

Conocimiento crítico e interés emancipatorio, o la Escuela de Frankfurt y sus tres *haches*

Critical Knowledge and Emancipatory Interest, or
the Frankfurt School and Its Three *Aitches*

Conhecimento crítico e interesse emancipatório
ou a Escola de Frankfurt e seus três *Agás*

Santiago M. Roggerone¹

Resumen

A fines de reconstruir cómo el proyecto de la teoría crítica de la sociedad ha adquirido sus principales determinaciones, en el presente artículo, que se desprende de una investigación más amplia sobre el marxismo contemporáneo, se atiende a algunas de las contribuciones efectuadas por Max Horkheimer, Jürgen Habermas y Axel Honneth. Se examinan, más específicamente, los propósitos y tareas que cada uno de estos pensadores de la Escuela de Frankfurt prescriben a la teoría crítica con la intención de resolver el problema del vínculo subyacente entre conocimiento (crítico) e interés (emancipatorio). Para ello se procede en tres pasos: primero, se analiza cómo surge la idea original de una teoría crítica en contraposición con la de una teoría tradicional (I); hecho esto, se indaga en cómo la idea en cuestión es desligada de sus connotaciones antropológicas marxistas e inscrita en el contexto de una teoría de la acción comunicativa (II); luego, se da cuenta de la actualización que experimenta dicho contexto de inscripción de la teoría crítica al ser repensado en los términos de la lucha social por el reconocimiento (III). Se ofrece, para finalizar, una serie de conclusiones (IV).

Palabras clave

conocimiento; interés; Horkheimer; Habermas; Honneth

Abstract

Aiming to reconstruct how the project of the critical theory of society has acquired its main determinations, in this paper, which follows a broader research on contemporary Marxism, we address some of the contributions made by Max Horkheimer, Jürgen Habermas, and Axel Honneth. More specifically, we examine the purposes and tasks that each of these Frankfurt School thinkers prescribe to critical theory with the intention of solving the problem of the underlying link between (critical) knowledge and (emancipatory) interest. To that end, we proceed as follows: first, we analyze how the original idea of a critical theory arises as opposed to that of a traditional theory (I); after this, we investigate how the idea in question is detached from its Marxist anthropological connotations and inscribed in the context of a theory of communicative action (II); then, we talk about the update that this context of inscription of critical theory experiences when it is rethought in terms of the social struggle for recognition (III); and, finally, we present a series of conclusions (IV).

Keywords

knowledge; interest; Horkheimer; Habermas; Honneth

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico: santiagoroggerone@gmail.com

Resumo

Visando reconstruir como o projeto da teoria crítica de sociedade adquiriu seus principais determinações, o presente artigo, que parte de uma pesquisa maior sobre o marxismo contemporâneo, analisa algumas das contribuições realizadas por Max Horkheimer, Jürgen Habermas e Axel Honneth. Examinam-se, especificamente, os propósitos e tarefas que cada um desses pensadores da Escola de Frankfurt prescrevem à teoria crítica com a intenção de resolver o problema do vínculo subjacente entre conhecimento (crítico) e interesse (emancipatório). Para isso, efectuam-se os seguintes procedimentos: primeiro, analisa-se como surge a ideia original de uma teoria crítica em contraposição com a de uma teoria tradicional (I); segundo, indaga-se como a ideia em questão é desligada de suas conotações antropológicas marxistas e inscrita no contexto de uma teoria de ação comunicativa (II); depois, evidencia-se a atualização que experimenta esse contexto de inscrição da teoria crítica ao ser repensado nos termos da luta social pelo reconhecimento (III). Oferecem-se, no final, algumas conclusões (IV).

Palavras-chave

conhecimento; interesse; Horkheimer; Habermas; Honneth

Artículo recibido el 4 de enero de 2017 y aprobado el 10 de enero de 2018

Introducción

Siempre ha resultado problemático hablar de una Escuela de Frankfurt. Como ha puesto de manifiesto el estudio pionero de Martin Jay (1974), ello tiene que ver con la circunstancia de que “la denominación ‘Escuela de Frankfurt’ solo fue una inventiva posterior de la década de 1960” (2003, pp. 29-30); “una etiqueta asignada desde fuera” (Wiggershaus, 2010, p. 9) que, como toda etiqueta, reduce y simplifica la complejidad de aquello que es etiquetado. Es quizás por esto que es más pertinente hablar de un Institut für Sozialforschung, con sede original en la ciudad de Frankfurt del Meno, en el que numerosos intelectuales se congregaron con la intención de poner en marcha “un proyecto colectivo y cooperativo” (Wellmer, 1996, p. 240), sin que necesariamente por ello surgiera algo así como una Escuela. El proyecto referido, por supuesto, es de la teoría crítica de la sociedad.

Es cierto que la expresión asociada a este proyecto posee “un sentido mucho más amplio” (Keucheyan, 2013, pp. 9-10) que el que generalmente se le confiere a aquello a lo que las producciones de los más eminentes miembros de los círculos interior y exterior del Institut contribuyeron de distintas maneras y en diferentes contextos y periodos. ¿Cómo negar que, en un sentido amplio, el marxismo en cuanto tal es “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo” (Bensaïd, 2003, p. 22)? En términos generales, supone él “la culminación final de la filosofía” (Marcuse, 1971, p. 32) y, como

el propio Marx lo sugiriera en una carta de 1843, la metamorfosis de esta en una “crítica implacable de todo lo existente” (AA. VV., 1982, p. 458); una empresa verdaderamente radical, informada por una *indeconstruible* promesa de *justicia* (Derrida, 1998, p. 41), mediante la cual se intenta “anula[r] y supera[r] al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985, p. 37)².

