

Una Teoría crítica domesticada: reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria¹

Santiago M. Roggerone

*Al revestirse de lo positivo,
la crítica queda domesticada y pierde su vehemencia*
Theodor W. Adorno

El 5 de octubre de 2010, los medios de comunicación de la República Argentina informaban que un acontecimiento ciertamente inusual había ocurrido durante esa misma jornada. En el marco de la Feria del Libro de Frankfurt del Meno en la cual el país sudamericano oficiaba de invitado de honor, la presidenta de la nación Cristina Fernández de Kirchner había no solo inaugurado el prestigioso evento literario sino también formado parte de un acto celebrado en la mencionada ciudad germana en el cual habría de firmarse una carta de intención con la finalidad de crear un espacio permanente de investigación, reflexión y discusión a través del cual se lograra actualizar la peculiar Teoría crítica de la sociedad

¹ Una versión preliminar y parcial de este trabajo fue presentada como ponencia, bajo el título de “Der rätselhafte Félix J. Weil und die besthenden Missverständnisse zwischen der Kritischen Theorie der Gesellschaft und der lateinamerikanischen Realität”, el 27 de mayo de 2023 en el Instituto de Investigación Social, Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt del Meno, en el marco de la conferencia Unhaltbare Zustände-Zweite Marxistische Arbeitswoche (Workshop 14, Kapitalistische Krise und zeitgenössische kritische Theorie. Erfahrungen aus Lateinamerika).

desarrollada por la llamada Escuela de Frankfurt y, de esa manera, poner a esta a la altura de los desafíos planteados en el siglo *xxi*.

En rigor, el acto, del que también participó Axel Honneth –por ese entonces, director del mítico Instituto de Investigación Social adscripto a la Universidad Johann Wolfgang Goethe– fue una mera formalidad mediante la cual se intentó generar un hecho político que, a su singular modo, contribuyera a llevar a término una suerte de retribución o compensación simbólica con la cual se pudiera trastocar las relaciones de profunda injusticia epistemológica que existen entre los centros y las periferias del capitalismo global. Pergeñado y delineado a contrarreloj para que su firma pudiera formar parte de la agenda oficial de la presidenta en la gira alemana, el convenio terminó siendo algo muchísimo menos ambicioso de lo originalmente previsto –durante las conversaciones mantenidas, llegaría a barajarse incluso la posibilidad de poner en pie un Instituto Germano-Argentino de Investigación Social, para el cual la Biblioteca Nacional Mariano Moreno facilitaría una parte de sus instalaciones del barrio porteño de la Recoleta. De hecho, los intercambios jamás lograrían superar –y los siguientes son los términos empleados por la propia Fernández de Kirchner en el acto de Frankfurt– el plano de las “intenciones y objetivos”, no pudiendo por añadidura traducirse en ninguna clase de “políticas concretas”.²

El que las cosas no arribaran a buen puerto se explica, en buena medida, por el hecho de Honneth y las demás autoridades alemanas del Instituto jamás expresaron demasiada voluntad de materializar lo acordado. Si bien hicieron lugar a la propuesta, desde el inicio dejaron muy en claro que no comprendían el interés que el país sudamericano manifestaba tener por el proyecto. A esto se añade las probables suspicacias que entre ellos generara establecer lazos de responsabilidad mutua no solo con un Estado sino además con una administración gubernamental tildada de populista, pues en un punto eso entrañaba violar el principio de autonomía del que, históricamente y tanto en términos institucionales como teóricos, se han valido los miembros de esta tradición alemana de pensamiento crítico centenaria cuyos “orígenes” –como bien ha indicado Martin

² El discurso impartido por la ex presidenta durante el acto de Frankfurt se encuentra disponible en <https://www.casarsada.gob.ar/informacion/archivo/22689-blank-64808781>.

Jay (1974, p. 83)– se remontan al hegelianismo de izquierdas y el “fermento intelectual de la década de 1840”.

Lo cierto es que, pese a las múltiples misivas cruzadas y las insistentes gestiones llevadas a cabo a lo largo de buena parte de los años 2011 y 2012, Honneth rechazó la invitación a visitar la Argentina girada por la Secretaría de Cultura con la intención de que él participara en la xxxviii FERIA Internacional del Libro de Buenos Aires, arguyendo que durante las fechas en la que la misma se desarrollaría debía cumplir con compromisos académicos previamente pautados con la Universidad de Columbia. Al igual que en 1934, cuando, tras un breve paso por Ginebra, Max Horkheimer y el grueso de los miembros de los círculos interno y externo de la primera generación de investigadores frankfurtianos se exiliaron en los Estados Unidos –encontrando cobijo, por cierto, en aquella misma Universidad de Columbia–, Honneth optó por Nueva York antes que por Buenos Aires –una posibilidad que, tras la clausura del Instituto por parte del régimen nacionalsocialista, aparentemente habría estado sobre la mesa.³

El desencuentro con la Argentina y la más amplia realidad latinoamericana efectuado por la llamada Escuela de Frankfurt no se reduce a este episodio, el cual, por lo demás, es parte de una larga historia de desinterés determinada –y me valgo aquí de una sugerente hipótesis de lectura de Enzo Traverso (2016, p. 174)– por un cierto “*inconsciente colonial*” o incluso imperialista, que conduciría, entre otras cosas, a que Theodor W. Adorno y Horkheimer (2010, p. 39)

³ Según comenta Rapoport (2014, p. 516), “cuando residió en Buenos Aires en los años treinta”, Félix J. Weil habría tenido “la intención de traer aquí [Argentina] la Escuela de Frankfurt, a la Universidad Nacional de La Plata, pero la encontró muy desorganizada. También trató de hacerlo con la Universidad Nacional de Córdoba, iniciativa que no prosperó. La única que contestó favorablemente fue la Universidad Nacional del Litoral. Félix viajó a Paraná, pero le pareció una pequeña ciudad provincial y no creyó que fuera a crecer lo suficiente como para conformar al núcleo fuerte de intelectuales”. A propósito del posible exilio argentino de los integrantes del Instituto, véase, sobre todo, el primer capítulo de la segunda parte de la investigación de Traine (1994) sobre la Escuela de Frankfurt y América Latina. Respecto al efectivo exilio norteamericano, véanse los estudios de Jenemann (2007) y Wheatland (2009).

afirmaran que “la civilización europeo-estadounidense es lo máximo que la historia hasta ahora ha producido”, se refirieran a Nasser como “un jefe tribal fascista”, el segundo defendiera abiertamente la intervención militar norteamericana en Vietnam y ambos, más en general, condenaran “la barbarie salvaje de oriente” (cit. en Rockhill, 2022, s./pp.) Esta historia, desde ya, presenta algunas anomalías como la de Erich Fromm, quien vivió en México durante bastante tiempo, llevando adelante o apadrinando varias investigaciones, definiendo los contornos de su propia propuesta clínica psicoanalítica y llegando incluso a enseñar en la Universidad Nacional Autónoma localizada en la capital de ese país. Otra excepción, ciertamente más contemporánea, es la del actual director del Instituto de Frankfurt Stephan Lessenich, quien habla un perfecto castellano, accedió a su cargo por concurso y, entre otras cosas, estudió el impacto climático de la siembra de soja en Argentina.⁴

