

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA

Resumen

Al hablar de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se tiene en mente una de las líneas de reflexión de la filosofía y de las ciencias sociales más relevantes en el siglo XX, de la que hoy ya se pueden identificar tres generaciones. El objetivo de este ensayo es ofrecer un recorrido a través de los desarrollos teóricos de esa «Escuela» a partir del sentido en que se puede caracterizar el trabajo de las tres generaciones como teoría crítica: es decir, a partir de las diferentes versiones de una crítica de y por la racionalidad social.

Palabras claves: Teoría Crítica; Escuela de Frankfurt; racionalidad social.

Abstract

The Critical Theory of the Frankfurt school, from the first to third generation. An historical and systematic exposition

When one mentions the critical theory of the Frankfurt school, one has in mind one of the most relevant lines of reflection in philosophy and social sciences of the XX century, of which today three generations can be identified. The aim of this essay is to offer an exposition of the theoretical developments of this «school» through the way the work of its three generations can be characterized as critical theory: that is, through the different versions of a critique of and by social rationality.

Key words: Critical Theory; Frankfurt school; social rationality.

El uso de la expresión «Teoría Crítica» para referirse a una línea teórica determinada, con carácter propio, proviene, como se sabe, de uno de sus representantes más relevantes: Max Horkheimer, quien aplicó por primera vez esa expresión en su ensayo de 1937 «Teoría tradicional y Teoría Crítica», para designar el tipo de investigación interdisciplinaria que él mismo, con otros miembros del *Instituto de Investigaciones Sociales* de Frankfurt sobre el Meno, venía impulsando desde su toma de posesión como director en el 1931. La expresión «Escuela de Frankfurt», a su vez, ha sido aplicada al mismo grupo de investigadores más bien desde afuera, y sólo desde los años sesenta.¹ Sin embargo, queda claro a cualquier interesado en los desarrollos de la teoría social de carácter crítico en el siglo XX que tanto con una expresión como con la otra —usadas a veces juntas, a veces separadamente— se tiene en vista no cualquier teoría crítica, sino una determinada tradición: la tradición proveniente de la asociación de la crítica hegeliano-marxista del mundo moderno en general y de la sociedad capitalista, de la interpretación del

modernidad de Max Weber y de la comprensión de la subjetividad moderna por Sigmund Freud, y cuyos representantes han estado, al largo del siglo XX y todavía hoy, vinculados o por lo menos cercanos del trabajo que se inició en aquel Instituto. De esa línea de pensadores, la mayoría de ellos de origen judeo-alemán, se pueden identificar tres generaciones: la primera, en la que además de Horkheimer mismo, se incluyen, en mayor o menor grado, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm; la segunda generación, que se suele identificar sobre todo con Jürgen Habermas; y una tercera generación de la que ya es posible hablar en la medida en la que Axel Honneth, ex asistente de Habermas, ha desarrollado una teoría propia en el marco de las mismas referencias teóricas de esa línea de autores. Una lista más amplia tendría que añadir, además, a diversos autores menos conocidos que se han asociado al Instituto en su primera (como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal), segunda (como Albrecht Wellmer, él mismo ex asistente de Habermas) y tercera (como los ex asistentes de Wellmer mismo, Martin Seel y Christoph Menke) generaciones, además de autores cercanos de contextos y épocas (Siegfried Kracauer, Claus Offe, Oskar Negt, Karl-Otto Apel, Alfred Schmidt, Christoph Türcke, Helmut Dubiel, entre muchos otros). Imprescindible, sin embargo, para la comprensión del desarrollo de toda esa línea teórica son aquellas experiencias-clave de la historia del siglo XX europeo, por las que pasaron sobre todo sus representantes de la primera generación y que han dejado huellas en la reflexión también de las generaciones subsecuentes: la Revolución Rusa y el estalinismo, la frustración de la revolución en Alemania, la república de Weimar y la ascensión del nazismo, la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, el establecimiento de la cultura de masas en la segunda mitad del siglo —con todas las consecuencias personales que esas experiencias tuvieron para muchos de esos teóricos en términos de persecución, exilio, desilusión y muerte.

Pero, ¿qué es lo que permite hablar de la pertenencia de todo ese grupo de pensadores a una misma línea teórica? ¿Qué sería lo «crítico» que caracterizaría a toda esa «teoría», y permitiría ver una continuidad en sus desarrollos desde los años treinta del siglo XX a estos inicios del siglo XXI? Y por otro lado: ¿qué sería lo que permitiría diferenciar a unos autores de otros y conformar generaciones con características distintas? ¿Cómo caracterizar el recorrido de la Teoría Crítica de la primera a la tercera generación, y qué consecuencias habrían tenido sus cambios internos para la misma concepción de la versión de una Teoría Crítica asociable a la llamada «Escuela de Frankfurt»? A estas preguntas quiero dedicar el presente ensayo, que tendrá como objetivo ofrecer un recorrido de algunas de las líneas teóricas centrales de esa «Escuela» en sus diferentes generaciones.

Mi interpretación aquí tendrá como eje la idea de que lo que podría unir a las tres generaciones de la Teoría Crítica es una cierta concepción de la crítica que la entiende como *crítica de la racionalidad social* en un doble sentido, objetivo y subjetivo: se trata aquí de una crítica *dirigida a* la racionalidad presente en la sociedad y *ejercida por* esa propia racionalidad, a través de la tensión entre la intención de inmanencia de la crítica y el carácter transcendente implícito en sus

parámetros normativos. Las diferencias entre las distintas generaciones de la Teoría Crítica (y en el interior de ellas) se pueden describir (sin reducirse a esto) a partir de diferentes formas de interpretar esa noción de crítica. Eso se expondrá en tres apartados, correspondientes, de manera general, a las tres generaciones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (I, II, y III), a través de la reconstrucción de sus concepciones centrales; me limitaré a analizar sólo a sus representantes directos y obras más relevantes.²

1. La primera generación: Teoría Crítica y racionalidad instrumental

En la primera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, la idea de una *crítica de la racionalidad social* se va a interpretar todo como una *crítica de la racionalidad instrumental*, característica, para Horkheimer y Adorno, de la modernidad occidental como un todo. Sin embargo, en el interior de esa misma generación e incluso para esos mismos autores, la interpretación del sentido y del alcance de esa crítica no va a ser la misma al largo del tiempo. Podemos identificar en el interior de la primera generación tres momentos: de un primer momento, caracterizado por la propuesta de crítica inmanente e interdisciplinaria a la sociedad capitalista de los escritos del Horkheimer temprano, a la crítica radical de la modernidad de la *Dialéctica de Ilustración* (segundo momento) y sus soluciones aporéticas por el Adorno posterior (tercer momento), la crítica de la racionalidad social aparecerá de distintas formas.