Pero es innegable que la idea de una *teoría crítica de la sociedad* fue consagrada durante el siglo xx, gracias al uso que Theodor W. Adorno y otros hicieron de ella. La dignidad de la noción, por tanto, se encuentra irremediabilmente vinculada a Frankfurt. A sabiendas de esto, en el presente artículo intentará reconstruirse cómo la expresión en cuestión va ganando sus principales determinaciones en el marco de la tradición. Se concederá atención a algunas contribuciones de las figuras más relevantes de la misma, a saber: las de Max Horkheimer, Jürgen Habermas y Axel Honneth. Esto a causa de que, considerados conjuntamente, los trabajos de estas tres haches constituyen el núcleo de la teoría crítica. En distintos momentos históricos del capitalismo –el liberal, el posliberal y el neoliberal–, los representantes de tres generaciones distintas de la Escuela de Frankfurt conceptualizaron a la teoría crítica de la sociedad de diversos modos, prescribiéndole además distintos tipos de propósitos y tareas. Ahora

2 En los últimos años ha visto la luz una amplia literatura en donde se aborda la cuestión de la crítica (*cfr.*, sobre todo, Boltanski, 2014; Celikates, 2009; Dörre, Lessenich y Rosa, 2009; Jaeggi, 2013; Jaeggi y Wesche, 2009; Rosa, 2016).

bien, sus intervenciones se encuentran relacionadas puesto que se articulan, en la misma medida, por el problema del vínculo entre conocimiento (crítico) e interés (emancipatorio) –cosa que permite distinguirlas un poco de las de Herbert Marcuse o el mismo Adorno–. Como podrá verse en lo que sigue, sus planteamientos a propósito de la teoría crítica se hallan atravesados siempre por el intento de resolver dicho problema.

A continuación, se procederá entonces en tres pasos sucesivos, delineando los contornos de cada uno de los aportes de los tres autores mencionados, con la finalidad de arrojar algo de luz sobre la dignidad conceptual que posee la teoría crítica de la sociedad. En un primer momento, se analizará rápidamente cómo Horkheimer, durante la década de 1930, idea el proyecto original de una teoría crítica para el Institut, contraponiéndolo al de la teoría tradicional (I). Hecho esto, en una segunda instancia, pasará a reconstruirse cómo Habermas prosigue la labor de Horkheimer pero desligándola de sus connotaciones antropológicas marxistas más ortodoxas e inscribiéndola en el contexto del desarrollo de una teoría de la acción comunicativa (II). En un tercer paso, se dará cuenta de cómo Honneth, en el último tiempo, ha actualizado los esfuerzos de Habermas, reescribiéndolos en los términos de una teoría de la lucha social por el reconocimiento (III). Finalmente, se ofrecerá una serie de conclusiones (IV).

“Teoría tradicional y teoría crítica”, ensayo publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1937, constituye una referencia insoslayable al hablar de la Escuela de Frankfurt porque, en sus páginas, se presentan resumidamente los lineamientos epistemológicos del programa que había orientado las investigaciones llevadas a cabo en el marco del Institut desde 1931, año en que Horkheimer reemplaza a Carl Grünberg como director del mismo³.

3 En el discurso que él pronuncia el 24 de enero de 1931, cuando toma posición tanto de la cátedra de Filosofía Social perteneciente a la Facultad de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe, de Frankfurt del Meno, como de la dirección del Institut, expone por primera vez al público dicho programa. A partir de la

Tal como señala Honneth, el propósito de este trabajo es “poner de manifiesto las raíces prácticas de la concepción moderna de la ciencia a fin de poder fundamentar la Teoría Crítica como la expresión autoconsciente de los procesos de emancipación político-social dentro de un contexto práctico que deviene aquí transparente” (2009a, p. 27).

“Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible” (Horkheimer, 1974a, p. 223). En “el sentido tradicional” (p. 228), eminentemente cartesiano, la teoría –que en cuanto tal procede del vocablo griego *θεωρία* y evoca el acto de la contemplación religiosa– se definiría por la relación entre esa acumulación científica y la realidad. Dice Horkheimer (1974a):

Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica. (p. 227).

Esta relación por la que viene dada permite a la teoría tradicional erigir una estructura de conocimiento técnico con la que es posible predecir y controlar los procesos naturales y sociales. Manteniéndose en el terreno de la pureza, incurriendo en el autoengaño, no puede dar cuenta,

necesidad de superar la fisura histórico-intelectual que existía entre la investigación empírica y la filosofía, el autor proponía dos cosas: en el plano metodológico, dar paso a una interdisciplinariedad mediante la cual lograra alcanzarse la combinación de la filosofía con las ciencias particulares de la economía, la psicología social y la teoría de la cultura; en el epistemológico, desarrollar una crítica sistemática del positivismo que, a la vez, informara a la combinación mencionada. De este modo, las tareas que Horkheimer asignaba a la teoría crítica de la sociedad en su primera fase eran, por un lado, “a) el análisis económico de la fase postliberal del capitalismo, b) la investigación psico-sociológica de la integración social de los individuos, y c) el análisis teórico-cultural del funcionamiento de masas” (Honneth, 1995, p. 452); y, por otro, la elaboración de un enfoque teórico mediante el que pudiera otorgarse sustento a la crítica mencionada. Las primeras tres tareas fueron llevadas correspondientemente a término por Friedrich Pollock, Erich Fromm y Leo Löwenthal/Theodor W. Adorno; la última quedó en manos de Herbert Marcuse y el propio Horkheimer. En lo fundamental, “Teoría tradicional y teoría crítica” recoge los resultados a los que estos últimos dos autores arribaron en el contexto de la realización de la cuarta tarea.

sin embargo, de su propio contexto constitutivo. El trabajo de Horkheimer apunta a demostrar que la relación mencionada es en todo momento preformada por el determinado estado en que las fuerzas productivas de la sociedad se hallen:

Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No solo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. (Horkheimer, 1974a, p. 233).

La especie humana está determinada por la actividad del trabajo. Ella ha producido un mundo verdaderamente social, pero lo ha hecho siempre de modo inconsciente. Hasta hoy, esa ceguera ha regido de forma catastrófica el curso de la historia. La teoría tradicional es tan solo una caja de resonancia de este hecho mucho más fundamental. La teoría crítica de la sociedad (Horkheimer, 1974a, p. 232), por su parte, constituye un esfuerzo deliberado por que la especie tome conciencia de su praxis. Se trata, en otras palabras, de una iniciativa clarificadora, de autoconocimiento, que se apoya en la contradicción existente entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, y que, a la vez, se encuentra “presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional” (p. 232) que sería inmanente a la humanidad misma.

A causa de esto a lo que aspira, la teoría crítica está obligada en todo momento a ser consciente de su propio contexto constitutivo. Consigue en su proceder demarcarse de la teoría tradicional porque, en última instancia, es expresión de una actitud precientífica que rebasa el marco que a aquella le es propio. Efectivamente, la crítica es un tipo de teoría que procede y depende de

[...] un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer. (Horkheimer, 1974a, pp. 239-240).