El desencuentro referido, por otro lado, es parte de uno algo más amplio, antiguo y en cierto sentido fundante: el existente entre Marx y América Latina del que alguna vez hablara José Aricó (1980). En cualquier caso, dados los profusos, significativos y continuos procesos de difusión, circulación, consumo, recepción y apropiación de las ideas de esta tradición enrolada en el llamado marxismo occidental que se han desenvuelto desde muy temprano en la mentada región del mundo –los cuales, puntualmente en Argentina, tienen como a algunos de sus representantes destacados a Héctor A. Murena, Gino Germani o Luis Juan Guerrero, quien en la década del treinta cita en sus escritos a Walter Benjamin, Adorno y Herbert Marcuse y mantiene contactos personales con Franz Neumann y se cartea con Horkheimer–, podría decirse que el desencuentro en cuestión fue una vez más unidireccional o cuando menos que la

⁴ Vale la pena mencionar que la sociología política de la participación con la que Lessenich (2019; 2022a) busca poner en cuestión los procesos de externalización que imperan en el mundo globalizado e ir más allá de los marcos nacional-sociales para considerar conjuntamente, así, los micro y macro eventos, constituye un promisorio cambio de paradigma para la Teoría crítica.

principal responsabilidad relativa a la génesis y ocurrencia del mismo toca a una sola de las partes.⁵

El mencionado encuentro fallido adquiere una significación en verdad especial si se considera que las fuentes de financiamiento empleadas para la creación del Instituto en febrero de 1923 provinieron, como es sabido, de la extraordinaria renta agraria argentina y, más precisamente, del comercio –hoy se hablaría de agronegocio extractivista– de granos y cereales con la que se había beneficiado enormemente el empresario de origen judeo-alemán Hermann Weil, yerno del Káiser Guillermo II y uno de los fundadores de la firma Gebrüder Weil & Cie. Como también es conocido, quien, vía la Sociedad para la Investigación Social creada en 1922, puso a disposición los fondos aludidos fue el enigmático Lucio Félix José Weil, primogénito de Hermann que –sobre todo debido a su simpatía con la causa socialista, afición por la teoría marxista y dedicación al mecenazgo de izquierdas– ha sido descrito por sus biógrafos como un bolchevique de salón o *argentinische Krösus*⁶. El que esto último no sea una mera anécdota o curio-

⁵ En torno a los procesos aludidos, véase Entel, Lenarduzzi y Gerzovich (1999, pp. 201-234) y, sobre todo, Traine (1994). Respecto al caso argentino, véase el notable estudio historio-gráfico-intelectual de García (2014).

⁶ Nacido el 8 de febrero de 1898 en Buenos Aires y fallecido el 18 de septiembre de 1975 en Dover (Delaware, Estados Unidos), Weil fue protagonista de una vida de película que, entre muchísimas otras cosas, conllevó una formación de élite en el Imperio alemán y la República de Weimar, militancia política de izquierdas en el movimiento estudiantil y organizaciones como la Liga Espartaquista, participación en la Revolución de Noviembre mediante la cual caería el Káiser, salvataje de la vida de Clara Zetkin, labores de espionaje en Argentina encargadas por la Internacional Comunista bajo el seudónimo de Lucio Beatus, aportes económicos a la Rusia bolchevique, financiamiento de actividades artísticas y culturales (obras de George Grosz, la editorial Malik, puestas del Teatro Piscator, el filme *El acorazado Potemkin* de Serguéi Eisenstein, etc.), funcionariado público durante el gobierno de facto de Agustín P. Justo e impulsor de la Ley de Impuestos a los Réditos. Como bien señala Traine (1995, p. 39), debido a todo esto podría decirse que el autor “fue una figura de contrastes: en Alemania era argentino, en la Argentina, un alemán; para la empresa no fue un empresario, pero frente al mundo académico, era un mecenas. Todo indica

sidad de la historia, y conceda por tanto una importante significación al desencuentro previamente tematizado, lo explica el hecho de que el acto de 2010 se vio acompañado por la presentación de *El enigma argentino*, libro de Weil (2010) de 1944, traducido por primera vez al castellano por Daniel Scarfó y publicado ese mismo año como entrega N° 35 de la colección Los Raros de la editorial de la Biblioteca Nacional. Además de Jorge Alemán, Ricardo Forster, Horacio González y Carmen Nebreda, de la presentación del libro –que en lo fundamental consistía en “una interpretación marxista y ‘frankfurtiana’ de la formación social argentina” (Tarcus, 2007, p. 707)– fue parte también el propio Honneth, quien, alegando no ser un economista ni un experto en América Latina, habría optado por centrar su exposición no en el contenido del trabajo sino en la fundación, la historia y la actualidad del Instituto, refiriéndose a la figura de Weil solamente como mecenas y sostén financiero del mismo.

El olvido y desconocimiento rampante de la obra del intelectual oriundo de Buenos Aires –la misma es abundante y, además del libro de 1944, incluye una tesis doctoral sobre socialización y planificación económica, una amplia serie de ensayos y artículos teórico-políticos y hasta unas memorias inconclusas– no es para nada nuevo: ninguno de los miembros de la segunda, tercera o cuarta generaciones de aquel polifónico espacio de pensamiento que se ha dado en llamar Escuela de Frankfurt ha prestado verdadera atención a ella⁷. A este último respecto, resulta realmente sintomático que en un trabajo oficial del Instituto como *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* –un conjunto enciclopédico de

que F. Weil habría abierto cientos de caminos, pero sin encontrar jamás un lugar adecuado para sí mismo, debatiéndose siempre en mundos separados y enigmáticos”. Véase, ante todo, Eisenbach (1995) y la entrada dedicada al autor en el *Diccionario biográfico de la izquierda argentina* dirigido por Tarcus (2007, pp. 705-708).

⁷ Además de *El enigma argentino*, entre los ensayos de Weil (2017) destaca el trabajo dedicado al movimiento obrero y las izquierdas del país sudamericano en el que él nació –un ejercicio historiográfico que ha sido calificado de “pionero” (Camarero, 2010, p. 60). Redactado entre 1920 y 1921, y aparecido originalmente como libro en 1922, el texto sería reeditado como artículo en 1925 para el onceavo número del *Archiv*, la publicación por entonces oficial del Instituto.

intervenciones sobre las distintas figuras que nutren al canon de la tradición, editado en 2006 por Honneth y del que participan exponentes de la Teoría crítica alemana contemporánea como Rainer Forst, Martin Hartmann, Mattias Iser, Rahel Jaeggi, Christoph Menke, Hartmut Rosa, Martin Saar o Martin Seel—se conceda espacio no solo a Adorno, Benjamin, Fromm, Jürgen Habermas, Horkheimer, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Marcuse, Franz Neumann o Friedrich Pollock sino también a personajes ciertamente marginales como Franz Borkenau, Ludwig von Friedeburg, Henryk Grossmann o Karl-August Wittfogel, no emitiéndose una sola palabra sobre Weil. Él y algunos otros como Carl Grünberg —el editor austromarxista del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* y director del Instituto entre 1924 y 1929—, en efecto, parecerían haber quedado afuera no ya de una escena puntual sino de la película toda.⁸