Desde el inicio, la formulación de los problemas y posibilidades de la crítica por esos autores revela su filiación teórica: la idea misma de que hay una racionalidad presente en la sociedad y de que la crítica a esa racionalidad se ejerce desde esa misma racionalidad deja entrever una concepción de la razón y de la crítica heredera de la tradición hegeliano-marxista. En su discurso, de 1931, de toma de posesión como director del Instituto de Investigaciones Sociales («Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung» [La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigaciones Sociales]),³ Horkheimer llamaba la atención para el origen de la idea misma de una filosofía social en la concepción de Hegel de las interrelaciones entre individuo y comunidad, que se oponía a la noción de autonomía como característica de un sujeto aislado proveniente de Kant (L 20-21). Si es verdad que «la esencia, el contenido sustancial del individuo no se revela en su acción personal, sino en la vida del todo a que él pertenece» (L 22),⁴ y que ésta expresa cierta racionalidad propia, ni el sentido de la vida individual, ni el de los supuestos «hechos» sociales a los que se dedica según Horkheimer una sociología positivista, tendrán sentido por sí mismos, sino solamente en el contexto de esa interdependencia recíproca. De eso deriva también su propuesta, presente ya en este texto, de que la investigación social se debe realizar a partir de la cooperación entre la

filosofía y las diferentes ciencias sociales, lo que se garantizaba en aquel momento por la conformación del Instituto de Investigaciones Sociales por «filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos» (L 29).

Lo «crítico» de la Teoría Crítica lo va a expresar Horkheimer más claramente, sin embargo, a partir del que se considera el texto fundador de esa interpretación de la Teoría Crítica. En el ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* [Teoría Tradicional y Teoría Crítica], publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*,⁵ la revista del Instituto, Horkheimer deja claro que, más allá de la relación del individuo con el todo social, y de la teoría con la historia y, así, del reconocimiento del carácter social e histórico de los «hechos» y de la propia teoría, ya presentes en Hegel, se trata, en el caso de una versión de la teoría que sea *crítica*, de reconocer en aquella también la «separación» entre individuo y sociedad (TKT 181), en un sentido cuya referencia no será más el de Hegel y su idea de reconciliación, sino el de Marx. Se trata de reconocer en el carácter «ambivalente» (TKT 181) de la sociedad que se revela a un «análisis del acontecer histórico dirigida por un interés en el futuro» (TKT 199), una «contradicción» consciente (TKT 181): «el reconocimiento crítico de las categorías dominantes de la vida social contiene al mismo tiempo su condena» (TKT 182). Inmanente es esa crítica en el sentido de que el «fin que él [el pensamiento crítico, MMSM] quiere alcanzar, el estado racional» (TKT 190) —que se ha formulado como «comunidad de hombres libres» (TKT 191)— no es para Horkheimer una «utopía abstracta», ya que su «posibilidad real» es comprobable en el «estado actual de la fuerzas productivas» (TKT 191) y «se funda en la penuria (*Not*) del presente» (TKT 190); sin embargo, en la «penuria» no está dada de antemano el «imagen de su eliminación» (TKT 190): la teoría «no trabaja a servicio de una realidad ya dada; ella enuncia sólo su secreto» (TKT 190/191).

Así, la crítica a la racionalidad implícita en la sociedad capitalista se podría entender en ese primer momento de la primera generación en términos todavía bastante cercanos a la crítica a la ideología «clásica» marxista: se trataba de develar en las estructuras de la misma sociedad moderna capitalista sus promesas no cumplidas, el potencial racional presente en la irracionalidad de sus estructuras mismas, lo que sólo se podría hacer desde una razón históricamente anclada en esa misma sociedad. Como ya en Hegel y Marx, la crítica inmanente a la racionalidad de esa sociedad por y desde esa racionalidad presente en esa misma sociedad no prescindía totalmente de cierto carácter transcendente de sus parámetros normativos, basados en ciertas premisas implícitas en una concepción de la filosofía de la historia, lo que aparecía claramente en las referencias al «cambio hacia lo Correcto (*Richtige*)» (TKT 192). Sin embargo, la referencia a lo «correcto» se hacía por una concepción «negativa» de lo que sería el «estado racional», «sin explotación ni opresión» (TKT 214); predominaba la intención de buscar sus huellas a través de la investigación interdisciplinaria que incluyera a las diferentes ramas de las ciencias sociales, ya que la posibilidad de que el «interés en experimentar y percibir» las «tendencias», que Horkheimer aquí describía como «inmanentes al trabajo humano» (TKT 187), pu-

diera ser generado y enunciado por y desde el proletariado había dejado ya de existir: «tampoco la situación del proletariado constituye en esta sociedad garantía del conocimiento correcto» (TKT 187).

El sentido en el que la crítica de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se impone como «crítica de la racionalidad instrumental» se explicitará, sin embargo, en el segundo momento por el que pasan los desarrollos teóricos de esta generación. Si el Horkheimer de «Teoría tradicional y Teoría Crítica» afirmaba todavía sin grandes problemas que la «dominación de la naturaleza» continuaría como algo «necesario en una sociedad futura» (TKT 214), la relación entre razón y naturaleza será el gran tema de la *Dialektik der Aufklärung*, la gran obra que escriben en conjunto Max Horkheimer y Theodor W. Adorno —que desde la elaboración de su habilitación académica [*Habilitation*] se había aproximado al Instituto— entre 1941 y 1944, en su exilio en los Estados Unidos. Frente a la «Barbarie» (TKT 201), que ya se anunciaba en el ensayo de 1937, se impondrá en la *Dialektik der Aufklärung* la denuncia —en la que se podría ver el efecto del contexto histórico en ese momento, con el nazismo en Alemania, el totalitarismo estalinista en la URSS y el surgimiento de la cultura de masas en el mundo— de los resultados no sólo de la sociedad capitalista, objeto de la crítica en los escritos anteriores de Horkheimer, sino de toda la civilización occidental —o, incluso, de cualquier tipo de civilización.