En la teoría crítica, sujeto y objeto ya no se oponen externamente entre sí. Como indica Honneth (2009a), la misma, a los ojos de Horkheimer, no sólo se define “por ser el saber de las condiciones prácticas de sus propios orígenes” sino también por constituir “la aplicación autocontrolada de un conocimiento orientado a la acción en el contexto práctico-político de la actualidad” (p. 41). Más allá de todo dualismo, la teoría crítica entraña por ende “la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica” (Horkheimer, 1974a, p. 261); es decir, constituye el saber de la fracción social excluida de la apropiación de la riqueza que es generada por la actividad transformadora de la naturaleza que asegura la supervivencia cultural de la especie humana. De esta manera, la teoría crítica se asienta decididamente en un escenario de lucha social. Su puesta en cuestión del modo existente de organización de la vida humana es realizada tomando partido por la clase de la sociedad que es objeto de verdadera injusticia. A decir del propio Horkheimer (1974a),

si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no solo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados,

junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsores, disciplinantes y agresivas. (p. 247).

Ahora bien, habría que señalar que, a partir de la década de 1940, cuando los miembros del Institut se encuentran ya en el exilio norteamericano, el programa original de Horkheimer es reformulado significativamente. La teoría crítica experimenta un viraje filosófico-histórico (Honneth, 2009a, p. 67) que se traduce en una preocupación por la *transición al mundo administrado* (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 9) y la *autodestrucción de la Ilustración* (p. 13) que tiene lugar en ese contexto. Se pasa a hablar ahora, casi absolutamente, de *razón subjetiva* (Horkheimer, 2007, p. 15) o instrumental –a la que se opone una forma *objetiva* (p. 16) de ella, claro– e industria cultural manipuladora.

Con seguridad, es *Dialéctica de la Ilustración* la obra que encarna más vívidamente todo este nuevo momento de la empresa frankfurtiana. Horkheimer y Adorno postulan aquí que la lógica de la identidad propia del control instrumental de la naturaleza constituye “el modelo original de dominación, del que cualquier otra forma de dominio no es sino una derivación” (Honneth, 2009a, p. 84). Como lo hecho anteriormente durante la década de 1930, la antropología continúa siendo reducida al trabajo, pues la historia de la humanidad es reducida a la de la dominación de la naturaleza. Pero en ella ya no se encuentra cifrada, para la nueva perspectiva que adopta la teoría crítica de la sociedad, “la posibilidad de liberación del potencial civilizatorio interrumpido” (p. 103). Tomando decisiva distancia de lo realizado en una primera fase, Horkheimer y Adorno pasan a atribuir “el impulso original de la decadencia de la civilización a un proceso de dominación tecnológicamente progresivo de la naturaleza” (p. 103).

Ni la derrota del fascismo ni el retorno del Institut a la flamante República Federal de Alemania, que tuvo lugar durante 1949-1950, pondrían en crisis el pesimismo por el que la teoría crítica se vio informada más y más a partir del exilio. Luego de

su paso por Estados Unidos, Horkheimer abandonó cada vez más el programa propuesto en los años 1930 e, ignominiosamente, terminó su vida convertido en una suerte de apologeta del orden existente. Para él, se había vuelto “urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo” –apremiaba eso antes que “negarla en forma abstracta o [...] ponerla en peligro mediante acciones inútiles” (Horkheimer, 1974a, p. 12)⁴.

Pero fue Adorno quien desarrolló la nueva concepción de la teoría crítica –como señala Albrecht Wellmer, “su influencia en Alemania después de la guerra llegó a eclipsar incluso la de Horkheimer” (1996, p. 243)–. Prosiguiendo lo hecho en *Dialéctica de la Ilustración* y llegando incluso a asumir la dirección del Institut, en las décadas de 1950 y 1960 Adorno intentó poner en práctica un acercamiento no instrumental a la realidad que descansaba en la autocritica del pensamiento conceptual. Así, la teoría crítica de la sociedad pasó a verse “obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones”, pues, como se indicaba al comienzo de *Dialéctica negativa*, “el instante de su realización” (Adorno, 2005, p. 15) había sido desaprovechado. Fue entonces que adquirió el estatuto de una explicación normativa de las condiciones de posibilidad de la emancipación cuya premisa antropológica elemental venía dada no por el trabajo sino más bien por la obra de arte y la actividad artística. En ellas, sugería Adorno en su inconclusa *Teoría estética*, tenían lugar una aproximación estrictamente mimética al mundo de las cosas en la que, a su vez, anidaba la *promesse de bonheur* de un mundo liberado y reconciliado consigo mismo.

El pesimismo jamás lo llevó a adoptar el punto de vista conservador del que Horkheimer se sirvió hacia el final de sus días –ciertamente, la toma de partido por la autonomía del arte siempre le permitió eludir el *peligro* de la politización–. No obstante, la foto en la que puede vérselo junto a la policía, a

4 Ahora bien, hay que agregar que pese a su pesimismo o a la apología reaccionaria que llegara a hacer del statu quo imperante, Horkheimer jamás abandonó la esperanza del surgimiento de “un mundo completamente otro (*ein ganz Anderes*), distinto a este” (1974b, p. 10).

cuyo auxilio acudió para desalojar a un grupo de estudiantes que intentaba ocupar el *Institut*, recorrería el mundo. Algún tiempo antes de eso, en una discusión pública con el dirigente juvenil Rudi Dutschke, Habermas, discípulo de Adorno y candidato para proseguir la labor de la Escuela, había acusado ya al movimiento estudiantil por su “fascismo de izquierdas” (Wiggershaus, 2010, pp. 771-772)⁵.

II

Y sería justamente Habermas, y no Adorno, quien, en el interior de la tradición, seguiría con más empeño la línea de razonamientos inaugurada por Horkheimer en los años treinta –en definitiva, fue él “quien dio al proyecto de una prosecución crítica de la Escuela de Frankfurt una forma concreta” (Wellmer, 1996, p. 245)–. Ahora bien, no se trató de un seguimiento canónico o una continuación realizada al pie de la letra. Al igual que sus predecesores, Habermas postuló desde un inicio que, trágicamente, el proyecto de la Ilustración se encontraba en una crisis de la que él mismo era el único responsable. Sin embargo, ello jamás lo condujo a abrazar una perspectiva pesimista. A su entender, la iniciativa de una autoilustración de los hombres podía salvarse por medio de

[...] un Estado del bienestar social en el que se garantizase la participación efectiva de todos los ciudadanos mediante un constante escrutinio público de los partidos, de los medios de comunicación y de la Administración, poniendo a éstos bajo controles democráticos y, de ese modo, racionalizando el necesario ejercicio de autoridad social y política. (Anderson, 2008, p. 131).

