el interior de éstas pueden comprenderse tanto la dominación como la ideología. Sin embargo, lo cierto es que Marx mismo interpreta lo que hace a partir de la perspectiva reducida de la autoconstitución de la especie humana por medio del trabajo, desde el horizonte de la acción instrumental (*cf. ibid.*: 59 y ss.). El proceso de reflexión, cuyos momentos se propo-

¹¹³ Esta comprensión del trabajo social como un proceso de síntesis del mundo y de constitución de éste se ha desprendido, recuerda Habermas, de una lectura de Marx a la luz de los textos tanto del Husserl tardío como de Heidegger, en la forma en que fue desarrollada por autores como Herbert Marcuse en los años treinta (en el ensayo “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” (1932)) y, décadas más tarde, por intérpretes del marxismo, como el filósofo de Praga, Karel Kosík, en *Dialéctica de lo concreto* (1963) o el grupo de filósofos de la ex Yugoslavia reunidos en torno a la revista *Praxis*, especialmente Gajo Petrović y Mihailo Marković.

nía Habermas analizar en el movimiento que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, aparece comprendido por el autor de *El capital* bajo el modelo de la producción. Ello le impide a Marx, según Habermas, distinguir adecuadamente entre el estatus lógico de las ciencias de la naturaleza, por un lado, y el de la propia crítica que él se propone desarrollar, por el otro. Así, en virtud de esta localización y comprensión de la síntesis social y de la propia constitución del mundo exclusivamente desde el horizonte del trabajo social, el saber técnico de las ciencias de la naturaleza —entendidas éstas como el conocimiento de las leyes de la naturaleza— y la teoría de la sociedad comprendida como conocimiento de las leyes de la historia de la humanidad, aparecen vinculadas al proceso de autoconstitución del género humano.

Es en este punto en donde quizá puede advertirse con claridad el modo en que Habermas introduce su teoría de los intereses rectores del conocimiento. En efecto, ésta puede ser comprendida en la vertiente abierta por Horkheimer en los años treinta a la que ya nos habíamos referido antes, a saber: una tentativa por mostrar las raíces que el conocimiento —las diferentes ciencias— tiene en los procesos sociales que posibilitan la reproducción del género humano. De acuerdo con este planteamiento, los intereses rectores del conocimiento están indisolublemente vinculados a la reproducción de los sistemas sociales de trabajo, por un lado, y de interacción, por el otro, y, de esta manera, a la reproducción del género humano. La reproducción de la vida humana y del propio género aparecen así vinculados, por un lado, a la reproducción de la base material de la vida que tiene lugar en virtud del proceso de intercambio hombre-naturaleza comprendido por Marx bajo la categoría del trabajo —y es sobre esta base que se genera un interés *técnico* por la predicción y el control de los sucesos que acaecen en la naturaleza que guía a las ciencias de la naturaleza—; y, por otro lado, los procesos de reproducción de la vida y del género humanos se encuentran también enlazados en forma indisoluble al establecimiento de marcos normativos intersubjetivos que se articulan en la comunicación lingüística cotidiana. De este modo todo individuo recorre, prácticamente desde el momento en que nace, un proceso de inserción en una red de relaciones comunicativas en el marco del lenguaje ordinario que serán constitutivas de su integración en diversas formas de interacción social al igual que en la constitución de su propia identidad. Así, de la misma manera en que el fracaso de la acción racional con respecto a fines en el marco de la confrontación con la naturaleza genera problemas en la reproducción misma de la sociedad y del género, también los problemas y las perturbaciones producidos en la comunicación pueden tener consecuencias amenazadoras para la reproducción de la vida social. Así se delinea un interés *práctico* que rige el proceso de investigación de lo que Habermas denominará ciencias hermenéuticas.

Los intereses del conocimiento que se encuentran en el origen de las ciencias mencionadas —el *técnico* en el caso de las ciencias “empírico-analíticas”, por un lado, y el *práctico* en el caso de las “hermenéuticas”, por el otro— son

así intereses que dirigen y orientan el desarrollo [*erkenntnisleitende Interessen*] (literalmente: *intereses que dirigen el conocimiento*) de unas y otras. Estos intereses —de importancia central para Habermas— ejercen una mediación entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación. Ellos se comprenden así como orientaciones básicas inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, a saber: por un lado, al *trabajo* y, por el otro, a la *interacción*, comprendidos como condiciones imprescindibles del proceso de autoconstitución del género humano (*cf. ibid.*: 235 y ss.). Así entendidos, los intereses que dirigen el conocimiento expresan la articulación entre dos momentos: por una parte el modo en que el conocimiento y la ciencia misma surgen en el marco de contextos de vida y cumplen sus funciones dentro de ellos; por otra, en ellos queda de manifiesto que lo peculiar de la forma de vida reproducida socialmente es la conexión específica entre el conocimiento y la acción. Ellos son, pues, *estrategias cognoscitivas generales* (Habermas) que guían los procesos de investigación de las diversas ciencias ya mencionadas (*ibid.*: 241-242). No aluden ni a la psicología ni a la sociología del conocimiento, sino que poseen un estatus *cuasitrascendental*, pues determinan la orientación y la perspectiva bajo las cuales la realidad o los aspectos de ella pueden ser accesibles a la experiencia y convertirse efectivamente en objeto de conocimiento e investigación científica. Al mismo tiempo, y por eso se habla de su carácter no “trascendental” sino “cuasitrascendental”, estos intereses tienen su fundamento no en una noción abstracta de un sujeto trascendental, ni en alguna suerte de universales del pensamiento, sino más bien en la historia natural de la especie humana que asegura y reproduce su existencia tanto mediante sistemas de trabajo y de autoafirmación frente a la naturaleza, como a través de formas de intersubjetividad y convivencia al interior de una tradición sociocultural que surge y se reproduce a través de una comunicación en el lenguaje ordinario, al igual que mediante procesos de formación de identidades del Yo que consolidan la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo.

Es en el marco de las reflexiones anteriormente expuestas que Habermas procederá a una suerte de clasificación sistemática de las diversas ciencias según los intereses que las orientan y rigen el desarrollo de su investigación. Es así que destacará, en primer lugar, a las que él denomina ciencias “empírico-analíticas” que aprehenden la realidad con vistas a su manipulación y disposición técnicas, orientadas por un interés *técnico*. En segundo lugar, se referirá a las que él llama “ciencias hermenéuticas” que aprenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible de un acuerdo orientador de la acción conforme a un interés práctico. Así, señalará Habermas, del mismo modo en que las ciencias empírico-analíticas están localizadas en la esfera funcional de la actividad instrumental, las hermenéuticas lo están en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. Tanto las unas como las otras están orientadas por la presencia de intereses cognoscitivos basados, como

ya se ha dicho, en contextos de vida, en horizontes de acción, vinculados en un caso a la acción instrumental y, en el otro, a la acción comunicativa:

Mientras que los métodos empírico-analíticos van dirigidos a poner al descubierto y aprender la realidad desde el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, la hermenéutica asegura la intersubjetividad de la comprensión posible orientadora de la acción (en el plano horizontal de la interpretación de culturas extrañas al igual que en el plano vertical de la apropiación de la tradición propia). Las ciencias empíricas estrictas se encuentran bajo las condiciones trascendentales de la acción instrumental, mientras que las ciencias hermenéuticas proceden en el plano de la acción comunicativa (Habermas, 1968b: 235-236).

Las llamadas “ciencias hermenéuticas” posibilitan y afirman, pues, el carácter intersubjetivo de la comprensión, tanto en la comunicación lingüística ordinaria como en la acción normada bajo principios comunes; y gracias a ellas es posible acceder a un consenso al margen de la coerción en el que se basa y a partir del cual es posible que la acción comunicativa se constituya como tal. “Ya que esto”, anota Habermas, “es la presuposición de la praxis, *denominamos ‘práctico’ al interés que dirige el conocimiento de las ciencias del espíritu*. Se distingue del interés cognoscitivo técnico porque no está dirigido a la aprehensión de una realidad objetivada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte la realidad puede aparecer como algo” (*ibid.*: 222).

Puede decirse así que la investigación empírico-analítica sería algo así como la continuación sistemática y organizada de un proceso de aprendizaje acumulativo que se realiza ya de forma precientífica en el ámbito funcional de la acción instrumental. En forma análoga, la investigación hermenéutica podría considerarse como una forma sistemática y organizada de un proceso de comprensión y autocomprensión entre individuos establecido también ya en un plano precientífico en el nexo de tradición que constituyen las interacciones mediadas a través del lenguaje. No obstante, la reflexión sobre las “ciencias hermenéuticas” realizada por autores como Dilthey y Peirce —los dos a quienes Habermas concede un lugar destacado en el marco de la obra que ahora consideramos— no analiza en forma suficiente la experiencia de la reflexión tal y como ésta puede ser entendida en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, donde ya se destaca la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto lleva a cabo en sí mismo tan pronto se le hace transparente la historia de su propia autoconstitución. En la autorreflexión así entendida, de acuerdo con Habermas, el conocimiento se vincula en forma indisoluble a un cierto tipo de interés, al interés por la emancipación, “pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir, concluye Habermas, que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal” (*ibid.*: 244). Es en este punto que Habermas introduce un

tercer modo de investigación, además del vinculado a las ciencias “empírico-analíticas” y a las “ciencias hermenéuticas”, asociado ahora a la reflexión crítica basada en un *interés por la emancipación* de las coacciones que han adquirido una seudomaterialidad y se han solidificado al modo de una segunda naturaleza. Habermas retomará aquí tanto la “crítica de la ideología” practicada por Marx como, principalmente, el psicoanálisis desarrollado por Freud en la interpretación que de él ofrecen pensadores como Alexander Mitscherlich y, sobre todo, Alfred Lorenzer.

En efecto, la teoría y la práctica del psicoanálisis muestran, en opinión de Habermas, la dimensión de la reflexión autocrítica que el positivismo había cancelado. Así, a pesar de que el mismo Freud no se ocupó de situar con precisión el lugar del psicoanálisis en el seno de las ciencias, e incluso llegó a interpretarlo como una disciplina experimental cercana a la medicina o la fisiología de su tiempo, lo cierto es que, de acuerdo con Habermas, en el marco de la situación analítica encontramos un nexo indisoluble entre interpretación, crítica y emancipación, que posee una fuerza paradigmática para comprender el modo en que el conocimiento se vincula con un interés por la emancipación. En el psicoanálisis no se trata, en efecto, sólo de un trabajo de interpretación o de traducción del inconciente al plano de la conciencia. Su tarea es más bien, como lo señala Habermas parafraseando a los editores del quinto volumen de las *Obras completas* de Freud, “superar las amnesias [*die Amnesien aufzuheben*]”, llenar los huecos de la memoria, aclarar [*aufklären*] todos los enigmáticos efectos de la vida psíquica, de tal suerte que tanto la persistencia como la formación del sufrimiento sean imposibles (*cf. ibid.*: 280). En forma análoga a la de un arqueólogo, en principio, el psicoanalista tiene por tarea la reconstrucción de la historia temprana del paciente de modo que, al final del análisis, sea posible presentar narrativamente los acontecimientos relevantes para la historia de éste que se encuentran sepultados en el olvido para, de ese modo, articular una historia que no le era accesible al paciente ni al analista al inicio de la terapia. Esta interpretación y reconstrucción narrativa se elabora conjuntamente por el analista —que reconstruye lo olvidado a partir de las fallas y vacíos en el texto, en el lenguaje del paciente— y por el paciente —que realiza la labor del recuerdo incitado por las propuestas que, a modo de hipótesis, el analista realiza en el curso de la terapia (*cf. ibid.*: 281 y ss.)—. Así entendido, afirma Habermas, el análisis tiene consecuencias inmediatamente terapéuticas porque la superación crítica de los bloqueos que imponen la conciencia y la penetración reflexiva de las falsas objetivaciones que tienen lugar en la terapia analítica inician un proceso de apropiación por parte del paciente de un pasaje olvidado de su historia de vida para, de ese modo, revertir un proceso de fisura [*Abspaltung*] operado en el paciente, por el cual se habían disociado los símbolos del uso público del lenguaje, deformando las reglas vigentes de comunicación al privatizarlas y diluyendo los vínculos entre dichos símbolos y la orientación de la acción para poder restaurar así la unidad que se denomina “Yo” (*cf. ibid.*: 285). Así comprendido, el análisis se

ajusta a la experiencia de lo que Habermas denomina “autorreflexión” en la que se enlazan conocimiento, crítica y emancipación. El sentido último del análisis reside entonces en posibilitar la reconstrucción de un fragmento perdido de la autobiografía, reorganizando de la comprensión que los individuos socializados tienen de sí mismos, una comprensión estructurada sobre el lenguaje ordinario que opera, al mismo tiempo, como orientadora de la acción.

En este punto Habermas expresa su convicción acerca de la posibilidad de establecer una suerte de paralelismo entre el proceso individual de la socialización, sus deformaciones y rupturas —tal y como han sido comprendidas por el psicoanálisis— y los procesos históricos recorridos por sociedades enteras. Así, señalará que cuando la presión de la realidad es poderosa e insistente y la organización del Yo, débil, el género humano en su conjunto encuentra para los problemas relativos a su defensa soluciones colectivas que guardan profundas similitudes con las soluciones neuróticas a nivel individual. “Las mismas constelaciones que empujan a los individuos hacia las neurosis [son las que] mueven a la sociedad en la creación de sus instituciones”, señala Habermas (*ibid.*: 335). Aquello que distingue a las instituciones imprime a éstas, también, su similitud con formas patológicas:

El conocimiento de las enfermedades neuróticas del hombre individual ha proporcionado un buen servicio para el entendimiento de las grandes instituciones sociales, puesto que las neurosis se descubren como un intento de solucionar individualmente el problema de la compensación del deseo, problema que debe ser socialmente resuelto por las instituciones (Sigmund Freud: *Das Interesse an der Psychoanalyse* (1913), citado en Habermas, 1968b: 335).

Es aquí donde puede encontrarse, según Habermas, la clave psicoanalítica para una teoría de la sociedad que no deja de poseer semejanzas con la proporcionada por Marx: al igual que éste lo hace con la sociedad, Freud comprende la cultura como aquello por lo cual el género humano se eleva por encima de las condiciones de la mera reproducción animal para crear un orden que le permita, por un lado, afirmarse y constituirse frente a la naturaleza (trabajo) y, por otro, organizar las relaciones de los hombres entre sí (interacción). No obstante, es preciso señalar también la presencia de importantes diferencias entre uno y otro: para Marx el ámbito institucional debe ser explicado a partir de la dinámica del proceso de reproducción social (entendida bajo la forma de trabajo) de modo que la violencia de las instituciones (*die Gewalt der Institutionen*) pueda comprenderse a partir de un fundamento único, a saber: el ofrecido por las relaciones de clase y la necesaria dinámica coercitiva que la existencia de éstas implica. Por el contrario, Freud entiende el campo institucional con base en la represión de pulsiones independientemente de determinadas relaciones de clase. Las instituciones pueden ser definidas en Freud sin referencia a la perspectiva impuesta por la acción instrumental. Es por esto que para Habermas, Freud alcanzó en su metapsicología un marco de análi-

sis, tanto del nacimiento de las instituciones como del papel de las ilusiones —esto es, de la dominación, por un lado, y de la ideología, por el otro—, al que Marx no pudo llegar, a saber: tomando como idea rectora una acción comunicativa distorsionada. Freud comprende así las instituciones como “un poder [*Macht*] que ha trocado la aguda violencia [*Gewalt*] exterior por la coacción interior, colocada en forma duradera, de una comunicación invertida que se limita a sí misma” (*cf. ibid.*: 341-342). Se delinean así los contornos de la autorreflexión crítica en el sentido en que Habermas desea entenderla, a saber: una reflexión en la que se enlazan el conocimiento, la crítica y el interés por la emancipación, sea a nivel individual o colectivo. En esta reflexión el conocimiento está indisolublemente ligado a la práctica y la razón teórica se remite en forma inmediata a ésta, el saber teórico se enlaza aquí con una práctica vivida al llevar al consciente —como lo hace el psicoanálisis— los factores inconscientes que producen sufrimiento en la vida del individuo o de un colectivo desencadenando, por medio de este proceso de concientización, consecuencias prácticas, sea para el individuo o para el colectivo en cuestión. En este proceso de reflexión se elimina una pseudoobjetividad que se vuelve sobre el individuo bajo la forma de una violencia, de un poder no atravesado por la reflexión y, de ese modo, se emancipa al individuo —o a la sociedad— del poder de la ciega pseudobjetividad vinculada a una comunicación distorsionada.

Años después de la publicación de *Conocimiento e interés*, Habermas escribió un posfacio en donde establecía un balance de la recepción y la crítica realizadas a esta obra. En él señala que este libro constituía una suerte de prolegómeno a una obra más amplia que había sido proyectada para tres volúmenes. Los otros dos volúmenes debían ser destinados a una “reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica” (Habermas, 1973b: 370). Estos dos libros no fueron escritos. Entre las razones que Habermas aduce para ello se encontraba, en primer lugar, el reconocimiento de que en el ámbito alemán se había realizado ya entretanto, por parte de pensadores como Karl-Otto Apel, Friedrich Kambartel, Herbert Schnädelbach, Ernst Tugendhat y Albrecht Wellmer, una “crítica orientada de modo inmanente” a argumentos centrales de la filosofía analítica con el propósito de desarrollar la reflexión sobre la lógica de la investigación y el análisis del lenguaje en dirección de una “reflexión trascendental sobre las condiciones de la posibilidad de experiencia y argumentación” (*id.*). Habermas señala en este mismo sentido, en segundo lugar, la importancia de los trabajos de la Escuela de Erlangen en torno a una teoría de la ciencia que retoma en forma productiva y sistemática el problema de la fundamentación. En tercer lugar, subraya el modo en que en el ámbito anglosajón se ha desarrollado una suerte de confrontación con la teoría de la ciencia desde la historia de la ciencia que ha cuestionado en forma radical la comprensión de la ciencia defendida por el positivismo. La dependencia de los enunciados observacionales respecto de la teoría que Habermas buscaba destacar en *Conocimiento e interés* había sido colocada ya en el centro del debate por Thomas S. Kuhn. En forma análoga, el debate iniciado por

Kuhn y las propuestas desarrolladas por Feyerabend, Lakatos y, especialmente, por Toulmin, han mostrado, apunta Habermas, que una reconstrucción racional de la historia de la ciencia no puede renunciar al análisis del contexto de surgimiento y utilización de la propia teoría científica. Finalmente, en cuarto lugar, Habermas se refiere al modo en que, más allá de la recepción de la teoría de los juegos de lenguaje que subraya especialmente el particularismo de éstos y conduce a una posición de corte relativista, se ha desarrollado, igualmente en el ámbito anglosajón, una teoría de los juegos de lenguaje en el marco de una pragmática universal por parte de Austin, Strawson y Searle, al igual que por lingüistas como Wunderlich, que intentan poner al descubierto estructuras universales en las situaciones de habla posibles. Las cuatro vertientes de reflexión descritas anteriormente, afirma Habermas en el posfacio mencionado, convirtieron el proyecto de realizar una crítica al cientificismo y al positivismo, como Habermas inicialmente lo había planeado en el marco del proyecto que subyacía a *Conocimiento e interés*, en una empresa que no tenía más sentido puesto que ya había sido realizada —y continuaba siéndolo en aquel momento— a uno y otro lado del Atlántico. El contexto de la discusión filosófica se había transformado en el curso de aquellos años en forma tan radical que, sostenía Habermas, la crítica destructiva al positivismo debía ceder su lugar —por haber sido ya realizada en las vertientes anteriormente mencionadas— a la tarea constructiva de elaboración de una teoría de la acción comunicativa en la que Habermas comenzó a trabajar al inicio de los años setenta y que en ese posfacio anunciaba como próxima a ser publicada en una obra independiente (cfr. *ibid.*: 372). Habermas se refería aquí a la *Teoría de la acción comunicativa* que vería la luz varios años después y a la que ahora pasaremos a referirnos.¹¹⁴