Dialektik der Aufklärung es, posiblemente, el texto más influyente de la primera generación de la Teoría Crítica. Si bien es verdad que en esa obra —cuyo tono entre la profecía y el desencanto realista no siempre permitirá interpretaciones unívocas— la intención de una crítica inmanente cede el lugar a una crítica radical de la modernidad, comprensible casi sólo desde parámetros normativos situados en algo absolutamente más allá de la realidad convertida en barbarie, también es verdad que se advierte aquí el entrecruce de diversas tradiciones teóricas que había estado en el origen de la Teoría Crítica: no sólo se percibe la línea hegeliano-marxista, cuya crítica de la racionalidad presente en la historia asume un carácter todavía más negativo, sino también, entre otras, las repercusiones de la teoría de la racionalización del mundo moderno de Max Weber, la combinación de ésta con la crítica marxista basada en la noción de cosificación de Gyorgy Lukács, y —en los lazos entre civilización y dominación de la naturaleza interna del propio sujeto— el psicoanálisis de Sigmund Freud.

Según la presentación —en el Prefacio— de sus propios autores, la *Dialektik der Aufklärung* se propone contestar a la pregunta de «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva especie de barbarie» (DA 1). Y según ellos, su respuesta se podría resumir en una doble tesis, misma que se desarrolla en su primer y más importante capítulo, el ensayo dedicado al «Concepto de Ilustración»: «Ya el mito es Ilustración» y «La Ilustración se vuelve otra vez en mito» (DA 6):⁶ La humanidad no entra en un estado verdaderamente humano porque su posibilidad de emancipación contiene desde el principio a la

barbarie. A la doble relación entre mito e Ilustración que no propone ningún tipo de reconciliación, sino que conforma un círculo sin salida, es a lo que ellos denominan la *dialéctica* de la Ilustración. Después del capítulo central, el mismo tema será desarrollado en dos «Excursos» —acerca de la subjetividad moderna (a partir del mito de Ulises) y acerca de la moral (a partir de Kant, Sade y Nietzsche)— y en otros ensayos y fragmentos, escritos en parte en conjunto con Leo Löwenthal —sobre la industria cultural, el antisemitismo y otros temas.

El concepto de Ilustración del que aquí se trata incluye desde el principio mucho más que la época de la historia del pensamiento que se suele identificar con ese nombre. Los autores iniciarán su explicación de la primera parte de su tesis a partir de la concepción de ciencia que se identifica con la edad moderna: el programa de la Ilustración —dicen ellos— era el «desencantamiento del mundo» (DA 9), la liberación del hombre justamente del mito y de la creencia en fuerzas oscuras a las que estaría sometido en la naturaleza y su sustitución por el conocimiento científico y el control sobre ésta. Toda la técnica y la ciencia modernas las describen Adorno y Horkheimer a partir de esa idea de liberación del sujeto a través de la dominación de la naturaleza, cuya primera formulación explícita ellos encuentran en Bacon, «el padre de la filosofía experimental» (DA 9). Pero su origen es para ellos mucho muy anterior: en la medida en la que también la intención del mito era manipular a las fuerzas oscuras y controlar a la naturaleza, también éste era ya ilustración. El conocimiento científico es, así, sobre todo y desde el principio, *técnica*: «Lo que los hombres aprenden de la naturaleza es a aplicarla, para dominarla completamente a ella [a la naturaleza, MMSM] y a los hombres» (DA 10); «Poder y conocimiento son sinónimos» (DA 10).

Sin embargo, en la medida en que dominan a la naturaleza, en lugar de lograr su autonomía frente a ella, los hombres la pierden. Ese intento asume un doble aspecto: del lado del sujeto, la autonomía se convierte en mera autoconservación; del lado de los objetos, en el intento, característico de la ciencia moderna, de comprender a los «hechos» para después manipularlos, éstos se le escapan al sujeto: «No hay ningún ser en el mundo que la ciencia no pueda penetrar, pero aquello que la ciencia penetra no es el ser» (DA 32). La conclusión lleva así al concepto hegeliano-marxista de alienación y su interpretación a partir de la teoría de la cosificación de Lukács: «Los hombres pagan el aumento de su poder con la alienación frente a aquélllo sobre el cual ejercen ese poder» (DA 15) —incluyendo a sí mismos, objeto de la dominación de la naturaleza interna: «Con la cosificación del espíritu, también las relaciones de los hombres fueron hechizadas, también las de cada individuo consigo mismo» (DA 34). Así, en una interpretación que asocia el carácter instrumentalizador-técnico de la racionalidad ilustrada al carácter formal de los conceptos con los que opera esa misma razón,⁷ del intento de identificación de la naturaleza operada por el conocimiento científico con el objetivo de su dominación se genera para los autores su «identificación» en otro sentido: el de la transformación en lo idéntico que hace del mundo un «gigantesco juicio analítico»

(DA 33). En la medida en que la eternidad de lo mismo, de la repetición, de lo idéntico era ya lo que caracterizaba a la mitología, la ilustración recae en el mito.

El carácter circular de la relación entre las tesis centrales de la *Dialektik der Aufklärung* y el tono aporético presente en ella podrían hacer pensar que el «contexto de obnubilación» (*Verblendungszusammenhang*) (DA 48) al que se refieren los autores al final del primer capítulo sería el destino final de la razón ilustrada. Sin embargo, en contra de cualquier irracionalismo, Horkheimer y Adorno afirmaban ya en el prólogo que «la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado» (DA 3); se trata así de propiciar que la Ilustración reflexione acerca de sí misma: «la Ilustración debe reflexionar sobre sí misma, si los hombres no deben ser enteramente traicionados» (DA 5), «no por la conservación del pasado, sino por la realización de las esperanzas pasadas» (DA 5). En comentarios sueltos que apuntan a las «soluciones» posteriores de Adorno a la dialéctica de la ilustración, los autores mencionan dos posibles formas de interpretar esta autorreflexión: por un lado, en tanto que «rememoración de la naturaleza en el sujeto» (DA 47); por otro, a través de la concepto hegeliano de la «negación determinada», un «elemento» con el cual se permitiría distinguir entre «la Ilustración y su descomposición (*Zerfall*) positivista» (DA 30): una dialéctica basada en la «negación determinada» «enseña a leer en sus rasgos [de cada figura] la confesión de su falsedad» (DA 30).