En otras palabras, Habermas se aleja de Horkheimer –y por tanto también de Adorno– puesto que entiende que la crisis de la Ilustración –en sus términos, la colonización del mundo de la vida por parte del sistema– puede ser revertida. En todo momento, su hipótesis es que la razón se halla en condiciones de

5 A decir verdad, solo Marcuse, quien nunca volvió a instalarse en Alemania, mantendría “una intransigente postura revolucionaria, en medio de un gran aislamiento intelectual e institucional” (Anderson, 1979, p. 47). (Véase Marcuse, 2005, pp. 285-286).

ponerse a raya a sí misma –esto es, que su fuerza comunicativa puede doblar a la instrumentalidad hacia la que tiende de forma inmanente. Y, claro está, donde Habermas encuentra un medio de realización de dicha hipótesis –hipótesis que, en último término, es la de “domesticar el sistema económico capitalista” (1998, p. 492)– es en el derecho –de allí que, en el último tiempo, sus esfuerzos hayan estado orientados, casi de forma exclusiva, hacia la confección de una teoría procedimentalista de él–.

Es claro entonces que, al seguir a Horkheimer, Habermas lo hace problematizando y complejizando con mucha sofisticación las tesis por él desarrolladas. Es en particular relevante el adosamiento de la dimensión de la interacción a la del trabajo que propone a los fines de actualizar la concepción antropológica marxiana de la que aquél se valía. Ciertamente, esta peculiar complementación, que poco a poco devendría liso y llano *reemplazo*, abriría una puerta muy difícil de cerrar⁶. Pues desde que a la acción racional con respecto a fines –vale decir, a la razón instrumental– se contrapusiera una razón comunicativa, lo hecho por la teoría crítica de la sociedad dejaría de encontrarse regulado por el compromiso con la clase social que experimenta en su propio cuerpo los efectos de la enajenación del trabajo. Una vez que se dictamina taxativamente que las características constitutivas de la especie humana vienen dadas por el lenguaje, ya no es posible sostener que la construcción del mundo social se encuentra determinada por la actividad transformadora del trabajo. Deja de tener sentido, en consecuencia, el objetivo de que la humanidad tome conciencia de ello. La disposición por que los hombres superen el estado de automistificación en el que se hallan apunta ahora a clarificar cuál es la idiosincrasia de la acción comunicativa y, sobre todo, qué sucede con la misma en el contexto histórico de la tardomodernidad capitalista. La posibilidad de instaurar un estado de cosas racional continúa siendo inmanente a la especie humana pero pasa a depender exclusivamente de unas relaciones de comunicación que, en el actual estado de cosas, son

6 Véase Anderson, 1986, pp. 72-73.

objeto de distorsión sistemática. Se perfila aquí el camino que va de la *Teoría de la acción comunicativa* a *Facticidad y validez*, pues la liberación que la teoría crítica alienta no es ya, después de Habermas, la de los que en primer término trabajan sino más bien la de todos aquellos que son capaces de discurso y por tanto consenso⁷.

Ahora bien, en lo que atañe a la idea de una teoría crítica de la sociedad, la intervención de Habermas –esto es, la del joven Habermas que se

7 La filosofía política de Habermas, que es esbozada por primera vez en *Historia y crítica de la opinión pública* y que adquiere su fisonomía definitiva en *Facticidad y validez*, se ancla en que “en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legítimo y sobre el ejercicio del poder” (1999, p. 214); en otras palabras, en que, en ellas, “el derecho sólo puede cumplir la función de estabilizar expectativas si mantiene una conexión interna con la fuerza sociointegradora que tiene la acción comunicativa” (1998, p. 149). Se advierte entonces que la perspectiva democrático-deliberativa en cuestión descansa en los fundamentos provistos por la *Teoría de la acción comunicativa* y, puntualmente, la idea de pragmática universal del lenguaje –es decir, la idea de que en la estructura de éste se encuentra dada ya la *buena vida* y la posibilidad de la emancipación–. Pues, en cuanto tal, la deliberación es una actitud cooperativa y de apertura que se desarrolla en la esfera pública. Ella consiste en dejarse persuadir por razones relacionadas tanto con los derechos propios como ajenos. Como el mismo Habermas admite, “la política deliberativa obtiene su fuerza legitimadora de la estructura discursiva de una formación de la opinión y la voluntad que sólo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de *calidad* racional de sus resultados” (1998, p. 381). Por consiguiente, el trasfondo o condición de posibilidad de esta política democrático-deliberativa es un núcleo normativo dictado por las pretensiones de validez de toda comunicación dada en una situación ideal de habla –a saber, el entendimiento, la verdad, la veracidad y la corrección o rectitud–. En síntesis, Habermas aboga por un Estado democrático cimentado en una concepción procedimental del derecho que, a la vez, se apoya en los supuestos de la acción comunicativa y la pragmática universal. Tal como lo resume el propio autor en las páginas finales de *Facticidad y validez*, esta peculiar “comprensión procedimentalista del derecho insiste [...] en que los presupuestos comunicativos y las condiciones procedimentales de la formación democrática de la opinión y la voluntad constituyen la única fuente de legitimación” (1998, p. 648).

De nuevo, es Perry Anderson quien mejor critica la filosofía política habermasiana: “Si se acusa a la explicación de la ley y la democracia dada por Habermas de abstraerse fundamentalmente de las realidades empíricas de un orden político en el que la formación de una voluntad popular es en el mejor de los casos caprichosa o un vestigio, puede referirse a su vocación contrafáctica. Si se la acusa de no especificar en absoluto una alternativa deseable, puede referirse al valor de lo ya existente, en un lecho de comunicación que sólo necesita cumplirse. El resultado es una teoría que no responde ni a la responsabilidad de la descripción precisa del mundo real, ni a las propuestas críticas de uno mejor. Opera, por el contrario, en una tierra de nadie entre ambas” (2008, p. 144).

preocupaba por la epistemología de las ciencias – es relevante también porque echa luz sobre un punto que Horkheimer realiza un poco al pasar. El interés por el que la teoría crítica se informa, sugiere este, es eminentemente emancipatorio. ¿Qué significa esto? ¿Por qué la teoría tradicional, si es que cabe seguir hablando de ella, se encontraría a todas luces exenta de un interés de este tenor?