¹¹⁴ Poco más de treinta años después, en el Semestre de Verano de 1998 y en el marco de una discusión sobre el significado de *Conocimiento e interés*, Habermas señalará en forma autocrítica seis aspectos problemáticos de esta obra que nos limitamos a enumerar rápidamente: 1) La idea de una “historia del género [*Gattungsgeschichte*] determinada por un proceso de autoproducción en el plano del trabajo y de formación [*Bildung*] en la forma de la acción comunicativa y de su represión le parece ahora a Habermas perteneciente al instrumentalario conceptual de la filosofía de la conciencia, liberada ciertamente de la filosofía de la historia pero prisionera aun de propuestas de corte mentalista y operando con una idea de sujeto de gran formato; 2) la tentativa de trasponer el modelo freudiano de las neurosis del plano individual al plano del surgimiento y desarrollo de las instituciones sociales se explicaba, ahora lo señala Habermas en forma expresa, por su rechazo del institucionalismo de Arnold Gehlen pero estaba condenada al fracaso; 3) la obra adolece de una confusión entre dos sentidos del término “autorreflexión [*Selbstreflexion*]”: por un lado, como disolución crítica de ilusiones impuestas sobre sí mismo por el propio sujeto y que limitan su actividad en el plano del conocimiento; por el otro, como la explicitación de aquel saber intuitivo que hace posible tanto el conocimiento como el lenguaje y la acción; 4) la limitación que caracteriza a la “crítica de la ideología” para ofrecer una explicación sobre el parámetro desde el cual es posible criticar la “falsa conciencia” —parámetro que, afirma ahora Habermas, es posible aclarar sólo a la luz de una teoría de la comunicación. Además, afirma Habermas, las formas clásicas de la ideología que permean aun el discurso de *Conocimiento e interés* han perdido entretanto su significado. El poder debe ahora ser analizado más bien

En la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), acaso la obra más importante que Habermas haya escrito, se condensan los esfuerzos que él realizó a lo largo de los años setenta para colocar los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad sobre una base aún más sólida, que ahora es ofrecida a través de una reflexión sobre el lenguaje y la argumentación. El potencial de la razón se coloca ahora en la propia praxis comunicativa cotidiana de los sujetos en el medio del lenguaje ordinario. Podría decirse que son tres los núcleos de problemas a los que Habermas se dedica en esta imponente obra: *i)* el desarrollo de un concepto de racionalidad que ya no esté limitado ni sea dependiente de alguna forma de subjetivismo, o referencia a conciencia

—y en este punto Habermas expresa su coincidencia con Foucault— en los poros del discurso y de las prácticas cotidianas. 5) la tentativa de vincular formas de saber, horizontes de acción y constitución de objetos de la experiencia y del conocimiento aparece ahora como problemática, pues no puede establecerse, apunta Habermas, una relación lineal entre formas de saber (ciencias) y constitución de objetividad vinculada con tipos de acción. Más que una perspectiva en el plano de la teoría del conocimiento se requiere una perspectiva en el plano de la teoría del lenguaje en donde se hable no tanto de “constitución de objetividad” sino de “imputaciones pragmáticas acerca del mundo [*pragmatische Weltunterstellungen*]” que permiten, desde y en el horizonte de la comunicación lingüística, referirse en forma común a cosas, acontecimientos y personas en el mundo; 6) *conocimiento e interés* se proponía criticar la autocomprensión científica de la propia ciencia y desarrollar y fundamentar una teoría crítica de la sociedad en el plano metodológico y epistemológico. No obstante, señala Habermas en una visión retrospectiva de su propio devenir, una empresa de esta clase debió ser dejada de lado para dedicarse a las preguntas sustanciales de una teoría de la acción comunicativa. Ello ha llevado a su vez a pensar en forma distinta las relaciones entre filosofía y sociología (*cf.* Habermas, 2000: 13-16).

Los aspectos problemáticos de *Conocimiento e interés* anteriormente referidos no deben, sin embargo, señala Habermas a continuación, hacer olvidar los aspectos positivos de este libro. Entre ellos su autor subrayará cuatro: 1) Los análisis de Hegel y su crítica a Kant y de Marx y su crítica a Hegel le parecen a Habermas haber sido confirmados por los estudios realizados por Robert Pippin y Terry Pinkard lo mismo que por John McDowell y Robert Brandom. La tentativa por enlazar la epistemología genética de Hegel con las implicaciones realistas de Marx contenidas en la premisa de un origen histórico-natural [*naturgeschichtlich*] del hombre y de sus formas de vida socioculturales continúa siendo válida; 2) tampoco ha perdido vigencia la crítica de Peirce —que en este punto repite la de Hegel— al “mito de lo dado”, esto es al supuesto de corte empirista que sostiene la existencia de una base empírica de estímulos sensibles o sensaciones no-interpretados. Una crítica semejante encuentra apoyo en las reflexiones de Donald Davidson, Hilary Putnam o Richard Rorty. En ellos se asume la herencia de la filosofía después de Wittgenstein en el sentido de que el contacto con la realidad, la experiencia de la misma, se encuentran mediadas por la participación e integración en prácticas sociales; 3) también continúa vigente el modo en que, influido por la hermenéutica de Gadamer, Habermas aclaró en *Conocimiento e interés* las estructuras del mundo de la vida y su relación con la praxis comunicativa cotidiana para analizar tanto la reflexividad del lenguaje ordinario como la manera en que éste se revela como el medio en el que tiene lugar la individualización a través de la socialización; 4) finalmente, Habermas defiende la interpretación del psicoanálisis en el marco de una teoría de la comunicación inspirada por los trabajos de Lorenzer ofrecida en su obra de 1968. Ni las críticas metodológicas ofrecidas por Grünbaum al psicoanálisis ni propuestas como las de Lacan le parecen tan productivas como el modelo de la escisión de significados respecto de la comunicación pública desarrollado por el ya mencionado Lorenzer. Aún más, admite Habermas, la experiencia del diálogo entre analista y paciente lo condujo a la idea de una comunicación sistemáticamente distorsionada (*cf.* Habermas, 2000: 17-18).

trascendental alguna, tal como ha venido ocurriendo en el pensamiento moderno desde Descartes hasta, incluso, Martin Heidegger; *ii*) desarrollar un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de “sistema” como el de “mundo de la vida” y, finalmente, *iii*) avanzar en una reflexión y crítica de la modernidad que analice las patologías que aquejan a éste y abra así la vía a una *rectificación* y no a un *abandono* del proyecto de la *Aufklärung*. Nos detendremos especialmente en el primer y tercer núcleos de problemas, pues son ellos los que tienen relevancia en el marco del presente ensayo.

En relación con el primer núcleo de problemas, Habermas destaca el modo en que el paradigma cartesiano del sujeto solitario ha sido una suerte de marco que ha condicionado buena parte de la reflexión filosófica y social moderna. Él aparece asociado a una suerte de *solipsismo metodológico* que concibe a un sujeto solitario y monológico, cuya postulación ha llevado a plantear dualismos difíciles de ser resueltos: sujeto *vs.* objeto, razón *vs.* sentidos, razón *vs.* deseo, mente *vs.* cuerpo, el yo *vs.* el otro (*cfr.* Habermas, 1981, I: 518 y ss.). No obstante, a lo largo del siglo XX, señala Habermas, ha surgido una serie de empresas teóricas a uno y otro lado del Atlántico —desde el pragmatismo de Peirce hasta la hermenéutica de Gadamer, pasando por la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein— en las que se ha delineado un tránsito desde el *paradigma de la conciencia* hacia el *paradigma del lenguaje*. Este desplazamiento hacia el paradigma del lenguaje no atiende a éste en tanto que sistema sintáctico o semántico, sino más bien en su dimensión pragmática, en la relación mantenida con determinadas estructuras de interacción e intersubjetividad y con el modo en que, en el horizonte del lenguaje, se coordina la acción entre los sujetos y se establecen consensos intersubjetivos por la vía de la argumentación.

En efecto, en el marco de un debate con la hermenéutica y la filosofía del lenguaje proveniente del segundo Wittgenstein y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, Habermas analiza el papel del entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción.¹¹⁵ El lenguaje desempeña, de acuerdo con este planteamiento, una triple función: *a*) coordinación de las actividades de los diversos sujetos de acción; *b*) ofrecer el medio en el que se efectúa la socialización de los sujetos —funciones, las dos anteriores, que ya teóricos como George Herbert Mead habían analizado— y, finalmente, y es a esta función a la que Habermas le asignará un papel fundamental, *c*) entendimiento entre los sujetos interactuantes. Se trata ahora de dirigir la atención hacia el análisis de las estructuras de la intersubjetividad anclada en el lenguaje, destacando el modo en que a través de ello es posible una reconstrucción de la racionalidad práctica que no reduzca ésta a meras cuestiones de carácter técnico, y se comprendan así las tareas de reproducción de la sociedad no solamente a partir de la actividad de elaboración y dominio de la naturaleza (trabajo) sino también, a la vez, de la praxis de la *in-*

¹¹⁵ *Cfr.* Habermas, 1981, I, pp. 140 y ss.

teracción social mediada *lingüísticamente* para localizar en esta última una dimensión fundamental de la identidad del individuo y, en general, del desarrollo histórico de la sociedad.

Así, a diferencia del proyecto perseguido por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*, para Habermas:

... el fenómeno que hay que explicar no es ya el conocimiento y el *hacer-disponible* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del *entendimiento* posible [*die Intersubjektivität möglicher Verständigung*] —y ello tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico—. El foco de la investigación se desplaza entonces desde la *racionalidad cognitivo-instrumental hacia la racionalidad comunicativa* [von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität] (Habermas, 1981, I: 525).

En el marco de esta conceptualización, lo que denomina Habermas como “racionalidad comunicativa” es de importancia central, ya no tanto

la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo. En este proceso de entendimiento los sujetos, al actuar comunicativamente, se mueven en el medio de un lenguaje natural, se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo (*id.*).

El entendimiento al que Habermas se refiere aquí debe ser comprendido en un sentido más fuerte que un mero acuerdo fáctico; se trata más bien de “un proceso de recíproco convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes sobre la base de una *motivación por razones* [Motivation durch Gründe]. Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo válido* [Verständigung bedeutet die auf gültiges Einverständnis abzielende Kommunikation]” (*id.*). De este modo, Habermas piensa que es posible:

... obtener, a través de la clarificación de las propiedades formales de la interacción orientada al entendimiento, un concepto de racionalidad que exprese la relación que guardan entre sí los momentos de la razón separados en la modernidad, ya sea que los rastreemos en las esferas culturales de valor, en las formas diferenciadas de argumentación o en la propia práctica comunicativa cotidiana, por distorsionada que ésta pueda ser [*über die Klärung der formalen Eigenschaften verständigungsorientierten Handelns einen Begriff von Rationalität zu gewinnen, der den Zusammenhang jener in der Moderne auseinandergetretenen Momente der Vernunft ausdrückt, gleichviel ob wir diese Vernunftmomente in den kulturellen Wertsphären, in ausdifferenzierten Formen der Argumentation oder in einer, wie auch immer entstellten, kommunikativen Alltagspraxis aufsuchen*] (*id.*).

La tesis anterior se expone, además, en el marco de un análisis y diagnóstico sobre la emergencia de las sociedades modernas. En efecto, en ellas, a medida que las imágenes religiosas-metafísicas del mundo pierden su legitimidad, su credibilidad, los procesos de integración social pasan a depender de operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica que se plantean y resuelven en el medio del lenguaje y la argumentación.¹¹⁶ De este modo, la existencia y reproducción de las sociedades modernas se vincula a ciertos procesos de argumentación y entendimiento lingüístico que, a su vez, delimitan las condiciones de una racionalidad comunicativa. Así, anota Habermas, “la reproducción de la especie exige *también* el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa [*die Reproduktion der Gattung erfordert auch die Erfüllung der Bedingungen einer dem kommunikativen Handeln inwohnenden Rationalität*]” (Habermas, 1981, 1: 532), condiciones que, añade Habermas, han devenido aprehensibles en el horizonte de la propia modernidad con el descentramiento de la comprensión del mundo y la diferenciación de distintas pretensiones de validez asociadas a los diversos usos posibles —cognitivo-representativo, práctico-moral y estético-expresivo— del lenguaje y a distintas formas de argumentación a ellos vinculados (*cfr. id.*).

Es así que, concluye Habermas:

... a diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa [*die kommunikative Vernunft*] no se puede subsumir *sin resistencia* [widerstandslos] a una autoconservación instrumental, ciega. Ella no se extiende a un sujeto que se conserva a sí mismo relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, ni tampoco a un sistema que mantiene su consistencia deslindándose frente a un entorno, sino que forma parte de la estructuración de lo que debe ser mantenido. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está dispuesta en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, está ya incrustada en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie [*die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in der sprachlichen Reproduktionsmechanismen der Gattung schon eingebaut*] (*ibid.*: 532-533).

¹¹⁶ De acuerdo con este planteamiento, existe una racionalidad inmanente a la práctica comunicativa. Esta racionalidad remite a la práctica de la argumentación, ámbito en el que es posible apelar y criticar las diversas pretensiones de validez y en el que es posible continuar la acción comunicativa con otros medios que no pasan por la fuerza y la violencia. En efecto, las pretensiones de validez que se vinculan a las diversas emisiones lingüísticas, señala Habermas, son siempre susceptibles de crítica. Al llegar a este modo de argumentar sobre el plano reflexivo surgen formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse en el interior de una tradición cultural, e incluso materializarse en instituciones culturales específicas (*cfr.* en relación con esta importante conexión —central para la teoría de Habermas— entre lenguaje, comunicación y argumentación: Habermas, 1981, 1: 44-71).

En relación con el segundo núcleo de problemas, esto es, al vinculado al desarrollo de un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de “sistema” como el de “mundo de la vida”, debe señalarse que en la *Teoría de la acción comunicativa* se busca ofrecer un marco metodológico-analítico adecuado para una comprensión de la sociedad en una doble perspectiva: por un lado como *sistema* y, por el otro, como *mundo de la vida*.¹¹⁷ A partir de esta distinción categorial y metodológica que Habermas introdujo anteriormente, se ofrece ahora una teoría de la sociedad en un doble plano: el del entendimiento comunicativo entre los sujetos en el marco del *lenguaje* que permite la reproducción *simbólica* de la sociedad en el sentido anteriormente expuesto, y el de esferas de acción liberadas de todo contenido normativo y susceptibles por ello de ser analizadas con ayuda de recursos provenientes de la *teoría de sistemas* que permitan esclarecer justamente las formas sistémicas de la reproducción *material* de la sociedad. Habermas intenta, sin embargo, articular ambas perspectivas conceptuales y entender a la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como *sistema* que como *mundo de la vida*. De este modo, lo que en principio parecía sólo una distinción metodológico-conceptual, gradualmente se convierte en una suerte de dualismo ontológico entre “sistema”, y “mundo de la vida”.

De acuerdo con lo anterior, el desarrollo, mantenimiento y reproducción de la sociedad tiene que ver no solamente con la reproducción y la renovación *simbólicas* de los *mundos de vida* sociales, sino también con la apropiación de recursos y bienes materiales mediante los cuales es posible el mantenimiento y la reproducción de las condiciones *materiales* de la vida social. En forma análoga a la distinción previamente expuesta entre trabajo e interacción, Habermas procede ahora a diferenciar entre las tareas y los problemas planteados por la reproducción *simbólica* y aquellos otros vinculados a la reproducción *material* que ahora se localizan no solamente en el ámbito del *trabajo* sino también, en el de la *administración política*. No obstante, a Habermas le interesa plantear y analizar esta distinción no tanto en el marco de una teoría de la acción, como en el de dos diversas formas de organización e integración social. Así, señalará que las actividades que posibilitan la reproducción *material* de la sociedad se pueden realizar y coordinar entre sí sólo a través de mecanismos *funcionales* que operan al margen de las intenciones de los actores como los analizados en el marco de la *teoría de los sistemas* desarrollada por Niklas Luhmann; a diferencia de ellas, las actividades que permiten la reproducción *simbólica* de la sociedad solamente pueden tener lugar y coordinarse mediante la *acción comunicativa*, mediante el entendimiento lingüístico entre los sujetos localizados en el *mundo de la vida*, y por ello los procesos de repro-

¹¹⁷ Cfr. Habermas, 1981, I, p. 8. Este problema se analiza en forma detallada en el marco de una discusión con la obra de Talcott Parsons y Niklas Luhmann, especialmente en el excurso que aparece en el apartado VI del segundo volumen (cfr. Habermas, 1981, II: 173 y ss.).

ducción simbólica son accesibles a los actores, mientras que los vinculados a la reproducción material se les escapan a ellos —parcial o totalmente— en forma necesaria.

Así, de acuerdo con la perspectiva del “mundo de la vida”, la integración de la sociedad tiene lugar sólo bajo las premisas de la acción orientadas al entendimiento. No obstante, cuando los integrantes de un mundo sociocultural de vida actúan para realizar sus propósitos, sus acciones quedan coordinadas no sólo a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales no pretendidos que no siempre se perciben ni se hacen conscientes por parte de los actores. Es así que, según Habermas, es posible distinguir entre integración *social* e integración *sistémica*. De este modo, agrega él, si entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración social*, estamos optando por la estrategia conceptual que parte de la acción comunicativa y concibe a la sociedad como mundo de la vida. Desde esta perspectiva, la reproducción de la sociedad aparece vinculada al mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Por el contrario, si comprendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica*, decidiremos a favor de una estrategia conceptual que representa a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado; en este marco los sistemas de acción son entendidos como una clase especial de sistemas vivos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y altamente complejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites (*cfr.* Habermas, 1981, II: 225 y ss.). De este modo, el propio desarrollo de una sociedad puede analizarse, sea desde la perspectiva de la racionalización del mundo de la vida o bien desde la del crecimiento de la complejidad sistémica. De especial importancia en las sociedades occidentales modernas es, bajo esta perspectiva, el modo en que, con el desarrollo del *dinero* y con el establecimiento de un *poder organizado estatalmente*, surgen en el curso de la evolución social los dos medios de conducción [*Steuerungsmedien*], los mecanismos que, al margen de y sin el recurso a la comunicación lingüística, pueden coordinar efectivamente las acciones racionales requeridas para llevar a cabo la reproducción *material* de la sociedad.

Es precisamente sobre la base de esta construcción dual que Habermas delinea el marco de su *diagnóstico* de la modernidad. La crisis del presente se explica no tanto por la existencia de formas de organización de la vida social configuradas totalmente de acuerdo con la racionalidad con arreglo a fines, sino más bien por la penetración de éstas en aquellos ámbitos de la sociedad que son dependientes constitutivamente de los procesos de entendimiento comunicativo entre los sujetos. En este sentido Habermas habla de una “colonización del mundo de la vida” que ofrece ahora el núcleo del diagnóstico de las patologías de la modernidad¹¹⁸ —con ello se anuncia el tercer núcleo de problemas anteriormente mencionado que no abordaremos *in extenso* en el

¹¹⁸ *Cfr.* Habermas, 1981, II, pp. 232 y ss.

marco del presente trabajo por razones tanto temáticas como, sobre todo, de espacio—. Basta señalar que con la tesis de la “colonización del mundo de la vida” Habermas formula un “diagnóstico de época [*Zeitdiagnose*]” que pretende ofrecer una alternativa al esbozado en la *Dialektik der Aufklärung*: los complejos de organización autonomizados sistémicamente —en los que Adorno y Horkheimer habían centrado su atención y que localizaban en prácticamente todos los ámbitos del mundo social, viendo en ellos algo así como la fase culminante de una lógica de dominación que había acompañado a las sociedades occidentales prácticamente desde el inicio de su historia— se consideran ahora como productos sociales de un proceso de racionalización del mundo de la vida social. Las crisis y patologías de las sociedades contemporáneas se localizan por ello, no tanto en la existencia misma de formas de organización de la vida social de acuerdo con la acción y la racionalidad instrumentales, sino en la penetración de ellas en ámbitos de la sociedad que dependen de procesos comunicativos para su mantenimiento y reproducción —es aquí donde Habermas introduce su concisa tesis de la “colonización del mundo de la vida” por los imperativos sistémicos (*cf.* Habermas, 1981, II: 229-293): “La racionalización del mundo de la vida posibilita un crecimiento de la complejidad del sistema que se hipertrofia de modo tal que los imperativos del sistema liberados hacen estallar la capacidad del mundo de la vida instrumentalizado por ellos” (Habermas, 1981, II: 232 y s.).