Es cierto que la publicación en años recientes de nuevos estudios biográficos como los de Mario Rapoport (2014) o Jeanette Erazo Heufelder (2017) han comenzado a revertir el desconocimiento de Weil y el olvido de los comienzos marxistas del Instituto de Frankfurt. Pero esto no quita que, durante muchísimo tiempo, Weil se encontró *aus der Art geschlagen*, como ha sugerido Hans-Peter Gruber (2022) en su titánico esfuerzo por finalmente publicar la (auto)biografía que el hijo rojo de un millonario nunca llegó a terminar. En cualquier caso, no me interesa reparar en el olvido o borramiento aludido, el desencuentro del que él es síntoma y expresión o el más conciso episodio histórico reciente con cuyo relato inicié esta alocución debido a que quiera propiciar una suerte de ajuste de cuentas informado por aquella enrevesada matriz teórica conformada por los estudios subalternos, el poscolonialismo y el pensamiento decolonial, y de acuerdo a la cual —dado que en la actualidad todo saber o legado de ideas es al fin y al cabo eurocéntrico— lo único que revestiría validez intelectual sería cruzar

⁸ Aquí, cuando menos, resultarían dignos de mención todos los participantes de la Primera Semana de Trabajo Marxista celebrada durante mayo de 1923 en Turingia. Para ampliar sobre la historia del Instituto, véase, además de los trabajos previamente citados, el estudio pionero de Migdal (1981) y la algo más reciente biografía coral de Jeffries (2018).

la frontera gracias al cual el Norte se separa (y divide) del Sur Global.⁹ Contra perspectivas como estas, las cuales en definitiva son presa de un profundo complejo de inferioridad que solo admite como posibilidad el análisis acrítico de la recepción,¹⁰ pero también contra aquellos puntos de vista tan bienintencionados como culposos que terminan traficando a los centros las discusiones y herramientas teóricas desarrolladas en las periferias, en lo que sigue quisiera efectuar una serie de reflexiones marginales, y en un punto inconexas, sobre el derrotero y el porvenir de una tradición de pensamiento centenaria —en 2023 se cumplen cien años de la fundación del Instituto— que en lo esencial se encuentra anclada en una realidad que sin dudas no es la de quien escribe, adoptando para ello el modelo de un diálogo de igual a igual pero consciente de las diferencias en juego. Tal diálogo se apoya en una especie de “ventaja epistemológica” —“desde el (imaginario) Todo”, escribe al respecto Eduardo Grüner (2010, p. 55), “solo se puede ver, justamente, el Todo, mientras que desde la Parte se puede ver la Parte y (su relación conflictiva con) el Todo. Desde el Centro solo se ve el centro, desde la Periferia se ve el Centro y la periferia”. Su condición de posibilidad, por consiguiente, es la de una denodada situacionalidad o “inmanencia”, principio que, dicho sea de paso y siguiendo a Stathis Kouvélakis (2019, p. 522),

⁹ En un punto, lo que me interesa llevar a cabo no se alinea entonces con un ejercicio filosófico por lo demás notable como el que ha sido desarrollado por Allen (2016) y a su manera también —con bastante más autoconsciencia teórica, por cierto— Bhambra (2021). Véase, también, García Corona (2021).

¹⁰ Si bien Sazbón (2009, pp. 315-339) ha dejado en claro hace ya tiempo que existen afinidades importantes entre la Teoría crítica y la historia intelectual, coincido en lo esencial con González (2015, p. 72), quien ha indicado que “[l]a actual proliferación de ‘estudios de recepción’ sobre todo en el campo de la historia cultural corre el peligro de transformarse en un nuevo canto a la creación de una clase académica internacional sin nuevas ideas, estudiando la irradiación intelectual desde los grandes centros de debate y desnurtiendo los contextos periféricos al convertirlos en receptáculos diferidos, donde impera el ‘pionero’, el ‘introdutor’, y luego el que llama a ‘olvidar’ lo introducido para preparar el terreno para otra novedad”.

es uno de “los dos extremos” constitutivos –el otro es de la “autonomía”– “del proyecto” de una Teoría crítica de la sociedad.

Dividiré la discusión subsiguiente en dos momentos. En un primer paso, trataré de determinar de qué es lo que hablamos cuando hablamos de Teoría crítica, reparando para ello en los diferentes sentidos y el significado específicamente frankfurtiano que posee la expresión (1). Habiendo efectuado esta operación analítico-reconstructiva, en la segunda parte de mi exposición responderé un conjunto de críticas según las cuales en la actualidad la tradición sería objeto de una suerte de domesticación (2).

¿Qué teoría crítica?

Jay (2003, pp. 29-30) lleva la razón cuando dice que la “denominación” Escuela de Frankfurt es “una inventiva posterior de la década de 1960” y no, por consiguiente, una realidad “perfectamente congruente con el Instituto [...] del cual surgió”. “La ‘Escuela de Frankfurt’”, en efecto –y sigo ahora a Albrecht Wellmer (1996, p. 240)–, jamás fue algo así como “una escuela, sino un proyecto colectivo y cooperativo; el proyecto de poner [...] en marcha y desarrollar la teoría crítica de la sociedad”. En un punto, sin embargo, esta idea de una Teoría Crítica de la sociedad más o menos uniforme y homogénea comporta tantos problemas como la de una Escuela de Frankfurt. Fue Löwenthal, el último sobreviviente de la generación de Horkheimer, quien, en una entrevista concedida a Helmut Dubiel (1993, p. 59), llamó la atención sobre esto con mayor perspicacia al indicar que la “Teoría crítica” era solamente un “denominador común colectivo” –“una perspectiva”, si se quiere– que preveía el desarrollo de programas “en filosofía, economía, psicología, música y literatura”. En el contexto de esta conversación, Löwenthal afirmaba que la Teoría Crítica era “una expresión [...] que nunca utilizamos nosotros” y, con muchísima ironía, sugería además que, cuando se le solicitaba que dijera algo sobre ella, se limitaba a “telefonear a” su “amigo Martin Jay” para preguntarle “cuáles” eran “las características principales” (Dubiel, 1993, p. 59) de la misma.

Para complejizar aún más las cosas, en el mundo de habla inglesa en general y los Estados Unidos en particular la idea de Teoría crítica remite desde hace ya varias décadas no solo a la Escuela de Frankfurt, constelación de pensamiento

para la que, a los fines de establecer una diferenciación respecto a otras modalidades de esa forma de la teoría, a menudo se reserva el empleo de la expresión en mayúscula. La Teoría crítica, efectivamente, alude también a un corpus más o menos específico –esto es, por supuesto, el del (pos)estructuralismo francés– al que se apela en el marco de los estudios literarios y culturales desarrollados en ciertos departamentos de los grandes campus universitarios del sector privado estadounidense. Siguiendo a Amy Allen (2016, p. xi), podría decirse incluso que el proyecto de una Teoría crítica se extiende en la actualidad a “cualquier forma políticamente inflexionada de teoría cultural, social o política que posea objetivos críticos, progresistas o emancipatorios”, abarcando casi todo “el trabajo que se realiza bajo los estandartes de la teoría feminista, la teoría queer, la Teoría crítica de la raza y la teoría poscolonial y decolonial”.¹¹

Por otro lado, huelga decir que en tiempos recientes se ha tendido cada vez más a asimilar el término en cuestión a conceptos historiográficos más vastos como los de marxismo occidental o mil marxismos para dar cuenta, puntualmente así, de la renovación de la crítica que acontece desde mediados de la década de 1990.¹² Como resultado de ello, alguien como Razmig Keucheyan (2013, pp. 9-10), por ejemplo, entiende que hoy en día es posible aludir al proyecto de una Teoría crítica “en un sentido mucho más amplio” que el usualmente asociado a la tradición frankfurtiana, y, además, haciéndolo “siempre en plural”. “Una nueva Teoría crítica”, precisa al respecto el sociólogo suizo-francés,

es una *teoría* y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en este sentido, adquiere una dimensión política. Son *críticas* las teorías que ponen en tela de juicio el orden social existente de manera global. Las críticas que formulan no

¹¹ Es así que Bosteels (2016, p. 32), por ejemplo, puede definir tal proyecto como “una práctica intelectual para la cual la crítica no es solo una calificación ancilar de la teoría, sino que se refiere a las tareas específicas de la lectura y la explicación de textos, como en crítica de la literatura o de cine”.