Así, con la radicalización de la crítica, la crítica interdisciplinaria inmanente que había caracterizado a los escritos del Horkheimer temprano cede su lugar a una crítica de la modernidad operada por una reflexión desde la filosofía sobre sí misma. En esa autorreflexión de la razón, alejada del contexto social, los representantes posteriores de la Teoría Crítica verán un «déficit sociológico» (Honneth). Sin embargo, a pesar de ese déficit, la crítica de la racionalidad instrumental presente en la sociedad seguirá siendo, por lo menos en su intención, una crítica de la racionalidad social también desde el punto de vista subjetivo: la crítica se seguirá ejerciendo a partir de la razón, aunque la *presencia* de una racionalidad crítica en la sociedad sólo se pueda entender en la forma negativa de su *ausencia*. La razón instrumental, ilustrada acerca de sí misma, deja de ser la razón sólo instrumental; pero para realizar esa autorreflexión, debe estar implícito en ella —sea como «rememoración», sea como capacidad crítica a través de la negación determinada— algo *más* que la pura racionalidad instrumental. El parámetro normativo de la crítica inmanente se asociaría así a la posibilidad implícita en la *Dialéctica de Ilustración* de «entrar en un estado verdaderamente humano» —si se pudiera tener la seguridad de que habría una salida. No por casualidad se ha visto en las paradojas de la Dialéctica de la Ilustración una verdadera aporía. Pero la crítica a la racionalidad instrumental de ese tono no es, sin embargo, privativa de la *Dialektik der Aufklärung*, sino que aparece en gran parte de los trabajos de esa generación— al punto de que Wiggershaus, el autor de la obra más amplia de historia de la Escuela de Frankfurt, considera a *Eclipse of Reason* [Eclipse de la Razón] (en alemán, *Kritik der instrumentellen Vernunft* [Crítica de la razón instrumental])

publicado también en 1947 por Horkheimer, y a *Eros and Civilization* [Eros y Civilización], publicado en 1955 por Marcuse, como sus respectivas versiones particulares de la «Dialéctica de la ilustración».

También el tercer momento de la primera generación de la Teoría Crítica —correspondiente al período posterior al regreso de Adorno y Horkheimer a Alemania en los años cincuenta— se puede interpretar a partir del intento de dar continuidad por distintas vías a la crítica radical de la modernidad de esta generación. Central aquí son —por su repercusión— los textos de Adorno posteriores a la *Dialektik der Aufklärung*, en particular la *Negative Dialektik* [Dialéctica Negativa] —a la que Wiggershaus ve como la «continuación» de la *Dialektik der Aufklärung*— y la *Ästhetische Theorie* [Teoría Estética]. La *Dialéctica Negativa* (1966) y la *Teoría Estética* (publicada póstumamente en 1970) se pueden interpretar como dos intentos de salida propuestos por Adorno a las aporías de la modernidad: la primera, desde la perspectiva de una teoría del conocimiento radicalizada al punto de poner en cuestión al propio conocimiento y su expresión a través del lenguaje conceptual y la otra, a través de la estética. En la introducción a la *Dialéctica Negativa*, Adorno menciona lo que sería la topia del conocimiento que corresponde a su intención de salvar a lo no-idéntico —lo individual, no subsumible por la racionalidad formal dominante— de las garras de la identidad y la describe así: cargar lo no-conceptual con conceptos sin igualarlos a ellos (ND 21).⁸ Esa utopía paradójica expresa en la obra de Adorno, como se sabe, uno de los aspectos en los que él reformula la aporía de la crítica de la racionalidad moderna que viene desde la *Dialéctica de la Ilustración* y que se podría asociar a la función que Adorno (con Horkheimer) otorga, ya en la *Dialéctica de la Ilustración*, a la noción de «negación determinada»: en referencias que hacen notar la influencia que Walter Benjamin había tenido sobre Adorno, los autores afirman que la «Dialéctica revela [...] toda imagen como escritura» (DA 30), actuando en favor de otro uso del lenguaje, más allá de la «descomposición positivista» (DA 30) de la Ilustración. A la pretensión de la dialéctica negativa de investigar esa posibilidad corresponde, por otro lado, como se sabe, su otra faz —la que se expresa en el área en la que Adorno veía una fundamental «finidad» con la filosofía: en el arte, y en particular, en el concepto de *Mimesis*, que continua la pretensión— también preunciada en la dialéctica de la Ilustración —de la «rememoración» (*Eingedenken*) de la naturaleza reprimida en el sujeto.

Pero la aporía, aunque reformulada y doble, sigue siendo una aporía; las únicas salidas a la pretensión paradójica que Adorno expresa como utopía del conocimiento son la crítica *ex-negativo* de la «vida dañada» —como anuncia en su subtítulo la *Minima Moralia*—,⁹ o la salida impotente en el plano del arte. La crítica de la racionalidad social se ejerce desde una racionalidad presente en lo social —otra vez— sólo por su ausencia: como límite del conocimiento conceptual, o como horizonte, presente en la sociedad sólo por el «doble carácter» de la obra de arte para Adorno, como *fait social* y como *promesse de bonheur*.¹⁰

2. La segunda generación: racionalidad comunicativa y Teoría Crítica

Si en la primera generación de la Teoría Crítica la doble idea de una crítica de la racionalidad social se había hecho prisionera de un diagnóstico del mundo moderno que convertía su situación en aporía, con Habermas, el principal representante de la segunda, la Teoría Crítica, regresará a la crítica immanente en el sentido del Horkheimer temprano: en lugar de oponer al dominio de la racionalidad instrumental la autorreflexión de la razón, Habermas encontrará en aquellos aspectos de la razón presentes en los contextos comunicativos del mundo de la vida de las sociedades modernas el potencial crítico cuya presencia en la razón moderna la *Dialektik der Aufklärung* había puesto en duda, y recurrirá para eso otra vez a las ciencias sociales. Vinculado al *Instituto de Investigaciones Sociales* sólo al inicio de su carrera entre 1956 y 1959, Habermas opondrá a la racionalidad instrumental una racionalidad comunicativa que, sin embargo, no tiene la pretensión de suprimir a la primera, característica necesaria de aquellos ámbitos de la sociedad moderna que Habermas caracterizará como los del *sistema*. De su teoría de la racionalidad comunicativa —expuesta de forma global en su trabajo más importante, la *Theorie des kommunikativen Handelns*, de 1981— resultarán perspectivas posteriores para la interpretación de la filosofía contemporánea,¹¹ la ética,¹² la teoría del Derecho y de la democracia,¹³ y para la intervención en innumerables debates contemporáneos plasmada en su vasta obra.