En su lección inaugural como titular de la cátedra de la Universidad de Frankfurt que en su momento había estado en manos de Horkheimer, brindada el 28 de junio de 1965 y que adelantaba una temática husserliana sistemáticamente tratada en el libro de 1968 que lo catapultaría a la consagración intelectual⁸, Habermas aborda la “conexión del conocimiento con el interés” (1984 p. 167). Polemizando con la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, el autor sostiene que las ciencias no han conseguido liberarse plenamente del concepto tradicional de teoría –tanto las empírico-técnicas (o informativas) como las histórico-hermenéuticas (o interpretativas) y las sociales se encontrarían tuteladas por el positivismo–. Puesto que esto es tan así, existiría aún hoy para él “una conexión inconcesada de conocimiento e interés” (1984, p. 168)⁹. En lo fundamental, esa conexión consistiría en una relación de guiamiento.

Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Esta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés emancipatorio del conocimiento que ya [...] subyacía inconcesadamente en la ontología tradicional. (Habermas, 1984, pp. 168-169).

8 Cfr. Habermas (1982).

9 El autor llega a esta conclusión merced a su intervención en el debate en torno al positivismo y la sociología alemana (cfr. Habermas, 1973).

Estas ciencias de orientación crítica se distinguirían tanto de las empírico-analíticas –que comprenden básicamente a las naturales– como de las histórico-hermenéuticas –que abarcan más que nada a las humanidades– y aquellas ciencias sociales o “de la acción sistemáticas –a saber, economía, sociología y política–” que, al igual que las empírico-analíticas, “tienen como meta [...] la producción de saber nomológico” (Habermas, 1984, p. 171)¹⁰. Lo harían porque analizan “cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio” (p. 172). Cuentan para eso “con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado” y con que “el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes, puede ser cambiado” (p. 172). Esto obedece a que “el marco metodológico que establece el sentido de la validez” de los “enunciados críticos” que este tipo de ciencias profieren se halla determinado por una “autorreflexión” que “libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados” (p. 172). Es esta peculiar autorreflexión lo que posibilita el vínculo con ese invariante y abstracto “interés cognitivo emancipatorio” que, ciertamente, “las ciencias críticamente orientadas [...] comparten con la filosofía” (p. 172) cuando –y en esto Habermas no hace más que seguir a Adorno (1986) en la polémica mantenida con Husserl– consigue desligarse de “la ontología” –es decir, cuando aquella “vuelve contra la ilusión de la teoría pura en sí misma” que es alentada a través de la actitud contemplativa y supuestamente desinteresada de la fenomenología,

10 “Habermas clasifica los procesos de investigación (*Forschungsprozessen*) en tres categorías: *ciencias empírico-analíticas*, que comprenden las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir un conocimiento nomológico; las *ciencias histórico-hermenéuticas*, que comprenden las humanidades (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias históricas y sociales en la medida en que su objetivo es una comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y las *ciencias de orientación crítica*, que abarcan el psicoanálisis y la crítica de la ideología (teoría social crítica), así como la filosofía entendida como disciplina reflexiva y crítica” (McCarthy, 1987, p. 80).

“la crítica que dirige contra el objetivismo de las ciencias” (Habermas, 1984, p. 172)¹¹.

Es importante advertir que el interés emancipatorio “no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación” (Habermas, 1984, p. 177). Se trata, por consiguiente, de un interés dotado de un estatuto derivado:

Mientras que el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico tienen sus bases en estructuras de acción y experiencia profundas (¿invariables?) y están vinculados a los elementos constitutivos de los sistemas sociales, el interés cognoscitivo emancipatorio posee un estatuto derivado. Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un “dominio objetual” que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente deformada y de una represión sólo legitimada en apariencia. Por ello es también derivado el tipo de experiencia y de acción que corresponde a este dominio objetual. (Habermas, 1982, pp. 324-325).

Como las ciencias empírico-analíticas/histórico-hermenéuticas y los intereses cognoscitivos técnico/práctico que a estas informan, las actividades del trabajo y la interacción constituyen dimensiones invariantes de la forma sociocultural de la vida humana. La comunicación sistemáticamente distorsionada, sin embargo, no lo hace. Las ciencias críticamente orientadas que se encuentran informadas por el interés de la emancipación –y Habermas

11 En la introducción a la segunda edición de *Teoría y praxis*, Habermas (1987) echa un poco más de luz sobre sus planteos: “Los intereses del conocimiento no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente ni sociológico-científicamente o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial motriz concreto, pues son abstractos. Resultan más bien a partir de imperativos de las formas vitales socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje. De aquí que los intereses cognoscitivos técnico y práctico no sean direcciones de la cognición que deberían ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento; más bien ellos mismos determinan el aspecto bajo el cual puede ser objetivada la realidad y, en esta medida, el aspecto bajo el cual puede hacer accesible por vez primera la experiencia. Son las condiciones de posibilidad de la experiencia que puede reclamar objetividad, condiciones necesarias para los sujetos capaces de lenguaje y acción” (p. 20).

piensa puntualmente en la “crítica de las ideologías” marxista y el “psicoanálisis” (1984, p. 172) freudiano– parten de esta premisa. Pues para ellas resulta evidente que la estructura misma del lenguaje alberga la promesa de unas relaciones de comunicación exentas de dominación, poder o violencia. De lo que se trata es de que los sujetos tomen conciencia de que toda vez que en el marco de la comprensión lingüística un hablante expresa un enunciado, reconoce ya “la oportunidad de acceder a una evaluación no coercitiva de las afirmaciones proferidas por él” (Honneth, 2009a, p. 350). En definitiva, en ello estriba para Habermas la posibilidad de una especie humana autoemancipada.

De la intervención habermasiana puede sacarse en limpio que ya no es posible continuar hablando de teoría crítica sino, en todo caso, de ciencias orientadas hacia ella. En lo fundamental, la tercera de las haches de la teoría crítica de la sociedad –pues si la filosofía tuvo las suyas (Hegel, Husserl, Heidegger), la que es su superación también las tiene–, coincide con el planteo de Habermas. Es que Honneth no desacuerda tanto con la concepción de los intereses del conocimiento como con aquella teoría del mundo de la vida y sus implicadas comunicación y evolución social que Habermas boceta en “Ciencia y técnica como ‘ideología’” y, luego del debate mantenido con Niklas Luhmann y la reconstrucción de las principales tesis del materialismo histórico propuesta¹², sistematiza en Teoría de la acción comunicativa a la luz de una perspectiva sistémica que le permitirá colar la dimensión del poder por la ventana¹³.