¹² Al respecto, véase Roggerone (2022b, pp. 93-109).

apuntan a aspectos limitados de ese orden [...] Independientemente de que las nuevas teorías críticas sean radicales o más moderadas, su dimensión “crítica” estriba en la generalidad de un cuestionamiento del mundo social contemporáneo (Keucheyan, 2013, p. 11).

Este gesto de nominación del que Keucheyan es actualmente partidario posee sin embargo toda una historia. Al fin y al cabo, Perry Anderson (1986, p. 7) hace tiempo que habría optado por referirse al marxismo en cuanto tal como una Teoría crítica de la sociedad ya que a su entender admitiría, “de forma indivisible e inalcanzable”, la posibilidad de una “autocrítica” –esto es, no solo el desarrollo de una “teoría de la historia” sino también el de una “historia de la teoría”. Lo propio llegaría a hacer Daniel Bensaïd (2003, p. 22) algunos años más tarde, tematizando a aquel como “una Teoría crítica de la lucha social y la transformación del mundo”. Y que la definición del marxismo como una Teoría crítica se remonte cuando menos a Anderson no deja de tener un cierto componente de azar, capricho o contingencia, pues en 1982 el historiador y ensayista británico propuso tal definición porque el evento académico en donde impartió las conferencias que al año siguiente serían publicadas bajo el título de *Tras las huellas del materialismo histórico* –a saber, las René Wellek Library Lectures– había sido organizado por un Programa de Teoría Crítica adscrito a la Universidad de California en Irvine.

La multiplicidad de sentidos que posee la expresión conlleva, en resumidísimas cuentas, que, cuando ella es de la sociedad –y no, como por ejemplo en Terry Eagleton (1999), de la literatura–, pueda ser marxista al igual que no serlo. Ahora bien, cuando efectivamente lo es, la sociedad a la que se refiere no es de cualquier tipo: el marxismo es ante todo una Teoría crítica de las sociedades que acaecen en el tiempo y lugar de la modernidad capitalista. A decir verdad, no deja de ser llamativo que una de las connotaciones del término sea precisamente esta, pues, en un punto, los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt se valieron de él como parte de una estratagema que si no suponía una renuncia al marxismo al menos sí una deliberada elusión de su nombre. Prueba última de ello es lo que los propios Horkheimer y Marcuse (1967, p. 79) establecen sobre los “comienzos” de “la Teoría crítica de la sociedad” en un artículo publi-

cado en el tercer número del sexto año de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Allí, los autores indican de entrada que la “aparición” de esta peculiar modalidad de la teoría acontece durante “los años 30 y 40 del siglo 19 [sic.]”, cuando el idealismo alemán ha dado paso a un hegelianismo de izquierdas abocado de lleno a una “crítica” –vocablo que procede del griego *κρίνειν* y cuyo significado literal es discernir, analizar o separar– no ya de la razón pura, la razón práctica o la facultad de juzgar sino de todo “lo existente” (Horkheimer y Marcuse, 1967, p. 79). Como es sabido, los herederos díscolos de Hegel serían “eclipsados muy pronto por el de más talento entre ellos” (Jay, 1974, p. 84), de modo tal que el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad quedaría entrelazado tanto con los esfuerzos del período de juventud de Marx (1982, p. 458) –es entonces cuando, en una carta a Arnold Ruge fechada en septiembre de 1843, el futuro autor de *El capital* habla por primera vez de una “crítica implacable de todo lo existente” de naturaleza no dogmática o paternalista y por ende eminentemente reflexiva e inmanente o reconstructiva– como, a su manera también, con los de todos aquellos que en lo sucesivo habrían de actuar en su nombre.

La estratagema esópica previamente mencionada –una estratagema de cierto modo espuria, vale decir, que apela a “palabras o frases que parecen comunicar un sentido inocente pero que guardan un sentido oculto para los que conocen sus claves” (Jeffries, 2018, p. 254)– fue llevada a término no en cualquier contexto: la expresión Teoría Crítica no se halla presente en documentos fundacionales de las actividades del Instituto como el discurso que Grünberg (2017) imparte en junio de 1924 o la alocución sobre la situación de la filosofía social y el conjunto de tareas interdisciplinarias programáticamente previstas que Horkheimer (2017) efectúa en enero de 1931. Es que los frankfurtianos comenzaron a emplear la noción bien entrada la década de 1930, cuando el exilio ha empujado ya a que el Instituto resida en el barrio de Morningside Heights perteneciente al distrito neoyorquino de Manhattan y la *Zeitschrift* sea publicada en París por la Librerie Felix Alcan. De esta época de cuidado editorial o autocensura, en el que se evita deliberadamente hacer uso de “la palabra que empieza por M y la palabra que empieza por R [...] para no asustar a los patrocinadores estadounidenses del Instituto” (Jeffries, 2018, pp. 93-94), data “Teoría tradicional y teoría crítica”, texto de Horkheimer (1974, p. 232) aparecido en el segundo

número que la *Zeitschrift* publica en 1937 y en el que el concepto en cuestión adquiere una primera significación en tanto realidad “presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional” existente ya en la práctica –estado que en lo fundamental sería inmanente a la especie humana y el núcleo ético o modo de buena vida derivado de la actitud transformadora del trabajo de la que dicha especie en términos culturales depende.

Ahora bien, a muy poco tiempo de que esto fuera formulado, la Teoría Crítica frankfurtiana –y con esto no digo nada que no sepa cualquier conocedor de la historia de la tradición– experimentaría una suerte de viraje filosófico-histórico traducido en una preocupación por “la transición al mundo administrado” y “la autodestrucción de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno, 2007, pp. 9 y 13) que, según la hipótesis barajada, habría de ocurrir en ese contexto. A Habermas le tocará intervenir en este escenario en el que, al centrarse de forma exclusiva en problemas como los de la razón instrumental o la industria cultural manipuladora, la Teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt deviene extremadamente pesimista –un escenario que en lo eventual llegaría a radicalizarse aún más, pues lo único que con alguien como Adorno (2005, p. 15) aquella podrá hacer es “criticarse a sí misma sin contemplaciones”. Convencido de que, apelando a su fuerza interactiva o comunicativa, la razón puede poner a raya la instrumentalidad hacia la que irrefrenablemente tiende, Habermas (1984, p. 169) –quien comienza a escribir no en tiempos de crisis y ascenso del fascismo sino durante el boom de la posguerra y el apogeo del orden westfaliano-keynesiano que por entonces rige en el mundo euroatlántico– sostiene desde muy temprano que “las ciencias orientadas hacia la crítica” se distinguen de todas las demás formas cognoscitivas debido a que en ellas interviene un “interés emancipatorio del conocimiento”. Y dado que en la propia “estructura del lenguaje” (Habermas, 1984, p. 177) se encuentra albergada la promesa de unas relaciones de comunicación exentas de dominación, poder o violencia, es en definitiva allí donde el autor terminará ubicando dicho interés.