Un interés por (y la convicción en) los potenciales emancipatorios de la democracia moderna se percibía en Habermas ya desde el que había sido su trabajo de habilitación académica, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961).¹⁴ Su interpretación de la formación de la esfera pública burguesa en el siglo XVIII como esfera no sólo de carácter social y artístico (como en sus inicios, en los salones de discusión literaria), sino también político, y el ideal de comunicación democrática e igualitaria que se asociaba a esa esfera pública antes de su disolución a partir del siglo XIX, manifiesta ya la importancia que Habermas conferirá posteriormente al discurso libre de dominación entre los ciudadanos.

La posibilidad de anclar la crítica de la racionalidad social otra vez directamente a la propia racionalidad social dependerá de una distinción cuyo punto de partida remoto es posible identificar en su escrito de 1967 *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes»* [Trabajo e Interacción. Notas sobre la «filosofía del espíritu» del Hegel de Jena].¹⁵ Habermas parte en ese ensayo de aquellos textos de Hegel que hoy se publican en alemán como la Filosofía del Espíritu de los *Jenaer Systementwürfe* respectivamente *I* (de 1803/1804) y *III* (de 1805/1806), y que corresponden a dos diferentes versiones de la Filosofía Real que el joven Hegel desarrolla en sus tiempos de Jena. Habermas concentra su interés en la distinción entre *lenguaje, trabajo y familia* (o *interacción*) como formas de una concepción del «espíritu» que no poseería para Hegel todavía —como para el Hegel «maduro»— un carácter autorreflexivo y «monoló-

gico» (TWI 9). En forma diferente a la concepción del Espíritu del Hegel «maduro», el Espíritu se concibe en esos escritos —según la interpretación de Habermas— como «tres patrones de relación dialéctica de igual valor» (TWI 9)¹⁶ que se expresan en la concepción de tres diferentes «Medios» (*Mitten*). De la interrelación de esos medios entre sí y de la simultánea imposibilidad de reducirlos el uno al otro resulta para Habermas la posibilidad de distinguir entre *trabajo e interacción* —o acción *instrumental y comunicativa*.

A partir de esa distinción se presenta para Habermas la posibilidad de distinguir entre ámbitos de la realidad social, asociados a esos diferentes tipos de acción, y de vincularlos a dos interpretaciones de la racionalidad moderna. En *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968), otro ensayo central, poco posterior a *Arbeit und Interaktion* y dedicado a Herbert Marcuse,¹⁷ Habermas se propone reformular lo que Max Weber había llamado «racionalización» y sugiere directamente un nuevo cuadro conceptual para discutir la cuestión de la racionalidad del mundo moderno, en el que los dos diferentes tipos de acción social pasan a asociarse a dos ámbitos de la sociedad (TWI 64): de un lado, el *marco institucional*, caracterizado por la interacción mediada simbólicamente, normada por normas sociales; del otro, los *sistemas de acción racional con arreglo a fines* (que incluyen la acción *instrumental y la estratégica*), normada por reglas técnicas. *Racionalización* —y así *racionalidad*— pasa a significar dos cosas: en el nivel de los *sistemas de acción con arreglo a fines* (o sea, de lo que se asocia al trabajo), la racionalización del mundo moderno significa la expansión de la racionalidad que se había llamado instrumental y de la dominación de la naturaleza a través de la expansión de las fuerzas productivas; al mismo tiempo, en el nivel del *marco institucional* (o de la interacción simbólica), la racionalización se asocia a la *liberación de la comunicación* pública de la dominación y, así, a un potencial democratizador. Consecuencia de eso para Habermas es, por un lado —y contra la teoría marxista «clásica»—, el rechazo de la idea de que el progreso técnico-científico de las «fuerzas productivas» —aun en la forma, defendida por Marcuse, de «otra» técnica— pueda ser por sí mismo liberador de lo que se solía llamar las «relaciones de producción»; y por el otro, el rechazo de la limitación —presente en la Teoría Crítica de la primera generación y también en Marcuse— de la idea de racionalidad a la racionalidad técnica y su carácter de dominación.

Con eso se anuncia el cambio de enfoque de la crítica a la sociedad moderna propuesto por Habermas, del «paradigma de la producción» y la subjetividad (y en el interior de la Teoría Crítica, de la crítica a la racionalidad con arreglo a fines o instrumental) hacia el «paradigma de la interacción» y la intersubjetividad (y a la noción de la racionalidad comunicativa). A la inversa, aquí se manifiesta la convicción de Habermas de que existen ámbitos en la sociedad que necesariamente se ordenan a partir de la racionalidad con arreglo a fines —con todas sus consecuencias. Habermas comparte con el Horkheimer temprano no sólo la crítica inmanente basada en las ciencias sociales, sino también la idea— aunque interpretada de

forma distinta —de que no hay cómo escapar a la dominación de la naturaleza a través del trabajo: «Si uno trae a la consciencia el hecho de que el desarrollo técnico sigue una lógica que corresponde a la estructura de la acción con arreglo a fines y orientada al éxito, y esto significa la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo nosotros, mientras la organización de la naturaleza humana no cambie, mientras tengamos que mantener nuestra vida a través del trabajo social y con ayuda de medios que sustituyan al trabajo, deberíamos poder alguna vez renunciar a la técnica —y, de hecho a *nuestra técnica*» (TWI 56-57).

La distinción entre una racionalidad comunicativa y una racionalidad instrumental y la correspondiente posibilidad de formular una perspectiva propia en el interior de la Teoría Crítica, que se anunciaba en ya en los escritos de finales de los años sesenta, encontrarán, sin embargo, su culminación en la obra de Habermas poco más de diez años después, con la publicación, en 1981, de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.¹⁸ En sus dos volúmenes y más de 1.000 páginas, Habermas reúne reflexiones de diversas proveniencias para presentar, con el concepto de la acción comunicativa, un concepto que permite abrir la perspectiva a tres complejos temáticos, como él mismo anuncia en el prefacio: un concepto de la racionalidad comunicativa que «se resista a las reducciones cognitivo-instrumentales de la razón»; un «concepto de sociedad en dos niveles» que enlace de manera convincente «mundo de la vida» y «sistema»; una teoría de la modernidad que explique a las patologías sociales «con la suposición de que los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente son sometidos bajo los Imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto independientes» (TKH I 8); «La teoría de la acción comunicativa debe así posibilitar una conceptualización del contexto de vida social acorde a las paradojas de la modernidad» (TKH 8). Para eso, Habermas va a alternar, en la estructura de la obra, reconstrucciones dedicadas a diferentes teorías de la racionalidad, de la acción, de la sociedad y del lenguaje con «consideraciones» propias, en las que presentará cómo esas reconstrucciones se unen en la conformación de una «teoría de la acción comunicativa».