III

Para Honneth, lo que el movimiento realizado por Habermas supone es una transformación teórico-comunicativa de la filosofía de la historia de la que se nutrían Horkheimer y Adorno en Dialéctica de la Ilustración. A su entender, una vez

12 Véase Habermas y Luhmann (1971) y Habermas (1981).

13 Como se verá con mayor detalle a continuación, Honneth (2006) cree que no es “erróneo” continuar hablando de “‘intereses cuasi trascendentales’ de la raza humana”; reivindica, además, la idea habermasiana de “un interés ‘emancipador’ que aspire a desmontar las asimetrías y exclusiones sociales” (p. 137).

que sucumbe “a las ‘tentaciones de la teoría de sistemas’” (Honneth, 1995, p. 480), Habermas no puede ya seguir un camino alternativo para explicar la historia de la especie humana, que hubiera implicado otorgar una mayor preponderancia a esa dimensión del conflicto entre grupos integrados culturalmente (Honneth, 2009a, p. 444) que Horkheimer había abordado en los términos de la filosofía de la conciencia y que él mismo, a partir de entonces, buscará reintroducir a través del desarrollo de *una teoría normativa y sustancial de la sociedad* (Honneth, 1997, p. 7). Como resultado de ello, dice el autor finalizando su Crítica del poder,

[Habermas] no sólo abandona la posibilidad de una crítica justificada de las formas concretas de organización de la producción económica y la administración; pierde sobre todo [...] ese acercamiento teórico-comunicativo que él mismo había explorado: el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada [...] que, en la medida en que el ejercicio del poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social. (Honneth, 2009a, p. 444).¹⁴

14 Según Honneth, Habermas podría haber hecho mayor hincapié en “las luchas prácticas de los grupos sociales” y, así, dado lugar a “una nueva concepción de la lógica histórica de la especie” (2009a, p. 398). Da pruebas de ello la “reconstrucción [...] de la dinámica última que subyace al proceso de formación moral de la lucha de clases como un modelo de desarrollo universal”, que efectúa muy tempranamente, sirviéndose del “modelo hegeliano de la ‘dialéctica de la eticidad’” (p. 399). A la sazón, el filósofo alemán sostiene que “el Hegel temprano se explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo dialéctico entre ‘trabajo’ e ‘interacción’, entre la apropiación social de la naturaleza y los procesos de reconocimiento recíproco” (Honneth, 2009b, p. 198). En otras palabras, en su lectura del Hegel de Jena, Habermas repone “el curso formativo que conduce al establecimiento de relaciones éticas como un proceso intersubjetivo que arranca con la destrucción unilateral de las condiciones recíprocas de comunicación; prosigue, en un segundo movimiento, con la resistencia práctica del sujeto moralmente dañado; y termina, finalmente, en la renovación comunicativa de una situación de reconocimiento recíproco” (Honneth, 2009a, p. 399). En un contexto teórico como este, la lucha de clases puede ser entendida como consecuencia de una “violación moral” enrolada en el “movimiento dialéctico de la eticidad” (p. 399). Proseguir con mayor decisión por este camino hubiera supuesto para Habermas llegar a la conclusión de que “el movimiento dialéctico de represión y restablecimiento de la comunicación que descansa sobre el paradigma del reconocimiento recíproco define el marco general en virtud del cual se sigue desarrollando continuamente la historia de la especie en cualquier estadio establecido de organización social” (p. 400). Y a decir

El programa alternativo al de Habermas a cuya edificación Honneth (1997) dedica denodados esfuerzos se encuentra iluminado entonces por el modelo de la *lucha por el reconocimiento* (p. 7). Es presentado por el autor en su lección inaugural como titular de la cátedra de Filosofía Política del Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín, dictada en noviembre de 1993 –jes como si en este rito iniciático por el que pasan los docentes alemanes luego de cumplir con el requisito académico de la Habilitation, se jugara siempre el destino de la teoría crítica de la sociedad!–. Lo que básicamente él hace es defender la idea de “una crítica normativa que al mismo tiempo es capaz de informar sobre la instancia precientífica en que se encuentra arraigado de modo extrateórico su propio punto de vista crítico en cuanto interés empírico o experiencia moral” (Honneth, 2009b, p. 250). Vale decir, a los fines de desarrollar el paradigma habermasiano en la dirección de sus mismos “presupuestos relativos a la teoría de la intersubjetividad e incluso sociológicos”, Honneth desliga “el potencial normativo de la interacción social” (p. 260) de “las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación” (pp. 260-261) y lo subsume a lo que, a su entender, resulta necesariamente previo a “todo actuar comunicativo”: el “reconocimiento social” (p. 262). Según el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, solamente “un paradigma

verdad, plantear esto no hubiera implicado únicamente formular una conclusión sino, a la vez, asumir un nuevo punto de partida. Es que, “con la reinterpretación materialista del modelo de formación hegeliano” que se basa en la lucha por el reconocimiento, la historia de la especie humana podría haber sido explicada en términos de un “proceso de entendimiento intersubjetivo” que va más allá de la comunicación lingüística –vale decir, podría haber sido abordada a través de “la dinámica de una lucha de clases sociales interpretada a la luz de un conflicto moral” (p. 401). La perspectiva a partir de la que se considera el orden social se hubiera transformado así de plano, pues “el modelo según el cual debe pensarse la integración de las sociedades” hubiera dejado de pasar por “la inserción de las organizaciones racionales conforme a fines en un marco de reproducción comunicativa de normas institucionalizadas” para otorgar centralidad a “la relación mediada institucionalmente de las clases integradas desde el punto de vista moral” (p. 402). Se hubiera podido, por consiguiente, postular no la existencia de individuos portadores de acción comunicativa sino, más bien, la de “actores colectivos” compelidos por “la necesidad de reconocer” (p. 403) (cfr. Habermas, 1984b).

de comunicación no concebido en términos de teoría lingüística sino del reconocimiento” es lo que puede cubrir

[...] el hueco teórico que Habermas dejó al seguir desarrollando el programa de Horkheimer: pues aquellas sensaciones de injusticia que van unidas a las formas estructurales del desprecio representan un hecho precientífico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su propia perspectiva teórica. (Honneth, 2009b, p. 263)¹⁵.