Para lo que el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad supone, la intervención de Habermas abrirá una puerta ciertamente difícil de cerrar, pues la liberación que ella alienta pasa a ser con él no ya las de los que son explotados sino más bien la de todos aquellos que son capaces de discurso y por tanto

consenso. En cualquier caso, ya que su trabajo habrá de centrarse en una actitud antropológica aún más fundamental que la de la interacción comunicativa y/o el entendimiento lingüístico —esto es, por supuesto, la del reconocimiento mutuo o recíproco—, al representante más destacado de la tercera generación de la tradición no le interesará cerrar dicha puerta. Las discrepancias de Honneth respecto al estado en que la Teoría crítica frankfurtiana se encuentra luego de Habermas pasará únicamente por la obliteración de la dimensión de la conflictividad social que la introducción de la tesis tecnocrática de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema conlleva. Una Teoría crítica como la que el autor a partir de entonces habrá de proponer se articula no ya haciendo eje en la explotación o las distorsiones sistemáticas de la comunicación sino a través del “hecho precientífico” que viene dado por “las formas estructurales del desprecio” (Honneth, 2009a, p. 263). Por consiguiente, lo que con Honneth pasará a estar “en el centro” son “las causas sociales responsables de la vulneración sistemática de las condiciones del reconocimiento” (Honneth, 2009a, p. 264). La Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de este modo, se reperfila como una terapéutica que intenta proveer “un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón” (Honneth, 2009b, p. 33) y, eventualmente, una cura. En cuanto al interés emancipatorio que se sigue del sufrimiento subjetivo del que dichas patologías o anomalías son expresión hipotética y el “trabajo cognitivo que los grupos oprimidos tienen que llevar a cabo en sus luchas diarias”, Honneth (2017, p. 919) ha dicho, más recientemente, que una Teoría crítica de la sociedad no puede ser otra cosa que una “continuación”.

Si bien, como he dicho, el proyecto de una Teoría crítica posee diferentes tipos de connotaciones, la modalidad específicamente frankfurtiana del mismo se encuentra determinada entonces por las modulaciones concedidas a largo de lo que sin duda ha sido un verdadero derrotero histórico no tanto por ese genio que fue Adorno sino más bien por las tres grandes *haches* de la tradición. Y si de esta versión de la Teoría crítica articulada fundamentalmente por Horkheimer, Habermas y Honneth se trata, cabría recordar que, unos meses antes de su muerte en los Alpes suizos, Adorno (2009, p. 705) impartió una conferencia radial en la que, luego de advertir que “[e]l sustantivo ‘crítica’” solía “aparecer seguido por el adjetivo ‘constructiva’” —“[s]e supone que solo ha de ejercer” a esta,

subrayaba el autor, “quien pueda proponer algo mejor que lo criticado”–, concluía que, “[a]l revertirse de lo positivo”, aquella “queda domesticada de antemano y pierde su vehemencia” (Adorno, 2009, p. 705). Visto el posterior derrotero de la Escuela que a su manera había sido fundada por el propio Adorno, no sería exagerado decir que este fue un dictamen en cierto sentido profético. En efecto: es esta modalidad y no otra la que, en años recientes, ha sido impugnada por autores como Michael J. Thompson (2016) o el ya mencionado Kouvélakis (2019) debido a la resultante domesticación de la que sería objeto. A continuación, y, para terminar, ahondaré en lo que esta impugnación supone, reponiendo para ello un más amplio conjunto de críticas.

Los Tuis y el Grand Hotel Abgrund

De acuerdo con lo sugerido por Thompson y Kouvélakis, en el transcurso de las últimas décadas se habría consolidado una domesticación de la Teoría crítica de la sociedad frankfurtiana gracias a la cual no solo ella habría terminado equiparada a teoría tradicional, coronándose así el ocaso de toda una constelación de pensamiento, sino que también habría tomado cuerpo una más vasta y general autocancelación del proyecto ilustrado de la crítica.¹³ Más allá de las importantes diferencias existentes entre los planteos, ambos coinciden, en efecto, en que, en el camino que se extiende desde Horkheimer hasta Honneth a través de Habermas, se habría afianzado un cierto abandono de “la confrontación con la fuente primaria de la dominación social y la desfiguración de la cultura humana” (Thompson, 2016, p. 2) –esto es, por supuesto, el capital–, resultando de ello una enfática desradicalización del paradigma y una consecuente exaltación del liberalismo y la filosofía política.

¹³ Más allá de la conferencia radial de Adorno previamente aludida, resulta en un punto llamativo que Thompson y Kouvélakis se valgan de esta idea, pues, como bien señala un miembro de la cuarta generación de los teóricos críticos alemanes, los propios autores de *Dialéctica de la Ilustración* interpretan y discuten los “cambios dramáticos” experimentados por los individuos en la modernidad como procesos de “domesticación o transformación en mercancía” (Rosa, 2016, pp. 15 y 16).

La imagen de una domesticación es cuando menos desafortunada ya que forma parte de un más amplio mito de la caída de tesis romántica de acuerdo con el cual, antes de que acaeciera una eventual y patológica corrupción, la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se habría hallado en un saludable estado de salvajismo. Intervenciones contemporáneas como las de Allen (2016) o Lessenich (2019) conllevan no solo renunciar a la posibilidad de un progreso histórico sino también al empleo de una idea como la mentada y, por añadidura, a tópicos eurocéntricos como el de un buen y perdido salvajismo que por lo general se encuentra emparentado con lo llevado a término por una primera generación de investigadores vinculada a la Escuela. Así y todo, esta metáfora de una domesticación capta en verdad muy bien una cierta sensibilidad, estructura de sentimiento o incluso malestar en relación al estado de cosas configurado en el seno de una tradición que en los últimos años ha sido puesta bajo una importante presión, descentrándose hasta el punto de devenir multipolar –actualmente, en efecto, ella se encuentra dotada de una multiplicidad de centros y periferias de producción que revisten a su vez un carácter céntrico y/o periférico.¹⁴

Entiendo que vale la pena revisar y arrojar nueva luz sobre la hipótesis de Thompson y Kouvélakis ya que, en términos generales, su formulación prueba que las objeciones a la Teoría crítica frankfurtiana no tienen porqué proceder únicamente de una derecha afecta a las teorías conspirativas y detractora de la evidencia científica y la plausibilidad lógica –y pienso aquí en el terrorista noruego Anders Behring Breivik, el neonazi y supremacista blanco Richard B. Spencer y los autores de *El libro negro de la nueva izquierda* Agustín Laje y Nicolás Márquez– que, en la actualidad, culpabiliza a aquélla por la gestación de un marxismo cultural mediante el cual la izquierda liberal y progresista

¹⁴ Siguiendo lo planteado tempranamente por Jay (1974), los mismos Habermas (1987, p. 538) y Honneth (1990) se han servido del par conceptual centro-periferia y la distinción entre un círculo interior y otro exterior para tematizar las características propias de las contribuciones efectuadas por la primera generación de teóricos críticos alemanes. Advirtiéndole que dicho par conceptual proviene del contexto latinoamericano, en algunos de mis trabajos previos he discutido y generalizado esta tesis a los fines de arrojar luz sobre la situación histórica y contemporánea de la Teoría crítica. Véase, sobre todo, Roggerone (2021; 2022a).