Con la reformulación del marco conceptual del programa original de la teoría crítica ofrecida por Habermas se muestra así cómo, tras la desaparición de los medios míticos, religiosos y tradicionales de unificación de la voluntad, los plexos de acción social y política pueden ser coordinados solamente mediante actos de entendimiento intersubjetivo en el medio del lenguaje. De este modo, solamente aquellas instituciones políticas que garanticen este proceso de entendimiento comunicativo y sean expresión de un consenso alcanzado dentro de él podrán exigir el reconocimiento de sus ciudadanos y poseer una legitimación ante ellos. Con esto se establece una diferencia clara en relación con aquella filosofía de la historia de corte negativo en la que se localizaban las últimas reflexiones de Adorno y Horkheimer para, de este modo, abrir una perspectiva histórica, social y política para la crítica en el presente.

Después de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas dirigió su atención a la exposición y fundamentación de la llamada “ética del discurso [*Diskursethik*]”, orientada a reformular una ética con pretensiones de validez universal en la línea de Kant sobre el fundamento de una teoría de la argumentación.¹¹⁹ Las reflexiones de Habermas en este plano pronto se encontraron con la pregunta sobre si y, en caso dado, cómo podrían institucionalizarse los discursos prácticos que caracterizan la acción comu-

¹¹⁹ *Cfr.* Jürgen Habermas, “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983.

nicativa cotidiana de modo tal que pudieran conducir a decisiones legítimas, intersubjetivamente vinculantes y susceptibles incluso de ser impuestas coactivamente sobre algunos grupos e individuos. Es así que Habermas se verá conducido gradualmente a ocuparse en el tema del derecho, inicialmente en el marco de unas *Tanner Lectures* sobre derecho y moral y, después, en forma más amplia y sistemática, en *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), obras a las que no nos referiremos en el marco de este trabajo por exceder los límites del mismo. No obstante, sí cabría mencionar, así sea brevemente, una de las aristas de la reflexión realizada por Habermas en los últimos años. Como se ha señalado, para él las estructuras racionales internas de los procesos de entendimiento propios de la acción comunicativa poseen una validez *universal* que no depende de ningún soporte metafísico ni opera tampoco con el apoyo de un programa de fundamentación última realizado con ayuda de una pragmática trascendental en el sentido propuesto, por ejemplo, por Karl-Otto Apel. Por eso a una propuesta como la de Habermas se le abrían tres posibles vías de prosecución:¹²⁰ *a*) el desarrollo pragmático-formal del concepto de acción comunicativa en el marco de una reconstrucción racional de reglas universales y presuposiciones necesarias de acciones lingüísticas orientadas al entendimiento; reconstrucción desarrollada con ayuda de la semántica formal y de la pragmática lingüística —aunque sin identificarse sin más con una suerte de equivalente de una deducción trascendental de estructuras universales de la comunicación, sino más bien con una reconstrucción racional de intuiciones naturales—; *b*) la evaluación de la utilidad empírica de la propuesta pragmático-formal en ámbitos como el de la explicación de patrones de comunicación patológicos (es decir, de comunicación distorsionada), el de la evolución de los fundamentos de las formas socioculturales de vida (lo que equivaldría a la tesis de que el análisis de las estructuras pragmático-formales de la acción comunicativa tendría que mostrar cómo éstas pueden encontrarse en los rasgos emergentes que surgen en el proceso mismo de hominización y caracterizan socioculturalmente la forma de vida de los individuos socializados), o bien el de la ontogénesis de capacidades y competencias de acción (y en este sentido enlazarse con los estudios realizados por la psicología del desarrollo sobre la adquisición de capacidades comunicativas e interactivas, con la ontogénesis de estas competencias que, en tradiciones como la de Jean Piaget, han sido investigadas desde un punto de vista universalista). Finalmente, *c*) la elaboración y el desarrollo de propuestas de teoría social en dirección de una teoría de la racionalización social, reinterpretando así de manera no tanto histórica sino sistemática la tradición que se abre de Weber a Parsons, buscando mostrar cómo es que los problemas planteados por la teoría de la racionalización social pueden resolverse adecuadamente con la introducción del con-

¹²⁰ Para la discusión siguiente, véase Habermas, 1981, vol. 1, pp. 199 y ss.

cepto de “acción comunicativa” —ésta fue la vía que siguió Habermas, como se mencionó antes, en su magna obra de 1981—.

Sin embargo, en los últimos años, los esfuerzos de Habermas para pensar la relación entre acción y racionalidad han retomado algunas preguntas planteadas en la estrategia “b)” aquí mencionada. Nos referimos especialmente a la reconstrucción de la evolución de los fundamentos de las formas socioculturales de vida y los procesos de aprendizaje que aparecen como rasgos emergentes del proceso de hominización, en los procesos de adaptación funcional del hombre a dos entornos distintos: por un lado el de la *naturaleza* y, por otro, el de la *sociedad*. Esta cuestión se ha planteado últimamente con particular fuerza a la luz del desafío ofrecido por los desarrollos recientes de la neurobiología y las ciencias cognitivas así como por el auge de programas reduccionistas fuertes empeñados en explicar los sucesos mentales y la acción *solamente* a partir de condiciones fisiológicas observables.¹²¹ Este desafío se refiere en especial al problema de la libertad, pues propuestas de esta clase han conducido a concepciones deterministas de acuerdo con las cuales no habría lugar alguno para la libertad entre acciones alternativas en un mundo causalmente cerrado. Desde esta perspectiva la libertad de la voluntad que ha solido ser comprendida como una suerte de “causación mental” sería en último término una autoilusión detrás de la cual se encontraría un enlace causal completo de estados neuronales según leyes de la naturaleza. Este debate sobre la libertad y el determinismo se debe plantear y proseguir, según sostiene Habermas, como una discusión sobre el *modo correcto* de la naturalización del espíritu que, en su caso, conducirá a un naturalismo no-cientificista o naturalismo “blando” (*nicht szientistischer oder “weicher” Naturalismus*).¹²²

Habermas señala así que un diseño artificial —por ejemplo un robot o una computadora— que integrara en forma estrecha la planificación, decisión y ejecución de un movimiento corporal desprendiéndolo de todo contexto referido a metas más amplias y alternativas fundamentadas carecería de aquello que es precisamente lo que convierte a las acciones en acciones libres, a saber: *su nexa interno con razones*. La libertad de acción no puede ser entendida en el sentido de una pura decisión de realizar tal o cual movimiento corporal, sino más bien en el *enlace de la acción con razones*. Y es esta conexión interna de la acción con razones la que abre el espacio para la libertad.¹²³ Así opina

¹²¹ Habermas piensa especialmente en los trabajos de Gerhard Roth en el campo de la neurobiología.

¹²² Cfr. Habermas, 2004, p. 872. La estrategia kantiana de conciliación de la “causalidad de la libertad” con la “causalidad de la naturaleza” pudo ser alcanzada solamente, señala Habermas, pagando el precio de un dualismo insostenible entre un mundo sensible y uno inteligible. Hoy, sin embargo, es preciso plantear esa conciliación sin el recurso a supuestos metafísicos. Para ello debemos enlazar lo que Kant analizó como *condiciones trascendentales* del conocimiento, con lo que Darwin ha enseñado sobre la *evolución natural* (*id.*).

¹²³ Cfr. Habermas, 2004, p. 874. Existen por supuesto, acota Habermas, diversos tipos de acción como las provocadas por instintos; las que son producto de hábitos, las que son meramente casuales, las que son resultado de una compulsión neurótica, etc. Sin embargo, todas las accio-

Habermas en su colaboración presentada en el marco de la celebración del centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno:

Un actor no se sentiría libre si no pudiera, en caso necesario, dar cuenta de los motivos de su actuar. Reacciones involuntarias o emociones (*unwillkürliche Reaktionen oder Regungen*), por ejemplo, “sonrojarse” o “palidecer” o un “ciego desahogo de deseos”, no caen bajo la categoría de la acción. Para que las acciones puedan ser atribuidas a un sujeto tienen que dejar ver una intención (*Absicht*). En la acción cotidiana nos sentimos intuitivamente “libres” solamente si nuestras acciones pueden ser interpretadas como la ejecución de un propósito (*Vorsatz*), justamente como expresión de la voluntad. En caso contrario no actuamos de modo que seamos capaces de imputabilidad (*zurechnungsfähig*). La voluntad se distingue del ciego impulso mediante las razones (*Gründe*). Cuentan para ello todas las razones posibles en la medida en que conduzcan a una decisión sobre la base de la reflexión (*überlegte[r] Entschluss*). Ya que una voluntad se forma siempre en el medio de las razones, el sujeto actuante puede ser preguntado por “sus razones”. Y [...] la razón (*Vernunft*) es la facultad de las razones (*Vermögen der Gründe*) [...] (Habermas, 2005: 17).

De acuerdo con esta idea, el rol motivante de la acción que desempeñan las razones no puede ser entendido según el modelo de causación de un suceso observable por un suceso precedente.¹²⁴ “Las razones (*Gründe*)”, señala Habermas “[...] no son estados psíquicos observables y no pueden por ello ser identificadas con causas en el sentido habitual” (Habermas, 2004: 879). Las razones poseen una fuerza capaz de motivar acciones sólo si adquieren relevancia en el marco de procesos de evaluación y reflexión, de procesos de ejercicio de la capacidad del juicio de cara a una alternativa de acción. Y, en ese sentido, en la medida en que las razones (*Gründe*) asumen de este modo el rol de motivos (*Motive*), aquéllas adquieren una eficacia práctica en la realidad que no tiene lugar de acuerdo con leyes de la naturaleza sino más bien según las leyes gramaticales y de la argumentación que rigen la propia actividad del razonamiento. El enlace lógico-semántico de una expresión con una precedente no es de la misma clase —señala Habermas enfáticamente— que el

nes realizadas de modo consciente pueden ser analizadas retrospectivamente en lo que se refiere a su imputabilidad (*Zurechenbarkeit*), y es por ello que otras personas pueden llamar a cuentas en todo momento a un actor por sus acciones intencionales.

¹²⁴ En este punto la posición de Habermas se distingue de la de Davidson (*cf.* Habermas, 2004, pp. 875-876). La “teoría causal de la acción” propuesta por Davidson sostiene, en efecto, según Habermas, que los deseos y actitudes, intenciones, convicciones y orientaciones valorativas pueden ser considerados como las causas de una acción si ellos constituyen las razones por las cuales un actor ha realizado esa acción. A pesar de que Davidson mismo rechaza el reduccionismo, anota Habermas, su conceptualización de las razones como causas sugiere una lectura de la libertad de acción que promete cerrar el abismo entre lo mental y lo físico. No obstante, la propia teoría de Davidson no cumple esta promesa al no establecer una diferencia clara entre una explicación de la acción por motivos racionales y otra por causas (*cf. ibid.*).

enlace nomológico de un estado presente con uno anterior;¹²⁵ y esto es porque las razones no tienen una validez absoluta; son siempre razones comunicables y siempre *para alguien*. Esta comunicación de razones se realiza en el medio de un lenguaje compartido en común en el que cada uno de los sujetos puede colocarse en el lugar de la segunda persona y cada uno se hace de este modo dependiente de las incalculables posiciones que cualquier otro sujeto puede asumir respecto de las emisiones de los demás. En efecto, con la socialización en un lenguaje natural y con la incorporación performativa en el papel de miembro de una comunidad lingüística, los sujetos entran a la vez en el espacio público de las razones y es solamente con esa capacidad de participar en la práctica del intercambio de razones que adquieren la cualidad esencial de personas como autores responsables de acciones, capaces de dar cuenta recíprocamente de ellas y de las razones que los motivaron a realizarlas. Podría establecerse desde luego una cuidadosa distinción de al menos tres diferentes niveles en este espacio de razones. En primer lugar, aquel de las razones de *primer orden* (*Gründe Ester Ordnung*) vinculadas a los deseos y preferencias del actor que valen para éste en primera instancia como buenas razones. Éstas, sin embargo, pueden ser enlazadas con razones de *segundo orden* que, a su vez, pueden ser tanto *éticas* (*ethische Gründe*) —es decir, aquellas que se vinculan con un determinado horizonte de valores, ideales y fines últimos asociados a lo que en cada caso se comprende como una vida lograda— como *morales* (*moralische Gründe*), que serían las que resultan de obligaciones que nos debemos los unos a los otros en tanto que personas, según señala Habermas en referencia a T. M. Scanlon.¹²⁶

Lo que debe destacarse es que en realidad esta colocación en el “espacio de las razones” (Sellars), en el proceso del juicio entendido como capacidad de dar, asumir, evaluar y criticar razones, es lo que permite al agente convertirse en autor de una decisión. Es este proceso del juicio, esta facultad del juicio, lo que le permite al agente evaluar sus razones, procesar su decisión y sus planes en la acción desde el horizonte de razones a favor o en contra. Este proceso se distingue de una coacción causal que obligaría al agente a actuar de una manera distinta de la que quiere. La motivación racional por medio de razones puede ser explicada entonces solamente desde la perspectiva del participante en un proceso público de dar y recibir razones como ha sido señalado entre otros por Robert Brandom.¹²⁷ Así “[...] los procesos del juicio y la acción están enlazados para los sujetos participantes mismos siempre con razones. Si el “dar y tomar razones” tuviera que ser despachado como epifenómeno, no quedaría demasiado de las funciones biológicas de la autocomprensión de los sujetos capaces de lenguaje y acción” (Habermas, 2004: 879). La posición de Habermas se coloca de esta manera en un lugar distante tanto del *reduc-*

¹²⁵ Cfr. Habermas, 2005, p. 22.

¹²⁶ Cfr. Scanlon, 1998. Sobre esta distinción entre la dimensión *ética* y la *moral*, véase Strawson, 1974 y Habermas, 1991.

¹²⁷ Cfr. Habermas, 2004, p. 875.

cionismo empeñado en reconducir todos los sucesos mentales en forma determinista a la acción causal recíproca entre el cerebro y el mundo entorno cuestionando así toda intervención del “espacio de las razones” (es decir, anota Habermas, de la cultura y la sociedad), como del *idealismo* que busca encontrar detrás de todos los procesos naturales la fuerza creadora del espíritu. En este sentido no parece haber lugar aquí tampoco para una alternativa de corte *materialista* empeñada en reducir los estados intencionales o los contenidos y actitudes proposicionales a estados y eventos físicos —y es justamente la imposibilidad de una traducción semejante la que expresa a la vez el fracaso de las tentativas de una naturalización del espíritu—.

La propuesta delineada por Habermas ofrece más bien un dualismo en las perspectivas de explicación y en los juegos de lenguaje, un dualismo *epistémico-metodológico*, que admite la distinción entre la perspectiva del observador y la del participante; distinción que, sin embargo, no puede ser en modo alguno *ontologizada* ni convertida en un dualismo entre la naturaleza y el espíritu.¹²⁸ El dualismo epistémico del que aquí se habla sostiene la existencia de dos perspectivas irreductibles e insiste en que los juegos de lenguaje y los patrones de explicación correspondientes no pueden ser reducidos los unos a los otros. Los pensamientos que se pueden expresar eventualmente en un vocabulario mentalista no pueden ser reducidos sin un resto semántico a un vocabulario empírico orientado a expresar cosas y eventos.¹²⁹

Se trata, entonces, de dos perspectivas, de dos juegos de lenguaje irreductibles: por un lado aquel que se dirige a las *causas* observables y, por el otro, el que se orienta por *razones* comprensibles —y esta distinción, anota Habermas siguiendo a Rorty, es resultado de una *adecuación funcional* de nuestra especie a entornos que son en cada caso *distintos*: por un lado, el entorno *natural* y, por el otro, el *social*, irreductibilidad que, por lo demás, no debe preocupar más que la insustituibilidad de un instrumento por otro—.¹³⁰ Este dualismo epistémico es resultado entonces de un proceso evolutivo de aprendizaje y se ha desarrollado y mantenido en el marco de una confrontación cognitiva de la especie *homo sapiens* con los desafíos planteados por el mundo como entorno.¹³¹ En este sentido, Habermas recurre a los análisis desarrollados por Michael Tomasello en los que se destaca especialmente cómo es que la capacidad cognitivo-social de comprender a otro miembro de la especie,

¹²⁸ *Cfr. ibid.*, p. 878.

¹²⁹ Acaso en esos huecos semánticos que aparecen en todas las tentativas realizadas hasta ahora por reconceptualizar las *razones* para comprenderlas como *causas* se muestre, como Habermas mismo lo sugiere, la huella de lo no-idéntico por la que Adorno se había afanado (*cfr. Habermas*, 2005: 35).

¹³⁰ *Cfr. Habermas*, 2004, pp. 880-881.

¹³¹ Habermas señala en este sentido la dirección “correcta” en la que se mueven las propuestas de “detrascendentalización” de las presuposiciones del conocimiento planteadas por Kant; en otro momento habla de un “pragmatismo kantiano” (*kantischer Pragmatismus*) e incluso de una visión pragmática que busque reconciliar a Kant con Darwin (*cfr. Habermas*, 2004: 881 y 884).

como un ser que actúa de modo intencional, constituye el logro evolutivo que separa al *homo sapiens* de las especies animales más próximas y lo capacita para el desarrollo cultural.¹³² Esta capacidad de reconocer al otro no como un objeto sin más, sino como un ser que también actúa intencionalmente, puede ser rastreada ya en los infantes aún en una etapa prelingüística en la que aprenden a dirigir en forma común con otra persona su atención al mismo objeto. Al asumir así la perspectiva del otro, éste asume el papel comunicativo de una segunda persona y es a partir de esta protorrelación entre una primera y una segunda personas que se delinea algo así como una perspectiva común que es constitutiva para una mirada distanciada, tanto sobre el mundo como sobre sí mismo. La ritualización y el uso de instrumentos que se han observado en chimpancés, en cambio, por muy elaborados que puedan ser, no permiten entrever en ello un trasfondo cultural compartido subjetivamente y, sin esta intersubjetividad de la comprensión, señala Habermas, no es posible una objetividad del saber. Ello muestra como una característica distintiva de la especie *homo sapiens* el enlace reorganizador del espíritu *subjetivo* y su sustrato natural —el cerebro— a un espíritu *objetivo*, a un saber colectivo acumulado simbólicamente. Este espíritu “objetivo” que se materializa en signos, prácticas y objetos, surge a partir de la interacción de los cerebros de animales inteligentes que han desarrollado la capacidad de asumir recíprocamente la perspectiva del otro, y se reproduce a través de las prácticas comunicativas y sociales de los cerebros y organismos que interactúan en esa nueva dimensión así creada. Así comprendidos, los sistemas de significación de este espíritu “objetivo” pueden a su vez —mediante la regulación del uso de los símbolos— ejercer un influjo sobre los cerebros de los participantes en las interacciones sociales. Y es justamente en el marco de la socialización de su cognición que se forma el espíritu “subjetivo” de los sujetos anclados en prácticas en común y, a la vez, individualizados. Es solamente en este marco que los sujetos desarrollan la conciencia de poder actuar de esta u otra manera, porque se encuentran colocados en el espacio de las razones y, por eso mismo, confrontados con la aceptación o rechazo de pretensiones de validez, pudiendo reflexionar así como autores responsables de acciones y, de ese modo, actuar libremente.¹³³ Es en este espacio de las razones donde se estructuran el juicio y la acción concientes que son constitutivos para la conciencia de la libertad. “Es en esta dimensión que se realiza la motivación racional de las convicciones y acciones según reglas lógicas, lingüísticas y pragmáticas que no se reducen a leyes naturales” (Habermas, 2004: 886). Solamente los “*cerebros socializados (sozialiserte [...] Gehirne)*” que encuentran una conexión con el medio cultural pueden de hecho convertirse en portadores de aquellos procesos de aprendizaje acumulativos que se han desprendido del

¹³² Cfr. Tomasello, 2001.