Fundamental en la *Teoría de la Acción Comunicativa* es la concepción de la racionalidad como racionalidad comunicativa que ya se anunciaba en los textos anteriores como solución del problema de la racionalidad moderna. Se trata —como afirma Habermas al final del capítulo I, que tiene como tema la introducción a la «problemática de la racionalidad»— de responder a la pregunta de «si, y dado el caso, cómo la modernización capitalista se puede entender como un proceso de racionalización unilateralizante» (TKH I 202), o sea, como racionalización en el sentido sólo de la racionalidad instrumental criticada por la primera Teoría Crítica. La ordenación de los capítulos en el interior de la obra sigue un «camino» que Habermas mismo anuncia (TKH I 202) y que nos permite hacer un recuento de esa vasta obra.

El punto no sólo fundamental, sino también el primero al que se dedica Habermas, es la noción de racionalidad. Después de la introducción del tema de la racionalidad y de su «problemática», una reconstrucción de teoría de la racionalización de

Max Weber en el capítulo II va a llevar a Habermas en dos direcciones: por un lado, partiendo de la teoría weberiana de la acción social, Habermas va a buscar, ya en una primera «consideración intermedia» (capítulo III), a partir de la teoría del lenguaje de Austin y Searle, alternativas al uso del lenguaje orientado al éxito, y lo va a encontrar en el «efecto ilocucionario» de los actos de habla y en sus consecuencias para la interacción, en la medida en que ahí se expresa un tipo de uso del lenguaje orientado al «entendimiento». Por otro lado, la teoría de la modernidad de Weber también llevará a Habermas (en el capítulo IV) a la «aporética» recepción del mismo Weber, vía Lukács, por Adorno y Horkheimer, que tiene, según Habermas, en la asociación entre racionalización y cosificación su mayor consecuencia.

Eso llevará a Habermas a buscar alternativas también en la sociología. Identificando el centramiento de la primera Teoría Crítica (y de la crítica de la modernidad derivada de la lectura de la teoría de la racionalización de Weber por Lukács) con la orientación de la autocomprensión de la filosofía moderna a partir de lo que llama «el paradigma de la filosofía de la consciencia» y la noción de subjetividad a ésta asociada, Habermas va a encontrar en la interacción simbólica teorizada por Mead y en la normatividad implícita en la noción del sagrado de Durkheim (V) elementos para una teoría de la Intersubjetividad orientada ya no por la acción con arreglo a fines, sino por la acción comunicativa.

En seguida —pero sin romper con la estructuración y la fluidez de la obra—, Habermas pasa a presentar su concepción de «sociedad en dos niveles». A partir ahora de la teoría de la división del trabajo de Durkheim y su noción de integración social, Habermas presentará en el capítulo VI —la segunda «consideración intermedia»— su teoría de la sociedad como constituida por dos ámbitos caracterizados por diferentes modos de integración, cuya separación Habermas explica como efecto de los procesos de racionalización del mundo descritos por Weber (y mencionados por él en el capítulo II) y sus consecuentes procesos de diferenciación social: el «mundo de la vida», concepto que Habermas reformula aquí a partir de la sociología, integrado a través de una integración «social», y el «sistema», a cuya integración llama «sistémica». Después de haberse centrado en la integración del mundo de la vida en el capítulo VI, en el capítulo VII Habermas profundiza, a través del funcionalismo de Talcott Parsons, la interrelación entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas, explicando el modo de interacción del ámbito que había denominado «sistema» a través de los «medios de dirección (*Steuerungsmedien*)» *dinero y poder*, y diferenciando claramente, al final del capítulo, entre dos formas de racionalización modernas: la racionalización del «mundo de la vida», por un lado, y el «aumento de complejidad» característicos de la racionalización del «sistema», por el otro.

En la «consideración final» (VIII), Habermas retoma las diversas líneas de reflexión presentadas al largo de la obra para llegar a una teoría de la modernidad a partir de su redefinición de la problemática de la racionalidad. De Weber, Habermas retoma su teoría de la modernidad una vez más, y la traduce ahora a sus conceptos de sistema y mundo de la vida; de Marx, analiza a partir de la teoría de

la forma mercancía (*Warenform*) la interpretación de la cosificación como tendencias a la «juridificación» del mundo de la vida; con la teoría de la «colonización» de éste por los imperativos del Sistema (dinero y poder), llega a la definición de lo que serían las patologías de la sociedad moderna. Finalmente, en el último apartado de ese capítulo, redefine las «tareas» y posibilidades de una Teoría Crítica de la sociedad hoy a partir de su «giro de la teoría de la comunicación» (TKH II 533).

En primer lugar queda evidente que la respuesta a la pregunta de «si, y dado el caso, cómo la modernización capitalista se puede entender como un proceso de racionalización unilateralizante» (202), es «no». El proceso de modernización implica el doble sentido de la racionalización, y la racionalidad comunicativa «no se puede, como la instrumental, subsumir sin resistencia a una autoconservación ciega» (2-533); la «perspectiva utópica de reconciliación y libertad está colocada en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, ella ya está anclada en los mecanismos de reproducción del género» (TKH II 533). Sin embargo, para Habermas la racionalidad comunicativa encuentra sus límites en los imperativos de conservación del sistema, que se pueden sobreponer a las exigencias de la racionalidad comunicativa presentes en la socialización comunicativa. La crítica de la racionalidad social se ejerce, así, *por* la racionalidad comunicativa *a* los imperativos sistémicos en los que se expresa la racionalidad instrumental en el interior de la misma sociedad. Si la crítica, por un lado, no termina aquí en una aporía, continúa por otro lado el problema de la primera Teoría Crítica, el del carácter de dominación de la razón instrumental, a pesar de estar limitado al ámbito del sistema, irresuelto: la «perspectiva utópica» de Habermas se limita a salvar el mundo de la vida de los imperativos del sistema.

3. La tercera generación: teoría y crítica del reconocimiento¹⁹

El principal representante de lo que se podría llamar la «tercera generación» de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt es claramente Axel Honneth: el ex asistente de Habermas y actual director del Instituto de Investigaciones Sociales se ha ocupado en los últimos años de restablecer no sólo el vínculo, interrumpido por Habermas, entre los representantes de la Teoría Crítica y el Instituto de Frankfurt, como también, además, de desarrollar una línea de crítica de la sociedad a partir de una perspectiva teórica propia, de reflexionar acerca de la historia y las perspectivas de una Teoría Crítica en los moldes frankfurtianos.