habría dado, y en lo eventual ganado, una batalla clave por la corrección política y la subversión de los valores occidentales. “[L]a transformación de la ‘Escuela de Frankfurt’ en una especie de meme vulgar, una unidad cargada de significado cultural que reduce todas las complejidades de su historia intelectual a un paquete del tamaño de un bocado disponible para ser conectado a una narrativa paranoica” (Jay, 2020, p. 154) como la de Daniel Estulin (2006) sobre el Club Bilderberg, no es, afortunadamente entonces, el único recurso de la crítica.¹⁵

La importancia de poner en crisis a esta tradición sin incurrir en simplismos ciertamente antisemitas de acuerdo a los cuales “todos los males de la cultura moderna [...], desde el feminismo, la acción afirmativa, la liberación sexual y los derechos gay hasta la descomposición de la educación tradicional e incluso el ambientalismo”, serían “atribuibles a la insidiosa influencia de los miembros” (Jay, 2020, p. 156) de dicha tradición viene dada, además, por el hecho de que, en la era de la inflexión autoritaria del neoliberalismo, el ascenso de los populismos reaccionarios y la rehabilitación de la supremacía masculina, la heteronormatividad y el orgullo étnico-racial, la demonización de la Escuela de Frankfurt solo se ha acrecentado. Esta verdadera dialéctica de una contrailustración a través de la cual la constelación de pensamiento referida ha llegado a hacer las veces de un chivo expiatorio de la marginalidad lunática de derechistas de distinto tinte y color ha encontrado, sin embargo y hasta cierto punto, adeptos entre las izquierdas. Me refiero no solo a Fidel Castro (2010), quien algunos años antes de su muerte otorgó legitimidad a las patéticas patrañas de Estulin, sino también a Gabriel Rockhill (2022), filósofo, crítico cultural y teórico político francoestadounidense que ha indagado en los vínculos exis-

¹⁵ De acuerdo con dicha absurda narrativa, en tanto parte del Radio Research Project dirigido por Paul Lazarsfeld y financiado por la Fundación Rockefeller, Adorno habría estado involucrado en el desarrollo de técnicas de control mental a través de la música pop. Este delirante complot descubierto por Estulin llegaría hasta los Beatles, banda de rock mediante cuyas canciones se habría controlado por primera vez a las masas de los países del capitalismo avanzado, distrayéndolas de las luchas por los derechos civiles y la injusticia social.

tentes entre la Agencia Central de Inteligencia y algunos de los teóricos críticos frankfurtianos.¹⁶

No es mi intención, obviamente, desacreditar el por demás bien documentado análisis desarrollado por este último autor: los vínculos que refiere sin duda existieron y el anticomunismo de Horkheimer y Adorno fue tan galopante como denodado. A fin de cuentas, años después de que el Instituto se reinstalara en la República Federal de Alemania, el primero de estos pensadores no tendría reparos a la hora de decir que hacía tiempo que “[e]l socialismo [...] se ha[bía] pervertido, convirtiéndose en instrumento de manipulación” (Horkheimer, 1974, p. 10). El segundo, por su parte, se convencería cada vez más de que la doctrina de la “irrealidad de la desesperación” de la que había hablado Benjamin comportaba un sinsentido –su parecer, en efecto, pasaría a ser más bien el de Christian Dietrich Grabbe: “[n]ada puede salvarnos excepto la desesperación”–, llegando a afirmar con ironía, pocos meses antes de su muerte y como una suerte de corolario de lo anterior, que “[i]gnominiosamente se verifica[ba] la sabiduría pequeñoburguesa, según la cual el fascismo y el comunismo son lo mismo” (Adorno, 2004, p. 208; cit. en 2010, p. 412; 1973, p. 169) –esto es, por supuesto, totalitarismo.¹⁷ Es conocido, finalmente, el conflicto que ambos man-

¹⁶ Que Rockhill simpatice con la tradición comunista y sea un abierto defensor del régimen cubano –y, al igual que Domenico Losurdo (2019), del proceso revolucionario anticolonial mundial en su conjunto– no es mera coincidencia. Véase, en la misma línea neoestalinista, Garrido (2023).

¹⁷ El que Adorno dijera algo como esto –como así también que escribiera las cosas que escribió sobre Auschwitz– no deja de tener una importante cuota de paradoja, pues, en lo que sería todo un gesto de oportunismo y acomodación, en 1934 había publicado una reseña por demás complaciente de una obra del compositor Herbert Müntzel que se inspiraba abiertamente en poemas del líder nazi Baldur Schirach. Según comenta Wiggershaus (2010, p. 201), en esta reseña publicada en *Die Musik*, el joven Adorno “destacó con elogios que este ciclo ‘estaba marcado como conscientemente nacionalsocialista a través de la selección de poemas de Schirach’, y que evocaba la ‘imagen de un nuevo romanticismo’, ‘tal vez del tipo que Goebbels definió como ‘realismo romántico’”. Otro tanto podría decirse sobre Habermas, quien olvidando que alguna vez había sido miembro de las juventudes hitlerianas,

tuvieron con un movimiento estudiantil alemán que, a fines de los sesenta, repartía panfletos caracterizándolos como “idiotas del Estado autoritario” que eran “críticos en teoría, conformistas en la práctica” (cit. en Leslie, 1999, p. 119) –Hans-Jürgen Krahel, el *protégé* de Adorno que moriría en un trágico accidente ocurrido al poco tiempo del fallecimiento de éste en agosto de 1969, se referiría a ellos, asimismo, como “*scheißkritische Theoretiker*” (cit. en Kraushaar, 1998, p. 398).¹⁸

El problema de una perspectiva como la de Rockhill (2022: s./p.) no estriba en que cuestione a la tradición frankfurtiana por ser “una de las mercancías más codiciadas” de aquella “industria teórica global” que, de hecho, determina “los tipos de Teoría crítica que actualmente dominan el mercado académico en el mundo capitalista”. El inconveniente fundamental con el que ella carga, más bien, es que el correcto cuestionamiento que propone se encuentra estructurado por un intento de revelación de conspiraciones o grandes engaños orquestados que es tan fetichista como paranoico. Esto, a decir verdad, no es algo extraño o anómalo, pues, teniendo en cuenta la similitud existente entre las novelas policiaca y de espionaje y el protocolo de las investigaciones sociológicas –un protocolo que bien podría ser extendido a las humanidades y ciencias sociales en su conjunto y, en particular, a esa “escuela de la sospecha” presente en las mismas de la que ha hablado Paul Ricœur (1970, p. 29)–, podría decirse que Rockhill “intenta resolver enigmas y se confronta con la cuestión del complot” (Boltanski, 2016, p. 306).

en el contexto de una discusión pública con el dirigente Rudi Dutschke, reprendería al movimiento estudiantil por su “fascismo de izquierda” (Wiggershaus, 2010, pp. 771-772).

¹⁸ Es conocido, por otro lado también, que, en el año de su muerte, Adorno recurrió a la policía a los fines de que reprimiera a un grupo de estudiantes que intentaba ocupar el Instituto, hecho que desencadenaría un enfrentamiento público con Marcuse, quien en la década de 1960 se había radicalizado hasta el punto de convertirse, junto a Marx y Mao, en una de las tres *emes* de los *soixante-huitards*. Poco después del suceso, el autor declararía: “Establecí un modelo teórico de pensamiento. ¿Cómo podría haber sospechado que la gente querría ponerlo en práctica con cócteles molotov?” (cit. en Leslie, 1999, p. 120). Respecto al enfrentamiento referido, véase la correspondencia entre Adorno y Marcuse (2017).