¹³³ Cfr. Habermas, 2004, pp. 887 y 890.

mecanismo genético de los procesos de aprendizaje naturales.¹³⁴ Habría entonces algo así como una “programación” del cerebro a través de tradiciones culturales y prácticas sociales, que expresa la existencia de una interacción mucho más diferenciada entre el espíritu y la naturaleza de la que el naturalismo admite. El dualismo metodológico propuesto por Habermas sustrae así la perspectiva de explicación de las acciones y la libertad humanas a las ciencias de la naturaleza *aunque no* —y ello es de importancia decisiva— *a la evolución natural de la especie humana*.¹³⁵

Es en este sentido que la propuesta de Habermas no desconoce, al lado del condicionamiento por medio de *razones*, el que la libertad aparezca a la vez condicionada *también* por la *naturaleza*. De este modo, el agente puede comprenderse a sí mismo como autor de la acción sólo en la medida en que él se identifica con el propio cuerpo, en que existe como un cuerpo capacitado para actuar. El cuerpo funge así como una suerte de sustrato orgánico que se revela como una especie de fuente natural que posibilita la acción.

Desde la perspectiva de esta experiencia del cuerpo se transforman para el agente los procesos vegetativos dirigidos por el sistema límbico —como también todos los otros procesos del cerebro que se desarrollan “de modo inconciente” desde la perspectiva neurológica del observador— de determinantes causales en condiciones *posibilitantes* (Habermas, 2004: 877).

Justamente, anotaré Habermas en su trabajo sobre Adorno ya citado, tengo la experiencia de la naturaleza “interna” o subjetiva en el modo de la existencia corporal (*leibliche Existenz*) que es como vivo. El cuerpo así entendido es el sustrato orgánico de la vida de una persona físicamente irrepresentable por otra, persona que en el curso de una historia de vida asume los rasgos de un individuo inconfundible.¹³⁶ Así, la libertad de acción aparece entonces tanto condicionada por razones en el sentido anteriormente expuesto como, a la vez, condicionada por la naturaleza (*naturbedingt*).¹³⁷ El resultado es una comprensión de la acción y de la libertad condicionada (*bedingt*), anclada en el organismo y en la historia individual de vida de cada sujeto,¹³⁸ por la que el sujeto que actúa guiado por su razón y de manera libre no se encuentra en

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 885.

¹³⁵ “La continuidad de una historia de la naturaleza (*Naturgeschichte*) de la que podemos hacernos, en *analogía* con la evolución natural de Darwin, una representación aunque no todavía un concepto teóricamente satisfactorio, asegura entonces —por encima del abismo epistémico entre la naturaleza objetivada al modo de las ciencias naturales y una cultura comprendida siempre ya de modo intuitivo por estar compartida intersubjetivamente— la unidad de un universo al que pertenecen los seres humanos como seres de la naturaleza (*Naturwesen*)”, Habermas, 2004, p. 881.

¹³⁶ Cfr. Habermas, 2005, p. 119.

¹³⁷ La libertad, la autodeterminación se encuentra remitida así a una determinación —anota Habermas— siguiendo a Martin Seel (cfr. Seel, 2002: 288).

¹³⁸ Cfr. Habermas, 2004, p. 878.

modo alguno sustraído al acontecer de la naturaleza. Es en este sentido que Habermas encuentra un punto de apoyo en Adorno, para realizar un desplazamiento del concepto aporético de una libertad incondicionada hacia una comprensión de la libertad que la muestra como surgiendo desde la naturaleza.¹³⁹

IV

La última estación en el desarrollo de la teoría crítica es la que se ha vinculado al nombre de Axel Honneth.¹⁴⁰ Honneth no ha cesado de reflexionar sobre el decurso y el “legado intelectual” de la teoría crítica en una forma que permita comprender tanto su relación con las generaciones anteriores de autores vinculados a esa teoría, como discutir el sentido en el que él mismo se puede considerar uno de sus herederos.¹⁴¹ Según Honneth, es posible reconocer en aquellos autores asociados a esa línea, como por ejemplo Adorno, Horkheimer, Marcuse —a quienes él toma aquí como referencia para la llamada “primera” generación— y Habermas —considerado como el autor central de la “segunda”— a pesar de todas las diferencias, por lo menos algunos rasgos en común que son justamente los que permiten considerarlos como representantes de una misma línea de reflexión. Esos rasgos en común, que se encuentran presentes en cada autor de maneras distintas, y más o menos explícitas, según el caso, se pueden resumir por lo pronto en tres puntos: 1) la convicción del carácter *patológico* de la sociedad contemporánea y la ubicación del origen de esa patología en algo que se podría denominar un déficit en la *racionalidad* que la orienta; a esa convicción se asocia un parámetro normativo que incluye, de forma más o menos implícita, una concepción de la *vida buena* o de las condiciones de posibilidad de la *autorrealización* individual; 2) la convicción, apoyada en la relación de la teoría con las ciencias sociales, de que ese déficit en la racionalidad (o la imposibilidad de su realización plena) se asocia a la organización social característica del *capitalismo*; y finalmente 3) la idea de que la *crítica* de las patologías sociales y la posibilidad de superarlas proviene de la misma racionalidad, cuyo desarrollo pleno se encuentra bloqueado y se expresa en el *sufrimiento*; éste mismo es una manifestación de un interés emancipatorio; el carácter inmanente de la crítica se asocia así —otra vez de manera más o menos directa según el autor— a la idea de *praxis*. De esos tres

¹³⁹ Cfr. Habermas, 2005, p. 21.

¹⁴⁰ En adelante, se remite al lector a la “Introducción” de Miriam Mesquita Sampaio de Madsen, en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, UAM/FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 9-47.

¹⁴¹ Cfr. “Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica”, en Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468.

puntos se derivan, para Honneth, tanto el legado de la teoría crítica como las tareas que se les presentan a aquellos que intentan continuarla —transformándola— en el siglo XXI.

Ya desde sus primeras publicaciones Honneth plantea una referencia teórica explícita a la teoría crítica a través de la vertiente abierta por Habermas. En una primera fase de su desarrollo teórico —expresada en trabajos como *Theorien des historischen Materialismus* [Teorías del materialismo histórico] (1977) y *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2* [Trabajo, acción, normatividad. Teorías del materialismo histórico 2] (1980) y el libro editado en conjunto con Hans Joas, *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales] (1980)— la reflexión de Honneth parece moverse en torno a dos problemas centrales: por un lado, la contraposición entre *trabajo e interacción* y, por el otro, el intento de fundar la crítica social en la *antropología*, todo ello sobre el trasfondo de la experiencia política de los nuevos movimientos sociales. La discusión en torno a esos dos problemas centrales en la teoría de Habermas, llevará a Honneth a delinear una crítica a este último. En efecto, en *Arbeit und instrumentales Handeln* [Trabajo y acción instrumental], artículo publicado en *Arbeit, Handlung, Normativität* —señala a favor de Habermas— “la ventaja de un giro a la teoría de la intersubjetividad en la filosofía social crítica que amplía el modelo de acción de la tradición teórica marxista, basada sólo en transformación de la naturaleza”; no obstante, al mismo tiempo ve —en contra de Habermas— la “desventaja de una ignorancia en la teoría de la acción del contenido de conflicto de formas de trabajo sociales”.¹⁴² Según Honneth, que en este punto parece querer recuperar algo de la concepción marxista del trabajo, un “concepto crítico del trabajo” debe incluir “la diferencia entre una acción instrumental en la que el sujeto que trabaja dirige como un proceso circular su actividad a su propio conocimiento y la estructura con iniciativa propia, y una acción instrumental en la que ni el control que acompaña a la acción, ni la estructuración de la actividad se dejan en las manos del sujeto”¹⁴³ —lo que, según él, la teoría de Habermas no permitiría—. Honneth ve en la pretensión normativa, que se expresa en el trabajo, justamente una “vulnerabilidad moral que no resulta de la represión de modos de entendimiento comunicativos, sino de la desposesión de la propia actividad de trabajo”.¹⁴⁴ Frente a esos problemas y la imposibilidad de resolverlos en el interior de la teoría habermasiana, Honneth propondrá con Joas, como referencia normativa también de aquella noción de trabajo, el recurso de la antropología entendida como “autorreflexión de las ciencias sociales y de la cultura sobre sus bases biológicas y sus contenidos normativos en contextos histórico-

¹⁴² Cfr. A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1980, p. 214.

¹⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 222.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 223.

políticos”,¹⁴⁵ definiéndola en los términos clásicos del hegelianismo de izquierda como una “humanización de la naturaleza”.¹⁴⁶

Sin embargo, ya en su disertación doctoral realizada junto con Urs Jaeggi —*Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica] (1985)—, se advertirá un segundo momento de la relación de Honneth con Habermas. En efecto, la intención de *Kritik der Macht* es aclarar “problemas-clave de la teoría social crítica”¹⁴⁷ relacionados con la noción de poder y dominación social, partiendo de la oposición entre dos líneas de la crítica social contemporánea que se pueden entender como intentos de reinterpretar el “proceso de una dialéctica de la Ilustración” analizado por Adorno y Horkheimer, a saber: por un lado, Foucault y, por el otro, el propio Habermas. Partiendo de su crítica a la versión de Adorno de la teoría crítica como efecto de una “represión de lo social” (*Verdrängung des Sozialen*) que habría conducido en una aporía, Honneth presentará a Foucault y a Habermas, como ejemplos del “redescubrimiento de lo social” que, sin embargo, aparece desde puntos de vista opuestos: una teoría del poder y de la lucha para Foucault; una teoría del entendimiento lingüístico para Habermas. Ambas teorías parten de la determinación de la acción social y abandonan cualquier referencia de la teoría de la sociedad a una noción de trabajo proveniente de la filosofía de la historia —algo que Honneth de momento no cuestiona; pero ése parece ser para el autor su único denominador común—.¹⁴⁸ La interpretación de Honneth presenta las reflexiones de Foucault y Habermas como dos versiones de una disolución de las aporías de la primera teoría crítica; la primera, en el marco de una versión de la teoría de sistemas; la segunda, en el marco de teoría de la comunicación.

En el caso de Foucault, Honneth muestra cómo una primera fase de la reflexión del autor francés se ocupa del análisis de diversas formas de saber y discursos que se han articulado y desplegado en forma independiente del sujeto;¹⁴⁹ posteriormente, al intentar escapar de las aporías de esa propuesta, buscará pensar el ámbito de lo social en el marco de una microfísica del poder que presenta a la sociedad como un “nexo de acciones estratégicas”,¹⁵⁰ susceptible de ser analizado en un modelo teórico próximo a la teoría de sistemas.¹⁵¹ Es así que Honneth señalará cómo, a partir de *Vigilar y castigar*, “Foucault realiza su investigación histórica sobre la base de una teoría de

¹⁴⁵ Cfr. Axel Honneth y Hans Joas, *Soziales Handeln und Menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales] (1980), p. 16.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, p. 7.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 1986, p. 120.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Id.*

sistemas, que entiende la forma de organización social de una sociedad en su caso como un complejo de estrategias de poder, con la que los problemas de referencia, pensados como invariantes del crecimiento demográfico y de la reproducción económica tienen que ser resueltos”.¹⁵² Es por ello que el análisis del pensador francés no reflexiona lo suficiente sobre la organización económica de la sociedad en cuestión ni tampoco sobre los recursos, estrategias y procedimientos por los que los grupos sociales buscan mantener, garantizar y ampliar su poder.¹⁵³ Así, en forma similar a Adorno, Foucault identificará finalmente “el curso de la historia de Europa con la coerción de una racionalización en la que, bajo la apariencia de una emancipación moral, sólo los medios de dominación se perfeccionaron paulatinamente”.¹⁵⁴ Aunque, a diferencia de Foucault, Adorno había buscado comprender ese proceso, como ya se ha dicho, en el marco del resultado derivado de un proceso civilizatorio que se remonta prácticamente a los orígenes de la especie humana con el “acto originario de dominación de la naturaleza”¹⁵⁵ en al menos tres dimensiones distintas, las cuales son: 1) la producción social, 2) la dominación social y 3) la constitución de la personalidad individual. Foucault en cambio, señala Honneth, restringirá su análisis sólo a uno de esos ámbitos, al de la dominación social.

Es más bien en Habermas donde Honneth encontrará el acervo conceptual adecuado para el análisis de “las formas de integración de sociedades capitalistas tardías”,¹⁵⁶ que no aparece ni en Adorno ni tampoco en Foucault. En la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, Honneth localiza el lugar central que se atribuye al “entendimiento lingüístico” como paradigma del orden social. Esta tesis central admite, sin embargo, dos vertientes de desarrollo: en la primera de ellas, Habermas asume dos conceptos de acción racional —por un lado, la acción racional con arreglo a fines (o instrumental) y, por el otro, la acción comunicativa como “indicadores de distintas formas de ámbitos sociales de acción”—.¹⁵⁷ En virtud de ello es posible comprender el desarrollo de la historia del género como un proceso de racionalización social desarrollado en dos vías correspondientes a esas dos formas de acción y a sus ámbitos específicos.¹⁵⁸ Así, el conflicto central en la historia del género sería el creciente desequilibrio entre los dos procesos independientes de racionalización anteriormente mencionados —racionalización instrumental y racionalización comunicativa— y la teoría crítica se tendría que orientar a criticar las intromisiones ilegítimas de los sistemas de acción organizados según la acción racional con arreglo a fines e independizados del entendi-

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p. 215.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 304.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 305.

miento lingüístico articulado en procesos comunicativos entre los actores en ámbitos que dependen por entero de éstos —se trata de la famosa tesis de la “colonización del mundo de la vida”—. En la segunda de las vertientes de interpretación de la tesis, que convierte al entendimiento lingüístico como el fundamento de la integración de las sociedades modernas y del propio orden social, Habermas parece asignar a la acción comunicativa un alcance y una significación más amplios al convertirla en el “mecanismo de acción bajo el cual se regulan *todos* los ámbitos de acción social”.¹⁵⁹ De esta manera, la historia de las sociedades modernas se podría comprender como resultado de una “interacción de grupos integrados comunicativamente”, interacción que, no obstante, se habría dado hasta hoy bajo normas que han “distribuido, con el poder de instituciones, las atribuciones de poder social en forma asimétrica dividiendo a los grupos sociales en clases sociales”.¹⁶⁰ Las tareas de la crítica social en este contexto, en esta versión de la teoría de Habermas, según Honneth, pasarían a “ampliar el conocimiento sobre las formas particulares de la dominación social de clase y volver a poner en marcha el proceso de formación paralizado que podría liberar de los bloqueos y obstáculos de la comunicación”.¹⁶¹

Sin embargo, la conclusión de Honneth es que Habermas habría optado por la primera versión. Así, en el último capítulo de *Kritik der Macht*, Honneth se propone exponer los resultados de la transformación de la *dialéctica de la Ilustración* que Habermas realiza en el paradigma de la teoría de la comunicación. Según él, tres opciones teóricas condujeron a Habermas a la versión que ofrece en la *Teoría de la acción comunicativa*: una teoría de la comunicación basada en la pragmática universal, la teoría de la evolución sociocultural y la adopción de presuposiciones de la teoría de los sistemas.¹⁶² El resultado de esto es, de acuerdo con Honneth, que el concepto de poder no puede ser integrado por Habermas en el marco de una teoría de la acción, sino sólo a partir de una teoría de sistemas.¹⁶³ Ello provoca en la teoría habermasiana, según Honneth, dos ficciones complementarias: la presuposición de espacios estructurados sistémicamente y libres de normas, y de esferas de comunicación libres de poder. Con eso, según Honneth, Habermas pierde el potencial teórico que su modelo de una teoría de la comunicación tenía inicialmente: “el de una comprensión del orden social como una relación comunicativa mediada institucionalmente por grupos integrados culturalmente que, mientras el poder social esté distribuido de forma asimétrica, se realiza a través de la lucha social”.¹⁶⁴ Estas críticas a la solución ofrecida por Habermas a los problemas planteados a partir de la *dialéctica de la Ilustración* y sus aporías son

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 305.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁶² *Ibid.*, p. 314.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 334.

las que llevan a Honneth a su propia comprensión de la teoría crítica y a un proyecto crítico con un perfil propio, que presentará en forma sistemática por vez primera en su trabajo de habilitación *Kampf um Anerkennung* [La lucha por el reconocimiento] (1992).

En efecto, en *Kampf um Anerkennung*, Honneth analiza el potencial de crítica presente en los *sentimientos de desprecio* o de denegación de reconocimiento y en el parámetro normativo que en ellos se expresa. La teoría del reconocimiento no se considera más como ofreciendo tan sólo una base motivacional a una propuesta como la habermasiana¹⁶⁵ al remitir a aquellos procesos de interacción que en Habermas permanecían más allá del lenguaje. Se trata ahora de avanzar por la vía de “un concepto de lucha moralmente motivada para el que los escritos de Jena de Hegel, con su idea de una lucha comprensiva por el reconocimiento, ofrecen el más grande potencial de estímulo”;¹⁶⁶ se trata, pues, de analizar la gramática normativa de la *lucha por el reconocimiento* buscando localizar en ella la base para una “teoría de la sociedad con contenido normativo”.¹⁶⁷ De tal manera, en la primera parte de esta obra, Honneth ofrece una sugerente reconstrucción de la teoría hegeliana del reconocimiento y de la lucha por éste; en la segunda busca, en la reflexión de G. H. Mead, la posibilidad de reactualizar la concepción de reconocimiento de Hegel, ofreciéndole una base empírica y, finalmente, en la última parte, se desarrolla una concepción del carácter moral de los conflictos sociales a partir de la lucha por el reconocimiento que confiere a éstos un papel central en el desarrollo moral de las sociedades, presentando, al mismo tiempo, como parámetro normativo de su teoría de la sociedad y del conflicto, un “concepto formal de la eticidad [*Sittlichkeit*]”¹⁶⁸ basado en las condiciones intersubjetivas de la integridad personal.

La interpretación de Hegel y de Mead llevará a Honneth a la formulación de tres tesis que serán centrales en su propia propuesta: *i*) la idea de que la constitución del *Self* presupone un reconocimiento intersubjetivo: “sólo si ambos individuos se ven recíprocamente afirmados por su contraparte de la actividad que ellos mismos realizan, pueden llegar de manera complementaria a una autocomprensión de sí mismos como un Yo constituido como individuo y que actúa de manera autónoma”,¹⁶⁹ señalará Honneth; *ii*) la tesis de que en las sociedades modernas existen distintas formas de reconocimiento que se distinguen según el grado de autonomía que posibilitan al sujeto —y es aquí donde

¹⁶⁵ Véase por ejemplo A. Honneth, “Antworten auf die Beiträgen der Kolloquiumsteilnehmer” [Respuestas a las contribuciones de los participantes en el coloquio], en Christoph Halbig y Michael Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* [Axel Honneth: filosofía social entre crítica y reconocimiento], Lit., Münster, 2004, pp. 99-121. Véanse las pp. 101 y ss.

¹⁶⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1992, p. 7.

¹⁶⁷ *Id.*

¹⁶⁸ *Cfr. ibid.*, p. 274.

¹⁶⁹ *Cfr. ibid.*, p. 110.

Honneth distingue tres formas de reconocimiento: amor, derecho y eticidad—y, finalmente, *iii*) la idea de que existe una lógica de un proceso de formación (*Bildung*) que corresponde a la secuencia de esas tres formas de reconocimiento y que se realiza a través de la *lucha moral*:

... los sujetos se ven en cierto sentido trascendentalmente forzados en el decurso de su proceso de formación de identidad a entrar, en cada estadio alcanzado de socialización, en un conflicto intersubjetivo cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones todavía no confirmadas de autonomía.¹⁷⁰

La motivación del conflicto es, de este modo, la denegación del reconocimiento de determinadas pretensiones de autonomía. A esta última tesis se asocia la idea de que el conflicto tiene esa función no sólo en la ampliación de niveles de autonomía de cada sujeto aislado sino, en tanto que conflicto social motivado moralmente, en la ampliación de niveles de autonomía de la sociedad como un todo y, de este modo, de su desarrollo moral.