¿En qué medida Honneth mismo se puede considerar como uno de los continuadores de la Teoría Crítica en el sentido que proponemos aquí? Desde sus primeras publicaciones se percibe la referencia teórica explícita a la Teoría Crítica y la cercanía con algunas de sus líneas. Será, sin embargo, en *Kampf um Anerkennung* [Lucha por el reconocimiento] —su trabajo de habilitación académica, publicado en 1992— donde se hará especialmente evidente la manera en que Honneth interpreta, en la elaboración

de su propia teoría, algunos de los rasgos que caracterizaban a las generaciones anteriores de la Teoría Crítica. La crítica inmanente a la racionalidad irracional de la sociedad moderna capitalista aparecerá explícitamente en el marco de una teoría con forma propia, en las limitadas garantías de autorrealización personal implícitas en su propia estructura social, basada, según Honneth, en tres niveles de relaciones de reconocimiento; en la medida en que esa crítica se hará desde las expresiones sociales mismas de esa irracionalidad —expresa, por ejemplo, en la resistencia (*Widerstand*), perceptible en la sociedad, a las relaciones que denotan *no-reconocimiento*, o *desprecio* (*Missachtung*), podremos hablar también aquí de una crítica de y por la racionalidad social: una racionalidad social que tiene desde el principio un carácter comunicativo— incluso más allá de la comunicación lingüística —y no hará distinción entre un ámbito definido por ella, y otro, por la racionalidad instrumental.

Si inicialmente —según su propio testimonio— Honneth creía, al recurrir a Hegel y elaborar su teoría del reconocimiento, estar proporcionando a la teoría de Habermas (o más bien, a su versión «más productiva» según *Kritik der Macht* [Crítica del poder]) una base motivacional,²⁰ enfatizando aquellos procesos de interacción que en Habermas permanecían más allá del lenguaje, en la medida en la que se desarrolla su propia reflexión Honneth se irá aclarando también para él en qué medida su teoría va más allá de la teoría habermasiana. En el prólogo a *Lucha por el reconocimiento*, Honneth la presenta como resultante de problemas que se le habían presentado en su trabajo de doctorado sobre *Kritik der Macht*.²¹ A partir del modelo teórico, proveniente de Hegel, de una *lucha por el reconocimiento*, propone Honneth encontrar las bases para una «teoría de la sociedad con contenido normativo» (KA 7).

En la primera parte de *Lucha por el reconocimiento*, Honneth presenta una reconstrucción de la teoría hegeliana a partir de sus escritos de Jena.²² Pero al contrario de Habermas, que también se había apoyado en esos textos, Honneth se va a concentrar sólo en las distintas formas de interacción, presentadas por Hegel como formas de reconocimiento intersubjetivo, y en la concepción del carácter normativo, basado en expectativas de reconocimiento recíproco, de la *lucha* social por el reconocimiento.

Sin embargo, el recurso a Hegel no será suficiente para los propósitos de Honneth. Para *Kampf um Anerkennung* es fundamental la convicción de que sólo a partir de una versión «materialista» (KA 148) de la teoría del reconocimiento que se puede derivar de G.H. Mead es posible ofrecer una base histórico-sociológica suficiente para considerar la descripción que el Hegel de Jena presenta de la sociedad moderna como reactualizable en nuestro contexto, sin que eso signifique un trasplante de conceptos de fondo metafísico sobre la realidad actual. Honneth menciona tres tesis centrales de la teoría de Hegel, todas comprobables empíricamente a partir de la psicología social de Mead, que él va a tratar en la segunda parte de la obra:

1) la premisa fundamental de una teoría de la intersubjetividad, base de toda la teoría del reconocimiento, de que la constitución del yo (o de la identidad subjetiva individual) presupone el reconocimiento intersubjetivo recíproco: «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» (KA 110);

2) la tesis, característica de la teoría de Hegel de la intersubjetividad, de que en la sociedad moderna existen distintas formas de reconocimiento que se distinguen según el grado de autonomía posibilitado al sujeto. Para Hegel, según Honneth, se pueden reconocer por lo menos de manera implícita tres formas de reconocimiento: la del «amor», la del «derecho» y la de la «eticidad»; y

3) la tesis de la existencia de 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» (KA 112). La motivación del conflicto es, así, el no-reconocimiento de determinadas pretensiones de autonomía o, más bien, su *desprecio*. 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, así, de su desarrollo moral.

A partir de las tres tesis anteriores Honneth construye su propia teoría del reconocimiento. Después de fundamentar su actualización de Hegel y Mead para la interpretación del mundo moderno a través de material empírico proveniente de las ciencias sociales y la psicología, Honneth expone su teoría del reconocimiento.²³ Los tres «modelos», o «esferas», de reconocimiento recíproco corresponden aquí a tres dimensiones de la personalidad individual y resultan, en caso de una relación bien-lograda, en tres tipos de autorrelación práctica del sujeto consigo mismo: el *amor*, correspondiente a la relación afectiva presente en relaciones —no sólo de amor sino también de amistad— que tienen por objeto la naturaleza afectiva del individuo como un ser necesitado conduce a la *autoconfianza* (*Selbstvertrauen*); 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 y lleva al *autorespeto* (*Selbstachtung*); y la de *solidaridad*, referida a una comunidad de valores compartidos, que corresponde a la valoración social, tiene por objeto las capacidades y características del individuo en tanto que miembro que contribuye al todo social y lleva a la *autoestima* (*Selbstschätzung*). A esas formas de reconocimiento opone Honneth tres formas de desprecio (*Missachtung*) que justamente implican la ausencia de autoconfianza, autorespeto y autoestima.