Es fundamentalmente debido a esto último que quisiera reivindicar aquí otro tipo de críticas de izquierda, las cuales no solo no apelan al gesto del desmontaje de una suerte de confabulación secreta sino también que, en un punto, hacen el esfuerzo de permanecer inmanentes a la tradición. Se trata de críticas que, naturalmente, tienen toda una historia. Pienso, por ejemplo, en lo hecho por Siegfried Kracauer (2010, p. 228), antiguo mentor de Adorno que en 1968 cuestionó “la dialéctica sin cadenas [...] que elimina la ontología de conjunto” propuesta por este, o en el mismo Marcuse, quien en el clímax del conflicto estudiantil de 1969 observó a aquel que “no todas las contradicciones son dialécticas: algunas son simplemente erróneas” (Adorno y Marcuse, 2017, p. 37). Bastante antes que ellos, el propio Weil había expresado su animadversión por los cambios ocurridos en el Instituto a partir de que Horkheimer se hiciera cargo de su dirección –en las memorias inconclusas del bolchevique de salón, escribe Rapaport (2014, p. 256), se encuentra una y otra vez el mismo reproche hacia la “desviación de los ideales marxistas, el fundamento de la institución que él creó y financió”.

Ahora bien, el epítome de esta clase de críticas es sin dudas la provista por György Lukács (2010, p. 18; 1959, p. 201), quien en 1962 afirmó que “[g]ran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha[bía] instalado en el ‘Gran Hotel Abismo’” del que él mismo había hablado años antes en *El asalto a la razón*, pensando sobre todo en Arthur Schopenhauer; a saber, “un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido”. Bertolt Brecht, a su turno, propondría un nombre para los huéspedes de este *Grand Hotel Abgrund*. Se referiría a ellos, en efecto, como *Tuis*, *Intellektuellen* que acababan invirtiéndolo todo (*Tellekt-Uellen-In*). Si bien el dramaturgo y poeta alemán acuñó la expresión en la década de 1930, reuniendo material para una novela satírica situada durante los años del Imperio y la República de Weimar, “fue durante su exilio californiano que adoptó para la Escuela de Frankfurt el nombre de Tuisimus” (Jeffries, 2018, p. 176). Para ese entonces, Horkheimer, Adorno y los demás eran ya algo peor que traidores de la revolución: se habían “prostituido en su búsqueda de apoyo de fundaciones, vendiendo sus habilidades y opiniones como mercancías en aras de sustentar la ideología dominante de la opresiva

sociedad estadounidense” (Jeffries, 2018, p. 176). Brecht dejaría inconclusa una obra, estrenada póstumamente en 1969 y que llevaba por título *Turandot oder Der Kongreß der Weißwäscher*, en la que “los Tuis son presentados como blanqueadores profesionales que reciben un generoso salario para hacer que las cosas aparezcan como lo opuesto de lo que son” (Rockhill, 2022, s./p.).

No es casual que, en el contexto más amplio de una notable reconstrucción de la teoría honnethiana del reconocimiento, Vladimir Safatle (2012) se haya valido del motivo de un bello y melancólico *Grand Hotel Abgrund*, con el cual, ciertamente, Lukács había aludido con ironía al primer apellido de Adorno (*Wiesengrund*). Tanto ese ejercicio reconstructivo de Safatle como la hipótesis de la domesticación anteriormente referida se inscriben sin dudas en el tipo de críticas ensayadas por Brecht, Lukács, Weil, Marcuse y Kracauer. Como bien sugiere Kouvélakis (2019, p. 28), en el derrotero que se extiende de Horkheimer a Honneth a través de Habermas, y sobre el que más arriba me he expedido, la crítica ha terminado deviniendo “una terapéutica de lo social: cambiar al mundo”, gracias a lo hecho por estas tres *haches*, ha pasado a ser “repararlo”. Si existen las patologías sociales o de la razón, como actualmente propone Honneth, es porque la tradición frankfurtiana ha concluido concibiendo –y esto incluso contra el propio Adorno (2004, p. 44), para quien no había cura individual alguna en una sociedad enferma; ninguna chance de “vida justa en la vida falsa”– la posibilidad de una normalidad y apuntando por ende hacia la normalización, cosa que revela “hasta qué punto la teoría ha interiorizado el orden social existente como horizonte último de lo pensable” (Kouvélakis, 2019, p. 518). Particularmente en Honneth, claro está, se registran modulaciones específicas en lo concerniente a las dimensiones de la autonomía y la inmanencia, las cuales, como he sugerido al comienzo de este trabajo, desde los orígenes mismos de la Escuela de Frankfurt y las raíces que ella hunde en el hegelianismo de izquierdas y el marxismo, han marcado el pulso respecto a lo que una Teoría crítica de la sociedad debería o no hacer. Es que, en el caso del mayor exponente de la tercera generación de investigadores vinculados a esta peculiar Escuela,

la autonomía de la teoría ha quedado reducida a la gestión de un posicionamiento y patrimonio académicos, despojada de la dimensión interventora que Habermas

encarnaba como intelectual público de referencia. En cuanto a la inmanencia, ella se identifica con una terapia al servicio de la integración social que elimina incluso los rastros de alteridad de las lógicas sistémicas que se alojaban en el ideal comunicacional habermasiano. En un contexto de crecientes tensiones y polarización sociopolítica, bloquear cualquier intento de radicalizar la crítica parece ser ahora la función prioritaria de la teoría domesticada (Kouvélakis, 2019, p. 528).

Respecto a la segunda de las dimensiones aludidas, cabría decir, más en general, que eso que los Teóricos Críticos de la sociedad frankfurtianos han llamado y a su manera continúan llamando inmanencia en verdad es “realismo capitalista”, aquella “idea muy difundida” de acuerdo a la cual, como alguna vez estableciera el escritor, crítico y teórico de la cultura británico Mark Fisher (2016, p. 22), “el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa”. En el caso de Honneth, la autonomía inherente al proyecto de una Teoría crítica, además, es casi nula, pues la naturaleza del peculiar socialismo democrático y normalizante defendido por él es la de un posibilismo aséptico que es tan estatista como reformista. Por lo demás, puede decirse que la creencia en el progreso, el eurocentrismo inherente a la perspectiva adoptada, el foco puesto en unas instituciones que se asientan sobre el colonialismo, la opresión y la explotación, cierta empatía con el estado de cosas existente que de dicha focalización se deriva, el reemplazo de las contradicciones estructurales por las paradojas normativas y una más general desatención al plano de las luchas sociales han conducido al autor a terminar de limar el filo radical que la Teoría crítica de la sociedad puesta en pie y desplegada por la Escuela de Frankfurt alguna vez pudiera haber tenido.¹⁹

No quisiera concluir llamando a olvidar la modalidad eminentemente inmanente de la crítica social que tan bien ha sido tematizada por autores contemporáneos como Titus Stahl (2013) o la propia Jaeggi (2014). Por el contrario,

¹⁹ Para una discusión más pormenorizada de la obra de Honneth, véase Roggerone (2018, pp. 225-283).