Es importante detenerse en las tres formas de reconocimiento distinguidas por Honneth. En efecto, la primera de ellas es la vinculada a lo que él denomina “amor”; la analiza Honneth apoyándose en la teoría de la relación de objeto (*Objektsbeziehungstheorie*) del psicoanálisis y su énfasis en las experiencias de interacción para la constitución de la identidad. En los casos de las otras dos formas de reconocimiento, Honneth parte de la distinción de dos formas de respeto que estaban asociadas en la eticidad convencional y que se distinguen gradualmente con el tránsito de las sociedades tradicionales —convencionales— a las sociedades modernas —posconvencionales: la forma de respeto entre individuos iguales, consecuencia del reconocimiento recíproco como sujetos de derecho, y la forma de respeto vinculada a la valoración social o al honor o “estatus”—. Mientras que el reconocimiento como sujeto del derecho es fácil de identificar como ámbito de reconocimiento clave del derecho y de la moral universalistas modernos; el reconocimiento como valoración social se asocia en un contexto posconvencional con la idea del respeto por la contribución (o desempeño) (*Leistung*) proporcionado por cada sujeto individual al conjunto de la sociedad, basadas en la comunidad históricamente dada de valores que todos comparten.

Con esto se delinear los contornos fundamentales de la teoría del reconocimiento:¹⁷¹ las tres formas o esferas de reconocimiento recíproco corresponden a tres dimensiones de la personalidad individual y llevan —cuando se realizan en forma lograda— a tres tipos de autorrelación práctica del sujeto consigo mismo: la del *amor*, vinculado a la relación afectiva presente en relaciones —no sólo de amor sino también de amistad— que tienen por objeto la

¹⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 112.

¹⁷¹ Para un resumen de su teoría, véase la tabla que Honneth introduce al final del capítulo v de *Kampf um Anerkennung*, Honneth, 1992, p. 211.

naturaleza afectiva del individuo como un ser necesitado, conduce a la *autoconfianza* (*Selbstvertrauen*); la de la esfera del *derecho* corresponde al reconocimiento jurídico y al respeto, en tanto que persona autónoma, y tiene por objeto la capacidad de responsabilidad moral que conduce al *autorrespeto* (*Selbstachtung*); y, finalmente, la de la *solidaridad* que, referida a una comunidad de valores compartidos, corresponde a la valoración social, tiene por objeto las capacidades y características del individuo en tanto que miembro que contribuye al todo social, y conduce a la *autoestima* (*Selbstschätzung*). A esas formas de reconocimiento opone Honneth tres formas de desprecio (*Missachtung*) que expresan justamente la ausencia de autoconfianza, autorrespeto y autoestima: los malos tratos y la violación amenazan la integridad física; la exclusión y el despojamiento de derechos, la integridad social y, finalmente, la humillación y la ofensa amenazan el “honor” en sentido posconvencional y la dignidad en tanto que miembro capaz de contribuir a la comunidad.

La investigación que Honneth ofrece en esta obra concluye con la tentativa por establecer un vínculo entre la teoría del reconocimiento así comprendida con la *gramática moral de los conflictos sociales*. La idea central es que “lo que procura como fuerza moral los desarrollos y progresos en el interior de la realidad de vida social del ser humano es la lucha por el reconocimiento”.¹⁷² La lucha por el reconocimiento asume así una triple función: 1) En el nivel ontogenético impulsa, como ya en Hegel era claro, el paso de cada individuo en su socialización a nuevas esferas de reconocimiento, permitiendo la constitución de las tres formas distintas de autorrelación positiva vinculada a los distintos aspectos de su autonomía y, así, de su identidad; 2) en el plano social e histórico permite la diferenciación, perceptible sobre todo en el paso de las sociedades tradicionales al mundo moderno, de distintas formas de reconocimiento entre ellas (como la distinción expuesta entre la esfera del derecho y la de la valoración social) y, finalmente, 3) en el interior de cada esfera de interacción (o reconocimiento) existentes, impulsa la liberación del potencial de desarrollo moral implícito. A Honneth le interesa así mostrar de qué manera la lucha por el reconocimiento aclara la “lógica moral de los conflictos sociales” y de este modo señalará que las formas de *desprecio*, ancladas en los *sentimientos de desprecio* y las *sensaciones de injusticia* de los despreciados, son las que impulsan la resistencia y el conflicto, por lo menos en gran parte de los conflictos sociales.¹⁷³ El progreso o desarrollo moral a partir de la lucha social ocurre en la medida en la que “experiencias individuales de desprecio se interpretan como vivencias clave típicas de todo un grupo, de forma que

¹⁷² Cfr. Honneth, 1992, p. 227.

¹⁷³ Honneth afirma en *Kampf um Anerkennung* que: “no todas las formas de resistencia se basan en la violación de pretensiones morales”; habría también aquellas luchas que se basan en intereses materiales y en la “competencia por bienes escasos”, cfr. KA, pp. 264-265. Sin embargo, afirma también que muchas veces esos conflictos están vinculados a pretensiones normativas de reconocimiento (cfr. Honneth, 1992: 266).

pueden entrar como motivos rectores de la acción en la exigencia colectiva de relaciones ampliadas de reconocimiento”.¹⁷⁴

No es posible abordar en el marco de este ensayo el ambicioso proyecto presentado por Honneth en su más reciente libro: *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011). En él se aborda y desarrolla sistemáticamente una propuesta que, a diferencia de la de Habermas, no pretende localizar el parámetro de la crítica de la sociedad en el marco de una transformación lingüística del paradigma kantiano; sino que busca encontrar su impulso en la crítica que Hegel realizara a Kant en dirección de una historización de la razón y de su crítica. Las normas e ideas rectoras de la justicia en una sociedad no pueden, según esto, ser fundamentadas a partir de modelos contractualistas en el sentido de John Rawls, ni tampoco desde propuestas contrafácticas, ni en el marco de supuestos cuasitrascendentales como en el caso de Jürgen Habermas. Se trata, más bien, de recurrir a y reconstruir históricamente los valores y normas anclados ya en el entramado de interacciones e instituciones en una sociedad determinada, partiendo de la idea rectora de que dicho entramado no puede ser comprendido ni justificado sin una comprensión adecuada de su propio desarrollo histórico. Lo que resulta de una propuesta semejante es una teoría tanto de la justicia como de la libertad, que comprende a una y a otra en forma histórica y a la vez dotada de contenido material. Las formas fundamentales de la libertad se analizan así sobre el trasfondo de la reflexión de Hegel sobre el derecho, la moralidad y la eticidad, esto es, como el mismo derecho de todos los seres humanos a un conjunto determinado de derechos fundamentales, como pretensión a un juicio autónomo sobre normas morales y, finalmente, como “libertad social [*soziale Freiheit*]” bajo la forma de reconocimiento (*cfr.* Honneth, 2011).

CONSIDERACIONES FINALES

Quizá ahora estemos en condiciones de ofrecer un breve balance de lo que podría considerarse como los trazos fundamentales que han caracterizado a la teoría crítica a lo largo de su desarrollo. Nos limitaremos únicamente a algunas consideraciones finales que son, a nuestro entender, centrales para la comprensión de ésta.

La teoría crítica se sitúa al interior de una comprensión de la razón y de la propia crítica radicalmente modernas y localizadas especialmente en el espectro que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, acompañada a la vez de una interrogación constante sobre la propia razón y los parámetros de la crítica en la que resuenan motivos provenientes de Nietzsche que han sido recogidos ya en el siglo xx, especialmente por la genealogía de Foucault y por el deconstruccionismo de Derrida. Así, por ejemplo, en su formulación inicial la teoría

¹⁷⁴ *Cfr.* Honneth, 1992, p. 260.

crítica se esforzó por comprender la ciencia y, en general, la teoría, como ya lo señalaba Max Horkheimer desde su ensayo seminal “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, a partir de los “fundamentos de la praxis social (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis*)”,¹⁷⁵ como un momento del propio “proceso histórico”.¹⁷⁶ En este sentido, los problemas planteados en las diversas ciencias, el modo de abordarlos, las propuestas para explicarlos, el instrumental y los conceptos para comprenderlos, todo eso forma parte de un “un proceso social (*ein gesellschaftlicher Vorgang*)”,¹⁷⁷ como lo apuntara el mismo Horkheimer. La teoría crítica asume así una línea de reflexión que se remonta al movimiento que va de Hegel a Marx al comprender la ciencia y la teoría en general como un momento de la propia praxis social. La realidad, los hechos a los que una y otra vez remite la ciencia —sea como punto de partida o de llegada— se encuentran siempre, decíamos, “socialmente preformados (*gesellschaftlich präformiert*)”. De esta forma, tanto el objeto de la experiencia, como el modo de tener la experiencia de él, de percibirlo y de conceptualizarlo, son resultado de un proceso de producción histórico y social que abarca tanto al objeto como al propio sujeto de conocimiento lo mismo que a las relaciones de mediación entre ambos. Es en este sentido que Horkheimer subrayaba, en una formulación que remite tanto a Hegel como a Marx, la “mediación de lo real a través de la praxis social (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*)”¹⁷⁸ que aparece comprendida en él bajo la categoría de “trabajo”, en el sentido que Marx la entendió. De este modo, la teoría crítica se esforzaría así, en último análisis, por comprender a la ciencia como un momento del proceso de trabajo social considerándolo, a éste, a su vez, como el ámbito de mediación entre sujeto y objeto, en el que uno y otro se constituyen social e históricamente.

Aquí se inscribe justamente la propuesta que Habermas desarrolló luego en *Erkenntnis und Interesse*. En efecto, como ya vimos, el propósito de Habermas en esta obra es ofrecer una comprensión más amplia de la ciencia y de la teoría que la que se había empeñado en mantener la primera generación de la teoría crítica para, de ese modo, escapar de las aporías a las que se había visto conducida en la *Dialektik der Aufklärung*. Se trata de comprender la ciencia no sólo a partir y desde el horizonte del proceso de trabajo social —como en Marx y en el primer Horkheimer—, sino también, a la vez, desde el marco suministrado por la *interacción* o *acción comunicativa*, como le llama Habermas. Así, con ideas provenientes tanto de la tradición continental —especialmente de la vertiente hermenéutica de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger, al igual que por el segundo Wittgenstein— como de la tradición del pragmatismo estadounidense —de Charles Sanders

¹⁷⁵ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 169.

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 170.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 175.

Peirce a George Herbert Mead— Habermas cree encontrar ya en Hegel un análisis del proceso de formación de la conciencia del género humano, que se despliega en dos planos por igual importantes y a la vez irreductibles entre sí: por un lado, el del trabajo y, por el otro, el de la interacción o de la comunicación intersubjetiva. Entonces, lo que procede es analizar las diversas ciencias remitiéndolas —justo a través de la noción de *interés*— a los procesos tanto de trabajo como de interacción o comunicación, sin los cuales no se pueden comprender ni realizar tanto la reproducción material como la reproducción simbólica, ni a nivel del individuo singular ni tampoco en el plano del género humano. Habermas distingue así entre ciencias “hermenéuticas” y ciencias “empírico-analíticas”, y reconoce que en ambas se despliegan “condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano” (Habermas, 1968b: 242). De este modo, mientras que las últimas —esto es las ciencias “empírico-analíticas”— se encuentran vinculadas al proceso de trabajo (que en Habermas se comprende ahora con ayuda de la noción de “acción instrumental”) y permiten comprender la realidad desde el horizonte del interés en su disponibilidad técnica, las primeras —es decir, las ciencias “hermenéuticas”— se hallan orientadas por el interés en la “acción comunicativa” bajo normas compartidas en común por los sujetos (*ibid.*: 221). Uno y otro interés pueden ser comprendidos sólo mediante una reflexión de las respectivas ciencias sobre sí mismas, guiada por un interés del conocimiento de carácter emancipatorio [*emanzipatorisches Erkenntnisinteresse*] (*cf. ibid.*: 244) orientado a la “liberación de dependencia dogmática [*Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit*]” (*ibid.*: 256) tal y como se muestra en una ciencia como la del psicoanálisis (*cf. ibid.*: 262).

Estas ideas se modificarán y desarrollarán en forma sistemática, aunque sin abandonar la intención rectora que las anima en la *Theorie des kommunikativen Handelns*. Se trata ahora de analizar en forma más precisa cómo es que el potencial de la razón y, con él, la perspectiva de la crítica vinculada a la emancipación, se localiza en los procesos de comunicación entre los sujetos en el marco del lenguaje ordinario, en los procesos de argumentación que ellos despliegan como ciudadanos en el espacio público. Habermas desarrolla así un concepto de racionalidad que escapa a los presupuestos de la filosofía del sujeto y que, localizado en el llamado “linguistic turn”, busca replantear y fundamentar la razón —y, como señalábamos, la posibilidad misma de la emancipación— en los procesos de comunicación y argumentación en el marco del lenguaje. Las preocupaciones epistemológicas de Habermas se desplazan ahora en forma clara en dirección de una teoría social que ofrezca una comprensión de la sociedad en dos planos, tanto en el del “sistema” como en el del “mundo de la vida” para, de ese modo, poder plantear y diagnosticar con mayor precisión las patologías que caracterizan a las sociedades modernas rectificando —no abandonando— el proyecto de la *Aufklärung* vinculado

en forma esencial al potencial de la razón y a la vinculación indisoluble de ésta con la crítica y la emancipación.

Ha sido justo aquí donde se localiza la crítica desarrollada por Axel Honneth. En efecto, de acuerdo con este autor, como vimos antes, al menos tres presupuestos teóricos condujeron a Habermas a la ambiciosa propuesta desarrollada en la *Teoría de la acción comunicativa*: una teoría de la comunicación basada en la pragmática universal, una teoría de la evolución sociocultural y una adopción —al parecer no suficientemente cuestionada— de presuposiciones de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann.¹⁷⁹ En virtud de estos presupuestos, sostiene Honneth que un concepto como el de poder no puede ser integrado por Habermas en el marco de una teoría de la acción, sino sólo dentro del andamiaje de la teoría de sistemas.¹⁸⁰ De ello resulta un tema central que Habermas, en opinión de Honneth, no ha podido resolver en forma satisfactoria, a saber: el problema de un irresoluble dualismo ligado a la presuposición, por un lado, de espacios estructurados sistémicamente y libres de normas y, por otro lado, de esferas de comunicación libres de poder. Honneth buscará dar una respuesta a este problema en *Kampf um Anerkennung*, donde busca analizar y exponer el potencial de crítica presente en los sentimientos de desprecio o de denegación de reconocimiento. De este modo, tomando como idea rectora la de un concepto de lucha moral y políticamente motivada por el reconocimiento, Honneth se propuso analizar la gramática normativa de esta lucha buscando localizar en ella la base para una “teoría de la sociedad con contenido normativo”,¹⁸¹ ofreciendo así como parámetro para ésta un “concepto formal de la eticidad [*Sittlichkeit*]”¹⁸² vinculado a condiciones intersubjetivas de integridad personal.

El desarrollo de la teoría crítica esbozado anteriormente en sus líneas más generales permite mostrar que ella ha buscado siempre articularse y reflexionar en el horizonte de una “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,¹⁸³ localizándose así, como observara claramente Horkheimer, en la vertiente iniciada por Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* y en la *Logik*, y proseguida en *Das Kapital* de Marx,¹⁸⁴ desplazándose desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia el plano de la reflexión sobre la crítica de estructuras intersubjetivas que remiten continuamente al “trabajo de la historia (*die Arbeit der Geschichte*)”.¹⁸⁵ En este punto se expresa en forma clara el modo en que la teoría crítica ha subrayado desde sus inicios la necesidad de que la filosofía interactúe —en un proceso de mutuo aprendizaje y complementación, de en-

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 314.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 317.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Cfr.* Honneth, 1992, p. 274.

¹⁸³ Horkheimer, 1937a, p. 208.

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

riquecimiento continuo— con las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, ya Horkheimer destacaba en su escrito fundacional que la filosofía y la sociología —hoy diríamos, en términos más amplios, las ciencias sociales— debían corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no podía ser considerada por ello como una suerte de compendio de categorías abstractas empeñadas en suministrar una conceptualización desde el exterior a los datos empíricos con los que ella no se relacionaría en forma directa. Con esto la filosofía se sustraería en último análisis a la historia. Más bien la filosofía tendría que insertarse en investigaciones interdisciplinarias específicas en estrecha colaboración con las ciencias sociales y las humanidades: sea con la sociología, la etnología, la ciencia política, la psicología, el psicoanálisis, la economía, la historia o —como se ha visto en el caso de Habermas y de Honneth— con el derecho, e incluso, como lo muestran los trabajos de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, con la teoría literaria y el arte, ámbitos que, por desgracia, no nos fue posible abordar por razones de espacio en el marco del presente trabajo.

Es preciso señalar que el término “crítica” en la expresión “teoría crítica” remite, como ya inicialmente Horkheimer lo comentara con claridad, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica”, sino más bien a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, como ya se señaló antes, no tanto a Kant como a Marx. Ello supone, en primer lugar, un cuestionamiento crítico de la “separación del individuo y la sociedad”,¹⁸⁶ entre el “valor y la investigación (*Wert und Forschung*)”, entre el “saber y la acción (*Wissen und Handeln*)”,¹⁸⁷ entre “teoría y praxis (*Einheit von Theorie und Praxis*)”.¹⁸⁸ Quiere decir esto, en segundo lugar, y eso es decisivo, que el “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)” como Horkheimer lo apuntara, estructura su “contenido (*Inhalt*)” en una relación de negatividad con la realidad, de desenmascaramiento de conceptos y teorías utilizados para la comprensión de los procesos sociales. La crítica procede así desenmascarando ilusiones y apariencias, exponiendo sus contradicciones y paradojas internas, mostrando el carácter abstracto de las categorías —por ejemplo, las de libertad o justicia— que aparecen en las teorías y los discursos corrientes sobre la sociedad, y las pretensiones y exigencias normativas incumplidas que podían expresarse eventualmente a través de ellas. No obstante, esto no significa en modo alguno, que Horkheimer buscara salir al paso a las críticas que han solido dirigirse desde siempre a la propia teoría crítica como un proyecto en último término de corte “normativista”, que ésta busque ofrecer “[...] una crítica desde la mera idea”. Así, continuaba Horkheimer, “ya en su figura idealista [la teoría crítica] ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella no juzga de acuerdo con algo que estuviera sobre el tiempo,

¹⁸⁶ Horkheimer, 1937a, p. 205.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 185.

sino con algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*).¹⁸⁹ Esto quiere decir, en tercer lugar, que la teoría crítica está guiada en todo momento —como lo anotara Horkheimer y buscara exponerlo sistemáticamente años más tarde Habermas en *Erkenntnis und Interesse*— por “el interés en la organización racional de la actividad humana (*Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*)”,¹⁹⁰ por “la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)”,¹⁹¹ por el proyecto de un orden social, económico y político caracterizado por la justicia en las relaciones entre los hombres y en el cual éstos sean capaces de desplegar su autonomía.¹⁹²

Lo anterior supone poder descifrar y exponer el horizonte normativo presente ya en interacciones, procesos e instituciones sociales y el modo en que dicho horizonte se realiza y se niega en las sociedades contemporáneas. Este problema adquiere una relevancia y dificultad especiales cuando se plantea la pregunta en torno a cómo, tras el derrumbe del “socialismo realmente existente”, es posible y desde qué parámetro —y cómo justificar éste— realizar una crítica a las sociedades democrático-liberales y sus prácticas institucionales sin recurrir a una filosofía de la historia, a cómo vincular esa crítica con la gramática de las formas de vida particulares, a cómo legitimar la pretensión de validez universal de los parámetros desde los que se articula esa crítica escapando a la vez de toda pretensión de carácter etnocéntrico; en este plexo de problemas se localiza el debate sobre los fundamentos y pretensiones de universalidad de la crítica en el que intervienen vertientes de inspiración kantiana, hegeliana, nietzscheana y otras inspiradas sea por la hermenéutica o el pragmatismo.¹⁹³ A este respecto podría decirse que la teoría crítica se propone ofrecer un análisis de la realidad social de manera que se muestre el modo en que se encuentra anclada en ésta la posibilidad de una crítica inmanente a ella misma. Es aquí donde reside, como señalara acertadamente Honneth, “el problema clave de una actualización de la teoría crítica: la sociedad” (Honneth, 2000b: 92) que no se abandona ni incluso en los momentos más sombríos de su desarrollo —recuérdese en este sentido que incluso en la *Dialektik der Aufklärung* sus autores desean preparar “un concepto positivo de la Ilustración [*einen positiven Begriff von ihr [der Aufklärung, GL y MMSM] vorbereiten*]” (Adorno y Horkheimer, 1944: 21) en el que pueda redimirse la esperanza del pasado [*die Einlösung der vergangenen Höffnung*] (cfr. *ibid.*: 20) mediante una crítica que proceda por la vía de una “negación determinada” de las rela-

¹⁸⁹ Horkheimer, 1937b, p. 223.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹² Horkheimer, 1937a, p. 216.