Finalmente, en la parte III Honneth presenta —en un excursus de carácter social-filosófico— la relación de la teoría del reconocimiento con la *gramática moral de los conflictos sociales* que aparece en el subtítulo de la obra —es decir, con la idea de la *lucha* por el reconocimiento propiamente dicha. La idea central aquí, que Honneth otra vez deriva de su interpretación de Hegel y de la reactualización de él apoyada en Mead, es la de 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» (KA 227). 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 pueden entrar como motivos rectores de la acción en la exigencia colectiva de relaciones ampliadas de reconocimiento» (KA 260). Una tal ampliación de las relaciones de reconocimiento a partir de las experiencias de desprecio se presenta para el Honneth de *Kampf um Anerkennung* sobre todo para las formas de reconocimiento asociadas al derecho y a la valoración social.²⁴ Finalmente, Honneth presenta el parámetro normativo de una crítica de la sociedad basada en la teoría del reconocimiento: éste estaría a la base de una concepción de la eticidad postradicional más allá de una concepción limitada de la justicia basada en normas morales: «un concepto formal de la buena vida» (KA 275) en la medida en la que incluye los tres tipos de relaciones de reconocimiento como los presupuestos solamente formales de una concepción de la autorrealización individual que, aunque históricamente asociada a la sociedad moderna, sigue abierta a transformaciones —según él, a partir de lo que defina «el futuro de las luchas sociales» (KA 287). De esa manera, son las «condiciones intersubjetivas de la integridad personal», que de cierta manera siguen asociadas a un presupuesto antropológico (aunque débil), las que ofrecen indirectamente, a través del sufrimiento individual, el parámetro de la crítica inmanente de las patologías de la sociedad contemporánea.

Así, con Honneth, posiblemente todavía más que en Habermas (en el que la comunicación lingüística, más que los conflictos sociales, ocupa un rol central) se cierra el círculo a la dimensión interdisciplinar, apoyada en las ciencias sociales, de la Teoría Crítica; no por acaso Honneth quiso regresar la Teoría Crítica al Instituto en que había surgido. La crítica de la racionalidad social proviene de esa manera también aquí de la propia racionalidad social: de la racionalidad presente en las relaciones de reconocimiento.

Las publicaciones de Honneth posteriores a *Lucha por el reconocimiento* se pueden entender en el marco de esa necesidad de precisión y definición del ámbito y del sentido de una Teoría Crítica basada en el concepto de reconocimiento; aquí se incluyen no sólo la discusión acerca de las posibilidades de un diagnóstico de la sociedad contemporánea basado en ese concepto, sino también de las relaciones de esa teoría con la Teoría Crítica anterior y con otras perspectivas de la crítica social contemporánea y, de manera más amplia, de la función y perspectivas de una filosofía social en ese diagnóstico y en esa crítica. Restaría ver si la crítica de

la racionalidad social ejercida por la Teoría Crítica contemporánea pierde en radicalidad al ganar otra vez en inmanencia o, al contrario, si podría ser justamente esa inmanencia la medida de su radicalidad.

NOTAS

1. Para la historia de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, ver: Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, kritische Bedeutung*, Munich: DTV, 1991.

2. Para esta exposición tomo como referencia algunos análisis generales de los desarrollos de la Teoría Crítica, en particular: A. Honneth, «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie», en A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 2007, pp. 28-56; Wolfgang Bonss, «¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos», en Gustavo Leyva: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona/México: Anthropos/UAM, 2005, pp. 47-83; A. Wellmer, «Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica», en Gustavo Leyva, *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, *op. cit.*, pp. 25-46.

3. Cf. M. Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt: Fischer, 1988 (citado en el texto como L + n.º de página).

4. Todas las traducciones del texto en alemán son mías, a menos que se explicita lo contrario: MMSM.

5. Cf. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, *op. cit.*, 1988, pp. 162-216 (citado en el texto como TTTC + n.º de página).

6. Max Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt: Fischer, 1990 (citado en el texto como DA).

7. A eso hace referencia Wellmer. Cf. Wellmer, *op. cit.*, p. 28.

8. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt: Suhrkamp, 1996 (citado como DN).

9. Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

10. Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 334s.

11. Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

12. Cf. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

13. Cf. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

14. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

15. J. Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jeneser Philosophie des Geistes», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968 (= TWI).

16. Habermas, vol. 9.

17. J. Habermas, «Technik und Wissenschaft als Ideologie», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, *op. cit.*

18. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988 (= TKH + vol. + página).

19. Para la redacción de este apartado del ensayo me apoyo en mi propia «Introducción» a la colección de artículos de Axel Honneth por publicarse por el FCE en Buenos Aires, con el título «Crítica del agravio moral» (en prensa). Partes de este apartado han sido tomadas directamente de la mencionada «Introducción».

20. Ver a ese respecto, por ejemplo, A. Honneth: «Antworten auf die Beiträge 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], Munster: Litt, 2004, pp. 99-121. Ver pp. 101s. (= SzKA).

21. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994, p. 7 (= KA).

22. Para los textos del Hegel temprano a que se refiere Honneth, ver: G.W.F. Hegel: *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hamburgo: Meiner, 2002; G.W.F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo, 1986; G.W.F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburgo: Meiner, 1987. No todos se encuentran publicados en español.

23. Para un resumen de su teoría, ver la tabla que Honneth introduce al final del cap. V de KA, p. 211.

24. Después Honneth va a incluir la posibilidad de ampliación también para la esfera del amor. Cf. N. Fraser y A. Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 302 (= UA).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th.W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- : *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- y M. HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt: Fischer, 1990.
- BONB, W.: «¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos», en Gustavo Leyva: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona/México: Anthropos/UAM, 2005.
- y A. HONNETH (eds.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- DUBIEL, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1978.
- FRASER, N. y A. HONNETH: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- HABERMAS, J.: «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jeneser Philosophie des Geistes», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- : «Technik und Wissenschaft als Ideologie», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- : *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- : *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- : *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- : *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
- HEGEL, G.W.F.: *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo, 1986.
- : *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburgo: Meiner, 1987.
- : *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hamburgo: Meiner, 2002.
- HONNETH, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- : *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

- : «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], Munster: Litt, 2004.
- : «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie», en A. Honneth: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- HORKHEIMER, Max: «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt: Fischer, 1988.
- : «Traditionelle und kritische Theorie», en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt: Fischer, 1988, pp. 162-216.
- LEYVA, Gustavo: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona/México: Anthropos/UAM, 2005.
- WELLMER, A.: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- : «Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica», en Gustavo Leyva: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona/México: Anthropos/UAM, 2005.
- y A. HONNETH (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*, Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter, 1986.
- WIGGERSHAUS, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, kritische Bedeutung*, Munich: DTV, 1991.

Miriam Sampaio de Madureira es doctora en Filosofía por la Universidad de Frankfurt, Alemania. En la actualidad es profesora e investigadora del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa e investigadora nacional, nivel 1, en el Sistema Nacional de Investigadores (SIN) de México.