Lo que para Honneth se encuentra en el centro ya no es, por lo tanto, la tensión existente entre el mundo de la vida y el sistema sino, más bien, aquello que vulnera o desfigura sistemáticamente las condiciones del reconocimiento (Honneth, 2009b, p. 264), negándoles su derecho a la realización —a saber, las patologías o anomalías sociales (p. 265)¹⁶. Es debido a esto que, para el autor, la teoría crítica

15 Vale aclarar que Honneth (1997) distingue *tres formas de reconocimiento* (p. 38): la amorosa, la *de derecho* (p. 133) y la de *solidaridad* (p. 157). A estos patrones, gracias a los cuales se hace posible la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, se corresponderían tres “formas de menosprecio o de denegación del reconocimiento” (p. 160) mediante las cuales los actores son *invisibilizados* o *reificados*. La primera de las mismas “conciene a la capa de la integridad corporal de una persona” (p. 161), la segunda es aquella por medio de la cual se excluye o priva a alguien “de determinados derechos dentro de una sociedad” (p. 162) y la tercera la que atañe a la “desvalorización de modos de vida individuales o colectivos” (p. 163).

Recientemente, el autor ha ligado las formas de reconocimiento distinguidas, las cuales tomadas en conjunto delimitan un “concepto formal de vida buena, esto es: de *eticidad*” (p. 207), con las esferas institucionales de *las relaciones personales*, la *acción de la economía de mercado* y la *vida público-política* (Honneth, 2014, p. 171). Su nueva hipótesis de trabajo es que “en la esfera de las relaciones personales cobran forma social y alcanzan una realización intersubjetiva las necesidades y cualidades individuales; [que] en la esfera del mercado económico, lo hacen los intereses y facultades particulares de los individuos y [que] en la esfera de la opinión público-política, finalmente, [lo hacen] las intenciones individuales de la autodeterminación” (p. 174).

16 La idea de patología, que ya en *La lucha por el reconocimiento es definida como una forma de desprecio de determinado modo de vida* (Honneth, 1997, p. 164) –vale decir, como un menosprecio del valor social de un individuo o grupo, asociado sobre todo con la injuria–, es tan central para el autor porque de su determinación es de lo que se ocupa la disciplina de la *filosofía social* (Honneth, 2009b, p. 52). Proveniente del *ámbito de la medicina* (p. 101) y estrechamente ligada a “una idea de normalidad referida a la vida social en su conjunto” (p. 102), la noción de patología implica que existen *condiciones de vida*, juzgadas como *atinadas*, *ideales* o *sanas*, que se corresponden con “formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no desfigurada

[...] ya no puede concebirse –como Horkheimer todavía lo pretendía– como la mera expresión intelectual de un proceso precedente de emancipación. Por el contrario, esta teoría de la sociedad tendrá que centrar sus esfuerzos en la solución de un problema que Horkheimer, totalmente fascinado por una gran ilusión, aún no pudo ver como tal: el problema de cómo debería ser una cultura moral que provee a los interesados –los despreciados y excluidos– la fuerza individual de articular sus experiencias en el ámbito democrático en lugar de vivirlas en las contraculturas de la violencia. (Honneth, 2009b, p. 272).

Como puede apreciarse, el hiato que separa a la versión de la teoría crítica de la sociedad honnethiana de las de sus predecesores es bastante significativo. Atinadamente, el autor propone actualizar la empresa habermasiana efectuando una suerte de retorno a Horkheimer. Su intención consiste en reintroducir en el horizonte de preocupaciones de la teoría crítica aquella dimensión de la lucha social obliterada por Habermas. Sin embargo, no podrá hacerlo ya a la manera de Horkheimer: los presupuestos normativos del paradigma comunicativo calaron tan hondo en él que se ve obligado a adoptar una estrategia totalmente distinta¹⁷. Víctima del

de sí mismo” (p. 106). Según Honneth, en tanto es un soporte de la crítica, la filosofía social tiene como tarea analizar las patologías dando cuenta siempre de *las condiciones naturales del hombre* (p. 110) –es decir, justificando “de manera convincente los juicios éticos que se emitan sobre las necesarias condiciones previas de la vida humana” (pp. 112-113)–.

En el último tiempo, sin embargo, el autor ha preferido hablar de patologías cuando “nos enfrentemos con acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social” (Honneth, 2014, p. 119) que en términos normativos se encuentran institucionalizadas. Los *síntomas* de estas patologías, precisa Honneth en *El derecho de la libertad*, se expresan en los individuos como “tendencias a la rigidez del comportamiento, a la inflexibilidad en su comportamiento social y en la autorrelación, que se manifiestan en estados de abatimiento o desorientación difíciles de comprender” (p. 119).

17 A este respecto, Honneth (2005) es muy claro: “No siento ningún compromiso respecto a la persona Horkheimer. Puesto que nunca lo conocí personalmente, de hecho, me resulta difícil imaginar lo que eso podría significar. Por otro lado, lo que sé de su persona tampoco me induce a tener motivos para ello. Siempre existió una cierta tensión entre Habermas y Horkheimer. Este último observó el desarrollo del primero con un escepticismo explícito, el que probablemente tuvo su origen en el hecho de que ¿cómo alguna vez él mismo lo escribiera en una carta? Horkheimer vio en

clima intelectual de época, Honneth no intenta recuperar para la teoría crítica la antropología marxiana. Llevando hasta el fondo a Habermas, rebasa el continente de la comunicación y desembarca en la terra firma del reconocimiento. Afincado en ella, prescribe para la teoría crítica la tarea de dar cuenta de las patologías que hacen de la actual una sociedad del desprecio.

Una vez propuesta esta tercera versión de esa ciencia que es la teoría crítica, la pregunta que surge es: ¿Qué queda de aquel interés emancipatorio que tanto para Horkheimer como para Habermas –de distintas maneras, claro– detentaba un carácter determinante? Para articular una respuesta debe atenderse, en un último paso, a la reconsideración de su programa que Honneth lleva a cabo en el contexto de la asunción de la dirección del Institut –un privilegio que, ciertamente, el destino siempre negó a Habermas–. La misma que tiene lugar durante abril de 2001 luego del alejamiento del sociólogo Ludwig von Friedeburg, supone un modificado acercamiento por parte del autor a la tradición de la teoría crítica. Pues si bien continúa defendiendo la idea de una patología social de la razón, lo hace conceptualizando a dicha tradición como un modo de reflexión sobre una razón socialmente activa –para él ahora “el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración” (Honneth, 2009c, p. 29)–.

Esto lleva al autor a postular que la hipótesis inicial de la teoría crítica se encuentra dada por un núcleo ético o modo de buena vida que “permanece casi siempre oculto tras premisas antropológicas” (Honneth, 2009c, p. 32), como se vio anteriormente, en Horkheimer estas son las del trabajo; en

Habermas un teórico demasiado marxista, en un tiempo en que el distanciamiento del Instituto para la Investigación Social respecto del marxismo le parecía un imperativo institucional. Horkheimer no sólo previno a Adorno respecto a Habermas sino que también rechazó a este último como habilitante aquí en el Instituto, razón por la cual Habermas se habilitó finalmente en Marburgo. Al recordar esta historia, encuentro pocas razones para sentirme comprometido con la persona de Horkheimer. [...] Debo decir que, en realidad, me siento mucho más en deuda con la persona de Habermas” (pp. 107-108).