¹⁹³ Cfr. Geuss, 2002 y Jaeggi y Wesche, 2009.

ciones entre razón y dominación. Esta pretensión de una crítica normativa y a la vez inmanente atraviesa la reflexión inicial de Horkheimer, lo mismo que la de Habermas y la de Honneth. Es por esto que Horkheimer insistía en que la crítica debía dirigirse en contra de las “tendencias utópicas” que podían aparecer en su propio interior,¹⁹⁴ subrayando el modo en que se articula desde el horizonte de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. En el caso de Habermas, pueden entenderse en una dirección análoga sus esfuerzos por encontrar en el ámbito del entendimiento —en el lenguaje como medio— aquella esfera en la que pueda anclarse la crítica filosófica y social, mostrando cómo es que ciertas condiciones de la comunicación lingüística presupuestas en toda acción orientada al entendimiento poseen ya un carácter normativo.¹⁹⁵ Aquí también la crítica se comprende como una autorreflexión del propio proceso histórico y, por ello, los principios, las normas e ideales que la guían deben estar ya ancladas en ese mismo proceso histórico.¹⁹⁶ Finalmente, en el caso de Honneth, encontramos una marcada insistencia en subrayar que la crítica se encuentra anclada en estructuras, procesos y movimientos sociales “precientíficos” que no remiten solamente al mantenimiento de condiciones racionales del entendimiento libre de dominio, sino a expectativas normativas que se encuentran ya presentes en la textura de la sociedad y que se expresan en experiencias de violación de ideas —dadas ya de manera por así decirlo “preteórica”— de justicia, igualdad, dignidad e integridad expresadas en determinados movimientos de emancipación, en protestas o diversas formas de resistencia social.¹⁹⁷

En todos los casos la crítica conlleva una manera de proceder que comporta no solamente una dimensión interpretativa, hermenéutica, sino que integra a la vez una reflexión de por qué exactamente las normas e ideales que orientan en forma inmanente los procesos y movimientos sociales, una forma de vida, una sociedad, deben ser —o no— defendidos —y esto lleva necesariamente a incluir en el proceder de la crítica una interrogación en torno a la validez de las normas e ideales rectores de esa forma de vida determinada—. La labor de la crítica, sin embargo, no concluye aquí sino que busca —en la forma de un dispositivo de crítica ideológica (*Ideologiekritik*), como lo subrayara Horkheimer en sus escritos de los años treinta— determinar el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad —por ejemplo las ideas de libertad o la igualdad— van más allá de sus

¹⁹⁴ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 190.

¹⁹⁵ Cfr. Habermas, 1983, pp. 53 y ss.

¹⁹⁶ En este punto, como lo ha visto Honneth, Habermas se mantiene más cerca de Hegel a pesar de su fuerte aproximación con Kant. Así, por ejemplo, a diferencia de lo que ocurre con un pensador de inspiración kantiana como Rawls, en la obra de Habermas se advierte un intento por anclar los procedimientos racionales y la racionalidad procedimental como forma de fundamentación a través del discurso en los procesos de reproducción social de la sociedad (cfr. Honneth, 2000c: 734).

¹⁹⁷ Véase Moore, 1978.

respectivas articulaciones institucionales específicas y ofrecen así la posibilidad de corregir a la luz de ellos carencias y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificadas, atendiendo así la distancia, las disonancias cognitivas existentes entre la pretensión normativa y la realidad fáctica. Axel Honneth en particular ha intentado precisar y desarrollar aún más la función de la crítica al subrayar que está orientada a mostrar y analizar las patologías sociales en el mundo contemporáneo. Una patología social no se reduce para él en modo alguno a una mera “violación de principios de justicia”,¹⁹⁸ sino que expresa, afirma Honneth, “perturbaciones” que se oponen a un concepto de normalidad.¹⁹⁹ Así, mientras las injusticias afectan solamente a determinados miembros de una sociedad, una patología afecta a la sociedad como un todo y a todos sus miembros.²⁰⁰ De esta definición de patología y de la noción correspondiente de normalidad, se sigue que la crítica y el diagnóstico de patologías requieren de “un parámetro normativo que sea más comprensivo que aquel ofrecido por una teoría formal de la justicia porque el punto de referencia de un diagnóstico semejante sólo puede ser la presuposición de una buena vida bajo condiciones de integración social”.²⁰¹ Podría decirse, entonces, que es a la delimitación de este parámetro normativo a la que se orientan las reflexiones provenientes de la teoría crítica; y es en esta dirección que parecen avanzar los análisis del ya mencionado Honneth en torno a las nuevas formas de sufrimiento social que surgen en las sociedades capitalistas modernas. Por ejemplo, él ha descrito en artículos como “Autorrealización organizada. Paradojas de la individuación” (2002) y “Paradojas del capitalismo” (2004) las consecuencias que los desarrollos de la sociedad capitalista en los últimos 40 años han tenido sobre la identidad individual, la concepción de autorrealización personal y el capitalismo como un todo.²⁰² De este modo, según Honneth, “aquellos procesos que prometían alguna vez un aumento de la libertad cualitativa se han convertido en la ideología de la desinstitucionalización”,²⁰³ cuya consecuencia es “una gran cantidad de síntomas individuales de un vacío interior, de sentirse inútil y carente de un destino”.²⁰⁴ Al lado del concepto de “patología”, el concepto de la “paradoja” asume aquí un papel fundamental: una paradoja aparece justamente cuando a través del intento de realizar las intenciones normativas asociadas a ella, se reduce la probabilidad de que aquellas intenciones se realicen. Así, la tesis, en lo que

¹⁹⁸ Cfr. Honneth, 2000a, p. 57.

¹⁹⁹ Al respecto, véase el ensayo “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en Honneth, 2009, pp. 51-124; y también “Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie” [Patologías de la razón. Historia y presente de la teoría crítica] (2007).

²⁰⁰ Cfr. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, 2005, Fráncfort del Meno, 2005a, pp. 106-107.

²⁰¹ Cfr. Honneth, 2000, p. 7.

²⁰² Cfr. “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en Honneth, 2009, pp. 363-388 y “Paradojas del capitalismo”, en Honneth, 2009, pp. 389-422.

²⁰³ Honneth, 2009, p. 370.

²⁰⁴ *Id.*

respecta al capitalismo, es la de que el nuevo capitalismo “desorganizado” influye en distintas esferas de acción y produce desarrollos que llevan parcialmente a la inversión de logros normativos institucionalizados en las distintas esferas.²⁰⁵

De lo anterior se desprende que la crítica debe incorporar —diremos para concluir— una suerte de “detector” (Honneth) que permita determinar los desplazamientos en el significado de los ideales rectores de la sociedad, mostrando la posible transformación de un ideal normativo en una práctica social de control y en una relación de poder siempre renovadas.²⁰⁶ Y es justamente el movimiento de este detector el que ofrecerá, a su vez, la posibilidad de concretar, descifrar y reinventar estos ideales en formas nuevas en cada distinta constelación histórica y evitar de este modo su reducción sin más a relaciones y dispositivos de poder determinados. Es aquí donde la teoría crítica se ha encontrado —en un diálogo que la ha acompañado en los últimos lustros y que la ha obligado a volverse reflexivamente sobre sí misma en forma por demás enriquecedora— con propuestas provenientes sea de la genealogía de Nietzsche en la forma en que ella ha sido desarrollada por Michel Foucault, sea del deconstruccionismo de Derrida, o de las sugerentes reflexiones de Pierre Bourdieu o de propuestas provenientes tanto del feminismo como del llamado “posmarxismo”, en la forma en que todas ellas han sido elaboradas más allá de Alemania, y dentro y fuera de Europa.

BIBLIOGRAFÍA

Literatura primaria

Theodor W. Adorno:

- Gesammelte Schriften* (1970-1980), Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bde. 1-20 (in 23 Bdn. geb.). 1. Aufl., Suhrkamp, Fráncfort del Meno – [Rev. Taschenbuch-Ausg.], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997 [Theodor W. Adorno, *Obra completa* (20 vols.), Akal, México (comenzada en 2003)].
- Band 1: *Philosophische Frühschriften*.
 ” 2: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.

²⁰⁵ En este mismo sentido pueden comprenderse los análisis de Honneth sobre las “nuevas formas de sufrimiento” en el ámbito del trabajo. En su ensayo “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung” [Trabajo y reconocimiento. Intento de una nueva determinación], publicado en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, en 2008, Honneth se propone establecer, por ejemplo, un vínculo entre el concepto de trabajo y el de reconocimiento basado en la posibilidad de crítica immanente de la sociedad que este último concepto hace posible (*cf.* Honneth, 2008: 327-341).

²⁰⁶ Véase Foucault, 1975.

- " 3: *Dialektik der Aufklärung*.
- " 4: *Minima Moralia*.
- " 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*.
- " 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*.
- " 7: *Ästhetische Theorie*.
- " 8: *Soziologische Schriften I*.
- " 9: *Soziologische Schriften II*.
- " 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*.
- " 11: *Noten zur Literatur*.
- " 12: *Philosophie der neuen Musik*.
- " 13: *Die musikalischen Monographien*.
- " 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*.
- " 15: *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*.
- " 16: *Musikalische Schriften I-III*.
- " 17: *Musikalische Schriften IV*.
- " 18: *Musikalische Schriften V*.
- " 19: *Musikalische Schriften VI*.
- " 20: *Vermischte Schriften*.

Obras citadas individualmente

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1938), "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 7, pp. 321-356.
- *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality, Studies in Prejudice Series*, vol. 1, Harper & Row, Nueva York [W. W. Norton & Company paperback reprint edition (1993)].
- (1952), "Die revidierte Psychoanalyse", *Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 20-41 ["El psicoanálisis revisado", *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1986].
- Adorno, Theodor Wiesengrund (1955), "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", *Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 42-85 ["De la relación entre sociología y psicología", *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991].
- *et al.* (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Darmstadt.
- y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr (eds.), Fischer Verlag, Fráncfort del Meno [*Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998].

Jürgen Habermas:

- Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Se cita de acuerdo con la edición aparecida en la editorial Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990 [*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981].
- _____ (1967), “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ‘Jenenser Philosophie des Geistes’”, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 9-47 [*Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1986].
- _____ (1968a), *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1986].
- _____ (1968b), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno. Se cita según la edición de 1973 [*Conocimiento e interés*, trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Taurus, Madrid, 1982].
- _____ (1973a), *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975].
- _____ (1973b), “Nachwort a Erkenntnis und Interesse”, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 367-420.
- _____ (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I y II, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987].
- _____ (1983), “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985].
- _____ (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008].
- _____ (1990), *Vorwort zur Neuauflage de: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981].
- Habermas, Jürgen (1991), “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- _____ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998].
- _____ (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999].
- _____ (2000), “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’”, en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse an Vernunft. Rückblicke auf das Werk*

- von Jürgen Habermas seit, "Erkenntnis und Interesse", Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 12-20.
- _____ (2001-2002), *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002) zu, "Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno. Se cita según la nueva edición que incluye el *Postscriptum* (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005).
- _____ (2004), "Freiheit und Determinismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, año 6/2004, pp. 871-890.
- _____ (2005), "'Ich selber bin ja ein Stück Natur' –Adorno über die Naturverflochtenheit der vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit", en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Axel Honneth:

- Honneth, Axel (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad, Antonio Machado, Madrid, 2009].
- _____ (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [La lucha por el reconocimiento, Crítica, Barcelona, 1997].
- _____ (ed.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Fráncfort del Meno.
- _____ (1994), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Fráncfort del Meno.
- _____ (2000a), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Honneth, Axel (2000b), "Die soziale Dynamik von mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 88-109.
- _____ (2000c), "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2000) 5, t. 48, pp. 729-737.
- _____ (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart.
- _____ (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2005a), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, Katz, Buenos Aires, 2007].

- _____ (2005b), "Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica", en Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona, pp. 444-468.
- _____ (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Madrid, 2009].
- _____ (2007a), "Jürgen Habermas", *Klassiker der Soziologie*, t. II: *Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens*, ed. de Dirk Kaesler, 5, C. H. Beck, Múnich, pp. 265-288.
- _____ (2008), "Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 56 (2008) 3, pp. 327-341.
- _____ (2009), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, ed. de Gustavo Leyva, introd. de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, UAM/FCE, Buenos Aires, pp. 9-47.
- _____ (2011), *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ e Institut für Sozialforschung (eds.) (2006), *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, vs Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- _____ y Hans Joas (eds.) (1980), *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*], Campus, Fráncfort del Meno.
- _____ (eds.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Urs Jaeggi (1977), *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (eds.) (1980), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Albrecht Wellmer (eds.) (1986), *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.

Max Horkheimer:

Horkheimer, Max (1985 y ss.), *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer, Fráncfort del Meno.

Band 1: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918.*

" 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932.*

" 3: *Schriften 1931-1936.*

" 4: *Schriften 1936-1941.*

" 5: *Dialektik der Aufklärung (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno).*

" 6: *Zur "Kritik der reinen Vernunft" und Notizen 1950-1969.*

" 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973.*

" 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973.*

" 9: *Nachgelassene Schriften 1914-1931.*

- " 10: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*.
- " 11: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*.
- " 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*.
- " 13: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*.
- " 14: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*.
- " 15: *Briefwechsel 1913-1936*.
- " 16: *Briefwechsel 1937-1940*.
- " 17: *Briefwechsel 1941-1948*.
- " 18: *Briefwechsel 1949-1973*.
- " 19: *Nachträge, Verzeichnisse und Register*.

Obras citadas individualmente

Horkheimer, Max (1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", inicialmente en Max Horkheimer, *Sozial-philosophische Studien*, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 33-46. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, t. 3, pp. 20-35.

_____ (1932), "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *Gesammelte Schriften*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, t. 3, pp. 40-48.

_____ (1936), "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Schmidt y G. Schmid Noerr, S. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 9-88.

_____ (1937a), "Traditionelle und Kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, pp. 245-294. Se cita según M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Schmidt y G. Schmid Noerr, S. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 162-216 [*Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000].

Horkheimer, Max (1937b), "Nachtrag", *Gesammelte Schriften*, t. 4, 1936-1941, ed. de Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.

_____ (1968), "Vorwort zur Neupublikation", *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer Bücherei, Fráncfort del Meno, pp. 7-11 [*Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000].

Literatura adicional

Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York.

_____, W. Bonß y J. McCole (1993), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, MIT Press, Cambridge.

- Bonß, Wolfgang y Axel Honneth (eds.) (1982), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Buck-Morss, S. (1977), *The Origin of Negative Dialectics; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Free Press Nueva York [Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, Siglo XXI, México, 1981].
- Dahms, Hans-Joachim (1994), *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Demirović, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Dubiel, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Dubiel, Helmut (1988), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa Verlag, Weinheim y Múnich.
- (1994), *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, UAM/Plaza y Valdés/Instituto Goethe-DAAD, México.
- , Ulrich Rödel y Günther Frankenberg (1989), *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [La cuestión democrática, Huerga y Fierro, Madrid, 1998].
- Fetscher, Iring (1986), “Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule”, en Axel Honneth y Albrecht Wellmer (eds.), *Die Frankfurter... , op. cit.*, pp. 3-7.
- Forst, Rainer *et al.* (eds.) (2009), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Foucault, Michel (1971), “Nietzsche, la genealogie et l'histoire”, *Dits et Écrits*, Gallimard, París, vol. II, pp. 136-156 [Nietzsche, la genealogía, la historia, Pre-Textos, Valencia, 1992].
- (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, París [Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, Siglo XXI, México, 1976].
- Frankenberg, Günther (1997), *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Fromm, Erich (1942), *Escape from Freedom*, Rinehart, Nueva York [El miedo a la libertad, Paidós, Buenos Aires, 1973].
- Geuss, Raymond (1981), *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002), “Kritik, Aufklärung, Genealogie”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002 - Heft 2, t. 50, pp. 273-281.
- Großman, Henryk (1935), “Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV.
- Halbig, Christoph y Michael Quante (2004), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Lit., Múnster, pp. 99-121.
- Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

- Heller, Agnes (2002), "The Frankfurt School", en Jeffrey T. Nealon y Caren Irr (eds.), *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*, SUNY Press, Albany, pp. 207-222.
- Husserl, E. (1929), *Formale und transzendente Logik*, Halle [*Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2009].
- Jaeggi, Rahel y Tilo Wesche (eds.) (2009), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Jameson, F. (1990), *Late Marxism: Adorno or The Persistence of the Dialectic*, Verso, Londres-Nueva York [*Marxismo tardío, Adorno y la persistencia de la dialéctica*, FCE, Buenos Aires, 2010].
- Jarvis, Simon (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge.
- Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley-Los Ángeles [*La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Fráncfort y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*, Taurus, Madrid, 1974].
- Jay, Martin (1984), *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge [*Adorno*, Siglo XXI, Madrid, 1988].
- Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Wolfgang Knöbl (2004), *Sozialtheorie. Zwanzig Einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Kirchheimer, O. (1967), *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Keuth, Herbert (1989), *Wissenschaft und Werturteil: zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Kluge, Alexander y Oskar Negt (1970), *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [trad. castellana de un apartado de este libro: "Esfera pública y experiencia. Hacia un análisis de las esferas públicas burguesa y proletaria", en Paloma Blanco *et al.*, *Modos de hacer*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001].
- _____ (1981), *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Fráncfort del Meno.
- Kluge, Alexander y Oskar Negt (1992), *Maßverhältnissen des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen*, S. Fischer, Fráncfort del Meno.
- Korsch, Karl (1923, 1930²), *Marxismus und Philosophie* [Marxismo y filosofía], ed. de Erich Gerlach, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno, 1966 [*Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971].
- Leyva, Gustavo (1999), "Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica", *Sociológica*, vol. 14, México, pp. 65-87.
- _____ (ed.) (2005), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona-México.
- _____ (2005a), "Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente", *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona-México, pp. 84-125.
- _____ (2007), *Jürgen Habermas: espacio público y democracia*, en Jorge Rendón, *Los clásicos y la sociedad moderna*, UAM/Juan Pablos, México, pp. 235-281.

- Lukács, Georg (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín. Se cita de acuerdo con la edición de Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1975 [*Historia y consciencia de clase: estudios de dialectica marxista*, Grijalbo, México, 1969].
- Madureira, Miriam (2009), *Introducción a Axel Honneth. Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires-México, pp. 9-47.
- _____ (2010), “La teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 34, diciembre de 2009, UNED/UAM/Anthropos, Rubí, pp. 193-211.
- Marcuse, Herbert (1932), “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, publicado originalmente en *Die Gesellschaft*, t. IX, pp. 136 y ss. Se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 1. Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 509-555 [*Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971].
- Marcuse, Herbert (1937), *Philosophie und kritische Theorie*. Publicado originalmente en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. VI, pp. 631-647. Se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 3. Aufsätze aus der “Zeitschrift für Sozialforschung” 1934-1941*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 227-249.
- _____ (1941), “Some Social Implications of Modern Technology”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 9, pp. 414-439.
- _____ (1955), *Eros and Civilisation* (Boston). Se cita de acuerdo con la edición alemana: *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Herbert Marcuse, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979 [*Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud*, Joaquín Mortiz, México, 1965].
- _____ (1965), *Das Veralten der Psychoanalyse*, en Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978].
- _____ (1979), *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Herbert Marcuse, *Schriften 5*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972].
- McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press [*La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987].
- _____ (1991), *Ideals and Illusions*, MIT Press, Cambridge [*Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992].
- _____ y David Couzens Hoy (1994), *Critical Theory*, Basil Blackwell, Londres.
- Menke, Christoph y Martin Seel (eds.) (1993), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Moore, Barrington (1978), *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, Nueva York [*La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989].
- Müller-Doohm, Stefan (1996), *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Fráncfort del Meno.
- _____ (ed.) (2000), *Das Interesse an Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit “Erkenntnis und Interesse”*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

- Neumann, Franz Leopold (1936), *The Governance of the Rule of Law* [trad. al alemán: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1980].
- _____ (1953), “Zum Begriff der politischen Freiheit”, *Demokratischer und autoritärer Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986², pp. 100-141 [*El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1968].
- _____ (1977), *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, ed. de Gert Schäfer, Fráncfort del Meno [*Behemoth: pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, FCE, México, 1943].
- Pinzani, Alessandro (2007), *Jürgen Habermas*, C. H. Beck, Múnich.
- Poincaré, H. (1914), *Wissenschaft und Hypothese*, F. y L. Lindemann, Leipzig [*Ciencia e hipótesis*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002].
- Pollock, Friedrich (1975a), *Stadien des Kapitalismus*, ed. de Helmut Dubiel, C. H. Beck, Múnich.
- Pollock, Friedrich (1975b), “Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung”, *Stadien des Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 20-39.
- _____ (1975c), “Staatskapitalismus”, *Stadien des Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 72-100 y en *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analyse des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, ed. de H. Dubiel y A. Söllner, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1984.
- Reese-Schäfer, Walter (2001), *Jürgen Habermas*, Campus-Einführungen, Fráncfort del Meno.
- Rose, G. (1978), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, MacMillan Press, Londres.
- Rosen, Zvi (1995), *Max Horkheimer*, C. H. Beck, Múnich.
- Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe each Other*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schirmacher, Wolfgang (2000), *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*, Continuum, Nueva York.
- Schmidt, Alfred y Norbert Altwicker (eds.) (1986), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer Taschenbuch, Fráncfort del Meno.
- Seel, Martin (2002), *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Sherratt, Y. (2002), *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Söllner, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1945*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1982), “Politische Dialektik der Aufklärung. Zum Spätwerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer”, en Wolfgang Bonß y Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 281-326.
- _____ (2001), *Crítica de la política*, UAM/Miguel Ángel Porrúa/Instituto Goethe-DAAD, México.

- Storm, Gerd y Franz Walter (1984), *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus*, Verlag Europäischer Perspektiven, Berlín.
- Strawson, Peter (1974), "Social Morality and Individual Ideal", en Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londres-Nueva York, pp. 26-44.
- Theunissen, M. (1981), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Thompson, Edward P. (1966), *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, Nueva York [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989].
- Tomasello, Michael (2001), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Van den Brink, Bert y David Owen (eds.) (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York.
- Wellmer, Albrecht (1986), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid, 1992].
- (1989), "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", en Albrecht Wellmer, *Endspiele: dieunversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993 [*Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996].
- (1993), *Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- White, Stephen K. (1989), *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Whitebook, J. (1995), *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, Cambridge.
- Wiggershaus, Rolf (1988), *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, dtv, Múnich [*La Escuela de Fráncfort*, FCE/UAM, México, 2010].
- (1998), *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- (2004), *Jürgen Habermas*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- (2006), *Adorno*, 3a. ed. revisada, C. H. Beck, Múnich.
- (2010), *Die Frankfurter Schule*, Rohwolt, Hamburgo.
- Wolin, R. (1992), *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, and Poststructuralism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Zuidervaart, L. (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge.

* * *

La constelación histórica, social, política, económica y cultural en la que nos encontramos actualmente es distinta de aquella en la que se enmarcó la reflexión de Horkheimer en las décadas de 1930 y 1940, y también de la de Habermas en las décadas de 1970 y 1980. Ya Horkheimer, en su ensayo seminal

de 1937 al que nos referimos al inicio de este ensayo, había subrayado la necesidad de que la teoría crítica debía atender a las transformaciones de la estructura y dinámica del capitalismo, analizando el modo en que ellas ofrecían un nuevo marco para realizar la crítica en y del presente (*cf.* Horkheimer, 1937a: 210 y 212). Así, puede decirse que la reflexión del propio Horkheimer y, en general, de la primera generación de pensadores de la teoría crítica, tuvo lugar en la época de un capitalismo organizado en forma totalitaria cuya expresión paradigmática fue ofrecida por el sistema económico del nacionalsocialismo. Algunas décadas más tarde, Jürgen Habermas, intentando retomar y desarrollar la intención crítica que animara a Horkheimer en los años treinta, analizó las nuevas condiciones que ofrecían las sociedades capitalistas avanzadas. Se trataba ahora de una reflexión sobre el Estado de bienestar de la posguerra, mostrando especialmente cómo el plexo institucional del Estado de derecho y, en general, las instituciones democráticas, eran capaces de ofrecer una regulación al capitalismo, distinguiendo para ello los diversos planos y formas de articulación de las crisis a las que se podían enfrentar las sociedades de Estado de bienestar, a saber: crisis económicas, crisis de racionalidad, crisis de motivación y crisis de legitimación, y cómo ellas podían presentarse en el marco del capitalismo regulado por el Estado.²⁰⁷ Hoy en día, no obstante, el Estado de bienestar capitalista parece haber sufrido un gradual socavamiento propiciado por el desarrollo y expansión del capitalismo global. En efecto, hoy se habla de Estado “neoliberal”, “posfordista” o “poskeynesiano”. Ya estas denominaciones expresan, aunque en modo a veces un tanto imprecisa, el surgimiento de una forma del capitalismo en la que se articulan de manera compleja elementos tanto de la forma inmediatamente anterior como rasgos por entero nuevos: la expansión de los mercados que antaño posibilitara la creación del capitalismo organizado dentro del marco nacional ha impulsado una globalización del sistema capitalista cuya dinámica tiende a independizarse de las constricciones impuestas por los Estados nacionales. Es en este sentido que algunos estudiosos han analizado el modo en que el neoliberalismo se ha entrelazado con la globalización, dando inicio a lo que algunos han llamado “la gran regresión”.²⁰⁸ Así, por ejemplo, Wolfgang Streeck ha analizado la manera en que los movimientos y flujos del capital de las naciones altamente industrializadas comenzaron a salir del espacio al que habían estado restringidos en el interior del Estado nación durante las primeras décadas posteriores a 1945. Con ello se dinamitaron los mercados laborales regulados para combatir el estancamiento de la productividad, contrarrestar la caída de las ganancias y hacer frente a las exigencias de los sindicatos en el marco de un capitalismo administrado por el Estado. La vía que se abrió en

²⁰⁷ *Cfr.* a este respecto Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M., 1973.

²⁰⁸ *Cfr.* Wolfgang Streeck, *Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus*, en Arjun Appadurai, Zygmunt Bauman u.a. (Hg.), *Die große Regression - Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 2017, pp. 253-274.

aquel momento fue la de una expansión del capital hacia el exterior, más allá de las fronteras nacionales y regionales, hacia un mundo desregulado de una economía global sin fronteras en la cual los mercados ya no están restringidos al interior de los Estados nación, sino que, más bien, por el contrario, ahora son los Estados nación los que están integrados en los mercados y flujos desregulados del capital.²⁰⁹ Es en este marco que tuvieron lugar y proliferaron en forma prácticamente ilimitada los acuerdos de libre comercio de carácter supranacional para abrir los mercados más allá de toda regulación y de toda intervención del Estado. Ello posibilitó un incremento exponencial de los movimientos desregulados del capital y un lento socavamiento del Estado de bienestar. Sin embargo, la globalización neoliberal fue incapaz de ofrecer la prosperidad que había prometido para todos. La inflación de la década de los setenta del siglo pasado fue seguida por el desempleo, el crecimiento de la deuda pública en los ochenta y el saneamiento de las finanzas públicas a través de un conjunto de reformas estructurales del Estado de bienestar en la década de los noventa, que trajo consigo una acentuada disminución de las tasas de crecimiento y un aumento de la desigualdad social que se expresa en la creciente desigualdad de ingresos entre los individuos, las familias, las regiones y las naciones a escala global.

Es en este marco que la atención de la política pasó a dirigirse a las reformas requeridas para aumentar la competitividad nacional, posibilitando así la flexibilización y desregulación de los mercados laborales, la privatización de ramas estratégicas de la economía y el desplazamiento de las cuestiones relacionadas con la redistribución y con la justicia en la agenda política, que pasan ahora a ser sustituidas por preguntas y respuestas de carácter tecnocrático, relacionadas con lo que se requiere económicamente para modernizar y acoplar las respectivas economías nacionales a los requerimientos y demandas de la competencia internacional. Las instituciones jurídicas y políticas, lo mismo que los modos de vida, deben ahora adaptarse a esta meta. Esta dinámica ha sido acompañada por un creciente desgaste de los partidos políticos, por la disminución del número de sus miembros, por un creciente abstencionismo electoral y por la desmovilización de los movimientos sociales. Es en este sentido que se puede comprender el modo en que la revolución neoliberal inauguró una “política posfáctica”, que apela más a las emociones que a los argumentos y razones para pretender de ese modo “explicar” por qué la globalización neoliberal no ha podido alcanzar la prosperidad, la justicia y la igualdad que había prometido,²¹⁰ y una “posdemocracia” en la que continúan existiendo los procesos electorales y la alternancia de los partidos en el poder pero en donde el debate democrático se encuentra acotado y dirigido por expertos orientados a

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ Véase a este respecto Ralph Keyes, *The Post-Truth Era*, New York, 2004.

movilizar los sentimientos y las emociones de los ciudadanos y no la argumentación razonada en el espacio público.²¹¹

El problema que se plantea ahora es entonces el de cómo dar cuenta de las transformaciones del capitalismo antes mencionadas en el marco de un análisis de la sociedad orientado por una perspectiva crítica que explique, por ejemplo, cómo se enlazan el crecimiento del sistema capitalista y la transformación —y, a la vez, la destrucción— de las condiciones de vida hoy en día, qué nuevos plexos económicos e institucionales, qué nuevos actores sociales y políticos y qué luchas han emergido en el horizonte de estas transformaciones, cuáles son los ejes en que hoy se despliegan las relaciones de dominación que no parecen ser reductibles sin más a un único eje dado por la contradicción capital/trabajo y cómo deben ser comprendidas la crítica y la autonomía bajo estas nuevas condiciones.

Con el propósito de contribuir al esclarecimiento de las cuestiones arriba señaladas, parece pertinente recuperar la vinculación de la noción de crítica expuesta en el escrito programático de Horkheimer de 1937 al que nos hemos referido al inicio de este ensayo, con la comprensión de la crítica en el marco de la crítica de la economía política y, por tanto, de la crítica al capitalismo desarrollada por Marx, vinculación que ya había sido subrayada por el propio Horkheimer, según se vio más arriba.

En efecto, la vinculación del concepto de “crítica” a la crítica del capitalismo reconduce al concepto de “crítica” en Marx en al menos cuatro direcciones que se encuentran íntimamente entrelazadas en el marco de la crítica de Marx al capitalismo. A la primera de ellas la denominaré una dimensión *epistémica*; a la segunda, *económico-funcional*; a la tercera, *normativa*, y a la cuarta y última, *sociopolítica*.²¹² Me referiré a continuación a cada una de ellas:

1) Por lo que se refiere a su dimensión *epistémica*, es preciso recordar que ya el propio Marx interpretaba su crítica de la economía política en el marco de las

²¹¹ Véase en relación con esto a Colin Crouch, *Post-democracy*, Cambridge, 2004. Es en este contexto que se explica la emergencia de los movimientos llamados “populistas”, denominación con la que se busca comprender tanto luchas y movilización de derecha como de izquierda. En uno y otro caso se trata de articular las demandas y necesidades insatisfechas, los intereses no atendidos de aquellos sectores y grupos que no han sido alcanzados por los pretendidos beneficios de la globalización capitalista y que se organizan para luchar en contra de las élites políticas y económicas que han extraído ventajas de ese mismo proceso, enlazándose con distintas formas de nacionalismo que en ocasiones asumen rasgos abiertamente racistas y xenofóbicos acompañados de programas ideológicamente conservadores. Cfr. a este respecto Hans-Jürgen Puhle, *Auf dem Weg zur populistischen Demokratie. Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und seine Folgen*, en Aurel Croissant u.a. (Hg.), *Demokratie, Diktatur und Gerechtigkeit. Festschrift für Wolfgang Merkel*, Wiesbaden, 2017 y Michel Löwy (<https://aterraeredonda.com.br/doi-anos-de-des-governo-a-ascensao-do-neofascismo/>), letzter Zugriff 17.3.2021.

²¹² Una distinción similar, aunque no coincidente con la que aquí se propone puede ser encontrada en Rahel Jaeggi, *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik*, en Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 2013, pp. 323-324.

“tentativas científicas para la revolucionarización de una ciencia”.²¹³ Ello se expresa en forma clara en su análisis ofrecido en *El Capital*, pues en él se enlazan en forma indisoluble el análisis teórico, el contenido empírico y la intención normativa que anima a uno y otro. La reflexión de Marx puede ser comprendida en el marco de un debate con la que Moses Hess había llamado “filosofía social” (*Sozialphilosophie*), entendiendo a ésta en el marco de una crítica a toda forma de filosofía desvinculada del mundo, de una insistencia por vincular a la filosofía, a la teoría en general, con la inmanencia de los asuntos, problemas, conflictos y tensiones mundanos en el marco de una confrontación con las preocupaciones y luchas sociales de su tiempo, en particular, en aquel momento, con las luchas obreras.²¹⁴ Para Marx, sin embargo, esta *Sozialphilosophie* no podía estar animada por un impulso exclusivamente ético incapaz de ser mediado con el mundo realmente existente. Su reflexión se localizó así en una relación de distancia tanto en relación con una suerte de platonismo que insistiría en un ámbito de ideales normativos a ser realizados en el mundo, pero nunca susceptibles de ser descifrados en y a través de la realidad, como con respecto a un hegelianismo en último análisis de tintes conservadores empeñado en ver a las normas e ideales rectores de la crítica como ya realizados sin más en el ámbito del orden institucional fácticamente existente. La vía para escapar a estas dos alternativas opuestas estaba dada justamente por un análisis social en el que éste se vinculara con una intención normativa exponiendo las asimetrías, la injusticia y la violencia imperantes en la sociedad existente y la forma en que ellas desmienten el modo en que esa sociedad se ha comprendido a sí misma a través de sus prácticas y de sus discursos —por ejemplo, mediante un discurso como el de la economía política—. La intención *normativa* adquiere de este modo un estatus *cognitivo*, pues es solamente un análisis inspirado por una pretensión normativa en contra de la injusticia y la denegación de la autonomía el que permite develar cognitivamente aspectos de la realidad que escapan a los discursos, modos de comprensión y autointerpretación que una sociedad tiene y hace de sí misma. Esta singular constelación entre conocimiento, intención normativa y crítica inmanente fue expuesta en primer lugar por aquellos que han sido considerados los primeros grandes exponentes de un marxismo crítico, como los ya mencionados György Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) y Karl Korsch en *Marxismus und Philosophie* (1923). Posteriormente, en un segundo momento, esta articulación se recoge y expresa de nuevo, como ya se ha dicho, por Max Horkheimer en la forma anteriormente expuesta cuando señala, por ejemplo, que el contenido del análisis y la crítica no se tejen desde un pensamiento o una razón autónomos, sino que se estructuran

²¹³ Brief an Kugelmann vom 28. Dezember 1862, en *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, 1956 y s., Bd. 30, p. 640.

²¹⁴ Cfr. Christoph Henning, *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, 2005, pp. 566 y s.

más bien en el interior de una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos.

2) Lo anteriormente señalado nos lleva a la segunda de las dimensiones de la crítica presente en el análisis y crítica que Marx ofrece del capitalismo, a saber, a su dimensión *económico-funcional*. De acuerdo con ella, el sistema de producción capitalista está caracterizado en forma estructural por diversos tipos de crisis que, por un lado, no le permiten *funcionar* en forma adecuada y, por el otro, *socavan* gradualmente los elementos que se encuentran en su base (la reproducción de la fuerza de trabajo, de los medios de producción y de la propia naturaleza) y, con ello, de sus propios fundamentos. Marx consideró las crisis en el marco de una serie de factores ligados entre sí: el exceso de capital (sobreacumulación), la insuficiencia del poder de compra por parte de las masas de consumidores, la desproporción entre los dos sectores fundamentales de la producción (a saber, el de los bienes de producción y el de los bienes de consumo).²¹⁵ Sin embargo, la forma más elaborada en que Marx presenta su análisis de la crisis del capitalismo es en el tratamiento que ofrece de la ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia, en los capítulos 13 a 15 de la tercera sección del tercer volumen de *El Capital*, considerado por muchos estudiosos como uno de sus logros teóricos fundamentales.²¹⁶ Como se sabe, fue Henryk Grossman quien ofreció un tratamiento sistemático de esta crisis en *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (1929). Según ello, la propia dinámica del sistema capitalista, por causa de la transformación y aumento incesantes en lo que Marx denomina “composición orgánica del capital”, tiende a minar su propio fundamento al sustituir en forma creciente a la fuerza de trabajo, fuente del plusvalor, por maquinaria —el trabajo vivo por el trabajo muerto— la propia dinámica del capitalismo termina por limitar y reducir la producción del plusvalor y su extracción y apropiación por parte de la clase capitalista minando así el fundamento mismo del sistema. A esta suerte de problema funcional estructural podrían agregarse otros como el de la incapacidad del capitalismo para garantizar una producción adecuada de bienes públicos que su propio funcionamiento requiere necesariamente. Esta crítica *económico-funcional*, sin embargo, no cesa de remitir también a una dimensión *normativa*, justamente en la medida en que los problemas *funcionales* que acompañan estructuralmente al capitalismo conllevan necesariamente la destrucción de medios de producción, de fuerza de trabajo y de la propia naturaleza, elementos centrales sin los cuales el proceso de trabajo, en general, y el proceso de trabajo creador de plusvalor en las sociedades capitalistas, en particular, no puede tener lugar. Ello conlleva una consideración del capitalismo

²¹⁵ Cfr. a este respecto Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems. (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig, 1929; Roman Rosdolsky, *Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate*, en *Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*. Band 9, Nr. 2. Basel 1956, pp. 208-226 (Sonderdruck); y Paul Mattick, *Krisen und Krisentheorie*, Frankfurt am Main, 1974.

²¹⁶ Véase Rosdolsky, *Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate*.

como un sistema que destruye no solamente sus propios fundamentos, sino los fundamentos de toda vida humana e incluso del planeta en general, a saber: a los seres humanos y a la naturaleza misma,²¹⁷ reproduciendo desigualdades sociales y destrucción ecológica de los recursos naturales a escala ampliada, sobre el planeta entero, al lado de zonas de bienestar localizadas predominantemente en los países del primer mundo. Justamente esto expresa que una crítica de esta clase no se puede comprender ni fundamentar a sí misma sin remitir a la vez a determinados parámetros normativos solamente desde los cuales se puede evaluar el propio funcionamiento económico del capitalismo. La dimensión *económico-funcional* nos lleva así en forma indefectible a una tercera dimensión de la crítica, esto es, a la dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo.