Habermas, las del entendimiento comunicativo; en el mismo Honneth, las del reconocimiento social. Eso universal racional a lo que en sus diferentes versiones la teoría crítica aspira –es decir, aquello que “debe brindar la garantía de una forma intacta de socialidad”– es concebido como el “potencial de un modo no variable de actividad del ser humano” (p. 32). Ciertamente, la “remisión a esta instancia de praxis racional” permite a la teoría crítica desarrollar

[...] su análisis de la sociedad como un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón: las desviaciones del ideal que se alcanzaría con la realización social de lo universal racional pueden describirse como patologías sociales porque tienen que ir acompañadas de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva. (Honneth, 2009c, p. 33).

La crítica de la deformación patológica de la razón se conecta entonces con el abordaje sociológico de un proceso mistificador. El mismo conduce a determinar que “la forma de organización de las relaciones sociales” en el estado de cosas existentes “impide que puedan aplicarse en la praxis de vida los principios racionales” dictados por “la posibilidad cognitiva” (Honneth, 2009c, p. 43). Se arriba así al interrogante por la terapia (p. 45) correcta. En efecto, habiendo postulado normativamente un universal racional oculto tras una fachada antropológica y desarrollado una explicación del proceso que inhibe que este se realice, la teoría crítica se pregunta siempre cuáles son “las fuerzas que pueden contribuir a superar la patología social” (p. 45). Una y otra vez, la respuesta es que ellas solo pueden “provenir de esa misma razón cuya realización está siendo impedida por la forma de organización social del capitalismo” (p. 45). En otras palabras: las patologías sociales se expresan invariablemente en los términos de ese “sufrimiento que mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón” (p. 45). Dicho sufrimiento exhorta a los sujetos a emprender una terapia “por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada” patológicamente, “presuponiéndose en principio lo que en general se considera una condición obvia para iniciar un tratamiento [...] que

el individuo que padece subjetivamente [...] tiene el deseo de liberarse” (p. 49).

Puede verse por tanto que para Honneth el interés no pertenece tanto a esa ciencia que para bien o para mal es denominada teoría crítica de la sociedad, como a los seres humanos que en el estado de cosas actual experimentan padecimiento. Se trata, en lo fundamental, de “un interés por completar la razón” y, así, poner punto final al sufrimiento (p. 51). La teoría crítica, concluye el autor,

sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del “interés emancipador”, que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro. (Honneth, 2009c, p. 51).

IV

Sobre la base de esta reconsideración del programa de Honneth y el consiguiente acercamiento a la tradición de la Escuela de Frankfurt que la misma supone, podría ofrecerse una serie de conclusiones finales mediante la cual se resume y sistematice los propósitos y tareas que cada uno de los autores estudiados prescribe a la teoría crítica de la sociedad con la intención de resolver el problema del vínculo subyacente entre conocimiento (crítico) e interés (emancipatorio).

Horkheimer, Habermas y Honneth parten en igual medida de una determinada hipótesis racional-antropológica, la cual para la humanidad implica, siempre y en función de que el estado de las cosas lo permita, la posibilidad de vivir una vida recta, lograda o atinada. En efecto, tanto la realización de la actividad transformadora del trabajo, como la del entendimiento comunicativo o la del reconocimiento intersubjetivo garantizarían a los individuos el poder llevar a término una existencia social justa. El problema es que, bajo las condiciones históricas del capitalismo, ello nunca sucede. Es por eso que, enseguida, Horkheimer, Habermas y Honneth efectúan diagnósticos con la pretensión de revelar cuáles son las patologías sociales de la razón que lo impiden

—cuáles son, vale decir, los factores que desrealizan a los hombres y hacen de la existente una realidad irracional y por añadidura injusta—. Es ahí cuando surgen tematizaciones de la desorganización material de la vida humana, la distorsión sistemática del entendimiento comunicativo o las formas estructurales del desprecio que obliteran las relaciones reconocitivas. Emergen, asimismo, propuestas terapéuticas autorreflexivas por medio de las cuales se pretende superar las patologías sociales diagnosticadas y, así, poner punto final a la injusticia y el sufrimiento —en el primer Horkheimer, la de un saber revolucionario que posibilite que los trabajadores trastoquen radicalmente un estado de cosas que los enajena; en Habermas, y a su manera también en Honneth, la de un Estado de bienestar fundamentado ya sea a partir de un consenso comunicativo libre de coacciones, o sobre la base de un reconocimiento social pleno.

Más allá de los contenidos puntuales que proporcionen, los pensadores aquí considerados se atienen, en igual término, a una estructura crítica de conocimiento conformada por una determinada premisa racional-antropológica, un ideal normativo de buena vida que de ella se deriva, un diagnóstico de las patologías sociales y, por último, una cierta propuesta terapéutica. Y dicha estructura crítica de conocimiento, para Max Horkheimer, Jürgen Habermas y Axel Honneth, siempre se encuentra guiada por el interés de que la humanidad en su conjunto —por intermedio de los trabajadores, de los que son capaces de discurso o de todos aquellos que luchan por el reconocimiento— consigan emanciparse.

Referencias

- AA. VV. (1982). Cartas cruzadas en 1843. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T. W. (1986). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- Boltanski, L. (2014). *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*. Madrid: Akal.
- Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Dörre, K., Lessenich, S. y Rosa, H. (2009). *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En Adorno, T. W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. y Luhmann, N. (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1995). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner (comps.), *La teoría social hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2005). La herencia de la *Dialéctica de la Ilustración*. Entrevista con Axel Honneth. *RIFP*, 26, 107-128.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser y A.

- Honneth ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). Madrid: Morata.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (1974a). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974b). Prólogo. En M. Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)* (pp. 9-10). Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal.
- Jaeggi, R. (2013). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. y Wesche, T. (comps.) (2009). *Was ist Kritik?* Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2003). Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York. En *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (pp. 29-56). Buenos Aires: Paidós.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.
- Marx, K. y Engels, F. (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- McCarthy, T. (1987). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Para citar este artículo

Roggerone, S. M. (2018). Conocimiento crítico e interés emancipatorio, o la Escuela de Frankfurt y sus tres haches. *Folios*, 48, 153-166.