3) La dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo aparece formulada ya desde la obra temprana de Marx, aunque de una manera —y éste es justamente uno de los problemas— poco clara. En efecto, ya desde la *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) Marx había señalado que el objeto de su crítica era el de “desenmascarar el autoextrañamiento en sus configuraciones profanas” [*die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven*]²¹⁸ y ya no solamente en sus configuraciones religiosas. Era precisamente en este sentido que hablaba de transitar desde la crítica de la religión hacia la crítica del derecho y de la política. La crítica de la religión condujo al joven Marx a la conclusión de que “el *ser humano* sería el *ser supremo para el ser humano*” [*der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*], condujo, pues, en palabras del propio Marx, al “*imperativo categórico de derribar todas las relaciones* en las que el ser humano sea un ser humillado, subyugado, abandonado y despreciable” [*dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*].²¹⁹ Así, a lo largo de esa *Einleitung*, Marx enumera los parámetros desde los cuales se realiza esa crítica *normativa* al capitalismo. Entre ellos menciona “la exigencia de la felicidad realmente efectiva del pueblo” [*die Forderung seines (des Vokes, GL) wirklichen Glücks*],²²⁰ el que el ser humano pueda “pensar y actuar de modo autónomo, la configuración autónoma de la realidad

²¹⁷ Cfr. a este respecto los pasajes iniciales del capítulo V de la tercera sección del volumen primero de *El capital* que lleva por título *Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß* (véase *Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlin, 1956, y s., Bd. 23, pp. 192 y s.). Véase también el Kapitel 46 de la Sechste Abschnitt del tercer volumen de *Das Kapital* en el que Marx analiza la *Verwandlung von Surplusprofit in Grundrente*: “Incluso una sociedad entera, una nación, de hecho todas las sociedades simultáneas tomadas en conjunto, no son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, sus beneficiarias, y tienen que heredarla en forma mejorada, como *boni patres familias*, a las generaciones siguientes” [*Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen*] (*Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlin, 1956, y s., Bd. 25, p. 784).

²¹⁸ *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, 1956, y s., Bd. 1, p. 379.

²¹⁹ Streeck, *ibid.*, p. 385.

²²⁰ *Ibid.*, p. 379, línea 2.

efectiva para que él se mueva alrededor de sí mismo” [(*autonom, GL denken und handeln, (autonome) Gestaltung der Wirklichkeit (damit er sich um sich selbst... bewege)*),²²¹ remitiendo con ello a una noción de autonomía tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción; en otro momento menciona simplemente la “libertad” [*Freiheit*]²²² que posteriormente se precisa como una “libertad social” [*soziale Freiheit*];²²³ en este mismo sentido Marx se refiere también a los “derechos universales de la sociedad” [*allgemeine Rechte der Gesellschaft*],²²⁴ a la “emancipación humana” [*menschliche Emanzipation*]²²⁵ y en ocasiones habla —en forma imprecisa— incluso de la satisfacción de “necesidades radicales” [*radikale Bedürfnisse*]²²⁶. Los parámetros de esta dimensión normativa remiten así en diversas direcciones, sea a una antropología, a un humanismo de contornos imprecisos, a una noción de libertad y autonomía especificadas de modo social, o a un orden de derechos universales de carácter social que no se encuentra claramente explicitado.

Es preciso recordar en este sentido que hacia el inicio de los setenta y ochenta del siglo pasado se desarrolló una recepción y estudio de la obra de Marx orientados a esclarecer las premisas normativas de su reflexión. Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como los de “explotación”, “libertad”, “justicia” o “igualdad” en Marx desde el horizonte de su dimensión normativa.²²⁷ Este esclarecimiento parece haber sido realizado desde dos vías primordiales, a saber: por un lado, a través de la vía del análisis y crítica del extrañamiento [*Entfremdung*] y de sus diversas formas de aparición en la sociedad capitalista y, por el otro, a través de la vía de la crítica a la explotación capitalista. La primera de ellas, esto es la vía de la crítica al extrañamiento [*Entfremdung*] que caracteriza al capitalismo, se analiza ya desde los *Manuscritos de 1844* a partir del fenómeno del extrañamiento en la esfera de la producción, del trabajo, aunque, como ya se señalaba en la *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), se desdobra también en otras esferas como las del derecho o la de la política. En efecto, como se recordará, en la esfera del trabajo, el fenómeno del extrañamiento aparece, para el Marx de los *Manuscritos de 1844*, en la relación que el trabajador mantiene con los productos de su trabajo que se le oponen como un ser extraño dotado de un poder independiente que pertenece a alguien distinto a él (y por tanto como un extrañamiento con respecto a esa segunda naturaleza

²²¹ *Ibid.*, p. 379.

²²² *Ibid.*, p. 380.

²²³ *Ibid.*, p. 390.

²²⁴ *Ibid.*, p. 388.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 387.

²²⁷ Cfr. Andreas Wildt, *Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?*, en Reinold Schmücker und Ulrich Steinworth (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, Oldenbourg, 2002, pp. 57-73.

que es resultado de su actividad), con la actividad que lo define como ser humano y que lo distingue del resto de los seres vivos —esto es, con el trabajo— que se le presenta como una actividad extraña que no le pertenece a él sino a otro, con su ser genérico [*Gattungswesen*] y, como resultado de todo lo anterior, con la relación que mantiene con otros seres humanos que se le aparecen también como extraños.²²⁸ Sin embargo, el fenómeno del extrañamiento puede desdoblarse y ofrecer a su vez la clave para otros vinculados a él como los de la *cosificación* [*Verdinglichung*], entendida ésta en un sentido amplio como la reducción de personas y relaciones sociales a cosas y a relaciones entre cosas —algo que Marx analiza en el contexto del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo del primer volumen de *Das Kapital*—,²²⁹ la *mercantilización* [*Vermarktlichung*] comprendida en un sentido igualmente amplio como la conversión de personas, cuerpos, saberes, sentimientos, emociones, capacidades y relaciones sociales²³⁰ e incluso al tiempo y al espacio en mercancías susceptibles de ser adquiridas o vendidas en el ámbito del mercado,²³¹ al igual que el *consumismo* entendido sea como actitud y comportamiento individuales, o bien como forma de vida de un sector, clase o sociedad entera, orientado a la acumulación y posesión incesantes de bienes y, en general, de objetos y aun de personas más allá del límite requerido para la satisfacción de las necesidades humanas, conduciendo, por ejemplo, a la identificación de una vida feliz con la posesión irrefrenable de objetos, a la creciente destrucción de la naturaleza que debe ser sobreexplotada para poder satisfacer adecuadamente esa demanda infinita de objetos cada vez más novedosos y sofisticados (producidos, además, en condiciones de miseria en el llamado tercer mundo: autos, ropa de marca, dispositivos electrónicos tales como teléfonos inteligentes, etc.)²³², o finalmente, la *aceleración* que ha modificado los esquemas y horizontes temporales en los que se encuadran las formas de vida en las sociedades modernas, expresándose en la reducción del presente lo mismo que en la aceleración del ritmo de la vida social, del

²²⁸ Véase Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. 1844, en *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, 1956, y s., Bd. 40 (MEW Ergänzungsband, 1. Teil), pp. 465-588. Me refiero especialmente al apartado *Die entfremdete Arbeit del Erstes Manuskript*.

²²⁹ Cfr. el lugar clásico de este análisis es, por supuesto, el último apartado del primer capítulo del primer volumen de *El Capital: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* (*Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlin, 1956, y s., Bd. 23, pp. 85-108).

²³⁰ Piénsese en este sentido en los trabajos de Eva Illouz sobre la economización de los sentimientos y de la vida afectiva en general en el capitalismo contemporáneo (véase, por ejemplo, Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus - Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt/M., 2007).

²³¹ Remito en este sentido, por ejemplo, al proyecto ya citado de *Das Passagen-Werk* de Walter Benjamin, lo mismo que a los trabajos de Henri Lefebvre en los que el espacio urbano, la ciudad, se analiza como la manera en que se materializan y expresan la sociedad y sus contradicciones, desigualdades, divisiones y luchas en el plano espacial (cfr. Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville. II, Espace et politique*, Paris, 1972).

²³² Cfr. a este respecto, por ejemplo, Erich Fromm, *Have or to Be?*, New York, 1976; y Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, Cambridge, 2007.

cambio social y de la innovación tecnológica.²³³ Podríamos decir así que las diversas figuras del extrañamiento y sus posibles desdoblamientos en fenómenos de cosificación, mercantilización, consumismo y aceleración muestran, por así decirlo, en *negativo*, un horizonte normativo de crítica a ellas desde la perspectiva de la *autonomía*: ellas expresan, pues, otras tantas formas de denegación de la capacidad de los seres humanos de pensar y actuar por sí mismos y de reconocerse a sí mismos y a los otros como seres humanos autónomos, como personas —no como seres extraños ni como cosas— en las relaciones que ellos mantienen con el mundo, con los demás y consigo mismos.

La segunda vía de la crítica —esto es, la ligada a la *explotación*— aparece en forma prominente en *El capital* y se encuentra enlazada con la explotación aunque no en el sentido en que se comprende habitualmente este término, sino con la explotación como una categoría analítico-crítica que permite comprender y, a la vez, evaluar normativamente en forma adecuada, el carácter específico de la sociedad capitalista, a saber: la apropiación privada por parte de la clase capitalista del plusvalor producido socialmente por la clase trabajadora. Aquí también se delinea, nuevamente de modo *negativo*, un horizonte de crítica al capitalismo, aunque ahora desde la perspectiva de una denegación de *justicia e igualdad sociales*. La justicia o, tal vez mejor dicho, la injusticia y desigualdad sociales que caracterizan al capitalismo se conciben aquí no solamente en el marco de una comprensión vinculada exclusivamente a una justicia distributiva centrada solamente en los criterios a los que habría de ajustarse la distribución de bienes en una determinada sociedad, sino que abarca los principios y reglas que ordenan la producción, circulación y consumo de bienes —tanto materiales como culturales, tanto privados como públicos— en una sociedad y, en general, los dispositivos institucionales y las relaciones entre los hombres de esa sociedad considerada en su conjunto.²³⁴ Ello nos conduce a la cuarta dimensión de la crítica.

4) Este cuarto plano de la crítica al capitalismo es central porque tiene que ver con un problema que ha sido, e infelizmente continuará siendo, central para tres cuartas partes del mundo y que, salvo algunas excepciones, se ha dejado de lado por los exponentes de la teoría crítica en Europa y en Estados Unidos: me refiero al de la desigualdad y la exclusión económicas y sociales tanto en el interior de los diversos Estados nacionales como en el plano regional (por ejemplo, en el interior de la Unión Europea y de los grandes bloques económicos supranacionales en África, Asia y América) y, sobre todo,

²³³ Remito en este punto a Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005.

²³⁴ Cfr. a este respecto, por ejemplo, Allen Wood, "The Marxian Critique of Justice", en *Philosophy and Public Affairs*, 1(3), 1972, pp. 244-282; Georg Lohmann, *Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit bei Marx*, en Emil Angehrn/Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., pp. 174-194; y Rainer Forst, *Gerechtigkeit nach Marx*, en Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 2013, pp. 107-121.

a escala global (pienso aquí ante todo en las desigualdades en el eje Norte/Sur) al igual que a la exigencia que de ellas se deriva en favor de justicia tanto en el plano nacional como en el horizonte transnacional. En el primer caso, se trata de atender la situación de desigualdad social que en los llamados países del tercer mundo ha sido prácticamente un elemento constitutivo y definitorio ligado a una historia en la que se han entrelazado el colonialismo, el despojo y la persistencia de un diseño político e institucional basado en la corrupción y cooptado por las élites económicas autóctonas en estrecha alianza con las élites económicas y políticas de las metrópolis capitalistas. La desigualdad y la injusticia se han agudizado —tanto en Europa y Estados Unidos, pero sobre todo en el llamado tercer mundo— por el despliegue incontrolado de la globalización capitalista que ha dado lugar a un socavamiento y desmantelamiento graduales de las estructuras del Estado de bienestar en los países del centro y norte de Europa y ha provocado un incesante y dramático aumento de la miseria en los países del tercer mundo.

* * *

Estos cuatro niveles y planos de la crítica presentes ya en Marx precisan, sin embargo, ser desarrollados y ampliados por la teoría crítica hoy en día. Habría que decir en este sentido que es preciso interrogarse sobre la focalización del análisis ofrecido por Marx en la contradicción entre capital y trabajo localizada en la esfera de la producción —con su correlato en el ámbito social y político de un conflicto centrado fundamentalmente en la lucha de clases entre la clase capitalista y la del proletariado, tanto en el plano nacional como en el internacional— sin atender a los procesos de diferenciación social y funcional de otras esferas al interior de la economía —la de la distribución y la del consumo— como fuera de ella —la de la política, del derecho o de la cultura—. Como ya se ha visto, Horkheimer y Adorno y, posteriormente, Habermas, dirigieron su atención también a estos otros ámbitos. Sin embargo, tanto aquellos como éste dejaron fuera del foco de su análisis otros ejes centrales de conflictos y luchas sociales y políticas que son de gran significación en la agenda política actual. Me refiero a los conflictos y luchas que tienen como eje de constitución las adscripciones, identidades, conflictos y luchas definidas cultural, etnoracial y sexogénicamente que se entrecruzan e intersectan en formas complejas, diferenciadas y llenas de tensiones con la lógica de la producción y del trabajo y, de ese modo, con la lucha de clases entendida en la forma clásica en que Marx parece haberla comprendido. Estos otros ejes de conflicto, dominación y lucha delimitan una red de relaciones de dominación diferenciadas y en varios niveles y ejes que atraviesan —y de hecho constituyen— al cuerpo social en su conjunto. Ellas tienen que ver, por supuesto, con las relaciones que establecen los sujetos en el interior de la producción en el ámbito de la economía en el sentido en que ya las analizara Marx; pero también remiten, al mismo tiempo, a las relaciones de poder que caracterizan a las relaciones de sentido en el orden

del discurso (*cfr.* Foucault, 1982: 223), al igual que a las relaciones de dominación en virtud de las cuales se estructuran las relaciones sexogenéricas y etnoraciales para constituir a los sujetos como pertenecientes y adscritos a un determinado tipo de género y a un cierto tipo etnoracial. Una de las tareas que se plantea de este modo para la teoría crítica es, pues, la de reflexionar sobre los modos de dominación en los tres ejes señalados y sobre las distintas formas en que se articulan e intersectan las luchas que tienen lugar en esos tres planos y los modos en que en ellas se delinean y articulan las demandas de emancipación. Se ha hablado así de una *política de coalición* en la que puedan ser enlazadas estas diferentes luchas en sus diferencias y tensiones internas, pero también en sus puntos de contacto, en su unidad siempre móvil y fluida (*cfr.* a este respecto, por ejemplo, Foucault, 1982: 227-228 y Butler, 1990: 14-15). La teoría crítica intersecta de este modo su reflexión, orientación, temas e intereses con otras corrientes teóricas y movimientos sociales analizados ahora desde la teoría del feminismo, lo mismo que desde los estudios poscoloniales y de la Critical Race Theory; en un movimiento que la ha llevado más allá de sí misma y, al mismo tiempo, enriquecido, descentrándola de Alemania, Europa y Estados Unidos para conducirla hacia Asia, África y América Latina.

Repensar y actualizar la crítica hoy en día en el sentido anteriormente expuesto debe conducirnos, a su vez, a un modo de comprender y analizar las sociedades modernas de una manera distinta a la de Habermas. En efecto, ya el propio Parsons había llamado la atención sobre el hecho de que incluso el mercado poseía también un componente normativo y que, en razón de ello, no era posible sostener —como parece hacerlo Habermas— que el subsistema de la economía, el mercado, se encuentra determinado en su totalidad solamente por formas de acción con arreglo a fines.²³⁵ En efecto, este subsistema de acción no se encuentra ni puede ser concebido al margen de procesos de negociación, de costumbres y de referencias normativas.²³⁶ Desde la perspectiva habermasiana, los sistemas de la economía y, en cierta medida, de la administración, aparecen en mayor o menor grado como órdenes coagulados y refractarios a la acción e interacción y a la transformación por parte de los actores sociales. Se trata ahora más bien de mostrar el modo en que el propio funcionamiento de los sistemas no puede ser comprendido sin referencia a la acción e interacción de los seres humanos y al modo en que estos, a su vez, en virtud de su acción, no se limitan solamente a reproducir sistemas funcionales sino que también los producen, y en esa medida son también capaces de transformarlos. La comprensión del plexo institucional de la sociedad en el marco de la distinción entre sistema y

²³⁵ *Cfr.* Hans Joas/Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt/M., 2004, pp. 312 y s.

²³⁶ Creo que esta objeción no puede ser desechada con la diferenciación introducida por Habermas entre tipos de acción, por un lado, y tipos de sistemas de acción, por el otro, distinción que le permite sostener que los subsistemas sociales no pueden ser caracterizados en realidad por un único tipo de acción.

mundo de la vida propuesta por Habermas impide entonces ver con claridad el modo en que el entramado social e institucional de una sociedad es, en todos sus ámbitos y niveles, el resultado de la acción y producción de los sujetos, de luchas, conflictos y negociaciones entre los diversos grupos y actores sociales, y susceptible por ello de transformación,²³⁷ la manera en que el orden social es en realidad el resultado complejo de un juego incesante, acaso siempre frágil, de la acción e interacción, de las luchas y movimientos sociales políticos de diversos actores y grupos. Estas luchas pueden ser de distinto alcance y en diversos niveles: pueden estar orientadas a la consecución de derechos o pueden ser realizadas con el objetivo de alcanzar una redistribución de la riqueza, o bien estar encaminadas en contra de diversas formas de exclusión y discriminación —sean éstas por razones económicas, o bien por razones sexogénicas, etnoraciales, relacionadas con el capacitismo o mentalismo, etcétera— y desplegarse eventualmente bajo la forma de luchas por la redignificación o el reconocimiento de determinados grupos o sectores vulnerables de la sociedad; pueden estar dirigidas a la defensa del medio ambiente y en contra de la degradación de la naturaleza o bien a garantizar el derecho a la vivienda de los sectores más vulnerables de la población lo mismo que a la reconfiguración y reapropiación del espacio urbano por parte de los ciudadanos. Podría decirse en este sentido que la tarea de la crítica es la de desentrañar, articular y exponer teóricamente el horizonte normativo que se expresa en las experiencias de violación a la justicia, la igualdad, la libertad y la autonomía de los seres humanos que animan a esas luchas y protestas sociales y a esas diversas formas de resistencia social en contra de las distintas formas en que aparecen la opresión y la injusticia, la desigualdad y la dominación.²³⁸ Estas luchas desenmascaran la naturalización e invisibilización de las diversas formas y relaciones de dominación presentes en la sociedad en los planos anteriormente señalados y remiten, de una u otra forma, a las ideas normativas rectoras que constituyen y orientan las sociedades modernas, pero que son, a la vez, diferidas, denegadas y violentadas al mismo tiempo que operan —precisamente a través de luchas sociales y políticas— como los motores que las impulsan y proyectan más allá de sí mismas y de las configuraciones con las que ellas aparecen en el presente, cuestionando las imágenes deformadas de libertad y autonomía que han sido acuñadas por la propia dinámica de las sociedades modernas, para transformarlas y convertirlas más bien en los pivotes de una crítica inmanente en contra de las diversas formas y relaciones de dominación, de las

²³⁷ Es en este sentido que se ha expresado, por ejemplo, Axel Honneth en *Kritik der Macht*, Frankfurt/M., 1986, pp. 334 y s. Y es a partir de esta idea que puede ser comprendida también; véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992.

²³⁸ Véanse a este respecto Barrington Moore, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, N.Y., 1978; y Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Michigan, 1990.

exclusiones fácticas y de las formas de opresión presentes en las sociedades contemporáneas, en una lucha que quizá sea interminable y no pueda conducirnos jamás a un estado de justicia, libertad e igualdad plenas,²³⁹ pero que nos permita, no obstante, convertir a las sociedades y, en general, al mundo en el que vivimos, en lugares un poco más vivibles.

²³⁹ Cfr. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M., 1986, p. 30.