pensando en los futuros posibles del proyecto de una teoría verdaderamente emancipatoria y anticapitalista, reconectada con el objetivo de una implacable puesta en cuestión del estado de cosas existente y en la que se haga justicia real a los principios articuladores de la autonomía y la inmanencia, quisiera finalizar con estas reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria a la manera de Lessenich (2022b); esto es, abogando por la (re)inauguración de una suerte de *Petite Auberge Aufbruch* que posibilite una enfática radicalización de dicha tradición. Sin embargo, puesto que ya me he extendido demasiado, a tales fines no puedo más que optar aquí por concederle la última palabra a Kouvélakis (2019, p. 530):

La crítica se hace efectiva en tanto que acto a través del cual la teoría comprende su propio carácter práctico. Deviene entonces la instancia de una empresa que trabaja desde el interior del ensamble de las “concepciones del mundo”, desde el sentido común de las masas hasta las “grandes teorías”, para transformarlas y “traducirlas” en elementos de un proyecto hegemónico de las clases subalternas. Esta operación apela a la invención de nuevas formas organizacionales que superen el carácter fragmentario y temporalmente discontinuo de la actividad de los grupos subalternos y elaboren las condiciones para la emergencia de una intelectualidad colectiva. La identidad de la teoría y la práctica no es un estado de cosas ni una petición de principios; solo surge en la medida en que se produce en el acto-proceso crítico a través del cual la teoría reconoce en su traducción práctica en “reforma intelectual y moral” la condición de su propia constitución.

Tal acontecimiento tiene un nombre: revolución.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2004). *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.
- _____. (2005). *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal.

- _____. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas. Apéndice. Obra completa 10/2*. Madrid: Akal.
- _____. (2010). *Miscelánea I. Obra completa, 20/1*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. y M. Horkheimer (2010). ¿Hacia un nuevo manifiesto? *New Left Review*, II/65, pp. 32-55.
- Adorno, T. y H. Marcuse (2017). Correspondencia. AA. VV., *Camel Collective: La distancia entre Pontresina y Zermatt es la misma que la de Zermatt a Pontresina* (12-57). México: MUAC-UNAM.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI.
- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo: Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- Bhambra, G. (2021). Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations. *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory*, 4(1), pp. 73-89.
- Boltanski, L. (2016). *Enigmas y complots: Una investigación sobre las investigaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal.
- Camarero, H. (2010). Félix Weil y un libro pionero sobre la historia del movimiento obrero y las izquierdas en la Argentina. *The International Newsletter of Communist Studies Online*, XVI(23), pp. 60-68.
- Castro, F. (2010). El Gobierno Mundial. *Granma: Órgano oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba*, disponible en <https://www.granma.cu/reflexiones-fidel/2010-08-17/el-gobierno-mundial-primera-parte>, <https://www.granma.cu/reflexiones-fidel/2010-08-18/el-gobierno-mundial-segunda-parte>.
- Dubiel, H. (1993). *Leo Löwenthal: Una conversación autobiográfica*. Valencia: Alfons El Magnánim.

- Eagleton, T. (1999): *La función de la crítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Eisenbach, H. (1995). Millonario, agitador y doctorante: Los años estudiantiles de Félix Weil (1919) en Tubinga. *Espacios de crítica y producción*, 15, pp. I-XV.
- Entel, A., V. Lenarduzzi y D. Gerzovich (1999). *La Escuela de Frankfurt: Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Estulin, D. (2006): *Los secretos del Club Bilderberg*. Madrid: Ediciones del Bronce.
- Erazo Heufelder, J. (2017). *Der argentinische Krösus: Kleine Wirtschaftsgeschichte der Frankfurter Schule*. Berlín: Berenberg Verlag.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica: La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- García Corona, O. (2021). *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*. Béccar: Poliedro, Editorial de la Universidad de San Isidro.
- Garrido, C. (2023). *The Purity Fetish and the Crisis of Western Marxism*. Du- buque y Carbondale: Midwestern Marx Publishing Press.
- González, H. (2015). *Ecos alemanes en la historia argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- Gruber, H.-P. (2022). “*Aus der Art geschlagen*”: *Eine politische Biografie von Felix Weil (1898-1975)*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Grünberg, C. (2017). Discurso solemne pronunciado en la inauguración del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Fráncfort del Meno el 22 de junio de 1924. R. A. Rodríguez (ed.), *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 49-66.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. A. Giddens y J. H. Turner *et al.*, *La teoría social hoy* (445-488). Madrid: Alianza.
- _____. (2009a). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009b). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2017). Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Thoery's Most Fundamental Question. *European Journal of Philosophy*, 25(4), pp. 908-920.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2017). La situación actual de la filosofía y la tarea de un instituto para la investigación social. R. A. Rodríguez (ed.), *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 165-182.
- Horkheimer, M. y T. Adorno (2007). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos. Obra completa*, 3. Madrid: Akal.
- Horkheimer, M. y H. Marcuse (1967). Filosofía y teoría crítica. H. Marcuse, *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur, pp. 79-96.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. 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.
- _____. (2003). *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2020). *Splinters in Your Eye: Frankfurt School Provocations*. Londres y Nueva York: Verso.
- Jenemann, D. (2007). *Adorno in America*. Mineápolis: Universtiy of Minnesota Press.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo: Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Kouvélakis, S. (2019). *Le critique défaite: Émergence et domestication de la Théorie critique. Horkheimer – Habermas – Honneth*. París: Amsterdam.

- Kracauer, S. (2010). *Historia: Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Kraushaar, W. (ed.) (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, Vol. 3. Hamburgo: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
- Leslie, E. (1999). Introduction to Adorno/Marcuse Correspondence. *New Left Review*, 1/233, pp. 118-123.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- _____. (2022a). *Límites de la democracia: La participación como un problema de distribución*. Barcelona: Herder.
- _____. (2022b). Petite Auberge Aufbruch: Zu den Möglichkeitsräumen kritischer Sozialforschung heute. *Soziologie*, 51(2), pp. 115-126.
- Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid: Trotta.
- Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot.
- Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Migdal, U. (1981). *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Rapoport, M. (2014). *Bolchevique de salón: Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate.
- Ricœur, P. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rockhill, G. (2022). The CIA & The Frankfurt School's Anti-Communism. *The Philosophical Salon: A Los Angeles Review of Books Channel*, disponible en <https://thephilosophicalsalon.com/the-cia-the-frankfurt-schools-anti-communism>.
- Roggerone, S. M. (2018). ¿Alguien dijo crisis del marxismo? *Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. (2021). *Do centro à periferia: A teoria crítica da sociedade e a realidade latino-americana*. M. Vedda, R. Franco Bueno y A. Álvaro Soares Zuin

- (eds.). *Estado de exceção na Argentina e no Brasil: Uma perspectiva a partir da Teoria Crítica*. San Pablo: Nankin, pp. 219-246.
- _____. (2022a). The return of neoliberalism in Argentina: Toward a critical theory from (and for) the global south. *Cultural Dynamics*, 34(3), pp. 152-172.
- _____. (2022b). *Tras las huellas del marxismo occidental*. Bueons Aires: Ediciones IPS.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. San Pablo: WMF Martins Fontes.
- Sazbón, J. (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik*. Frankfurt del Meno: Campus.
- Tarcus, H. (dir.) (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina: De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Traine, M. (1994). “*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*”: *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*. Aquisgrán: Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- _____. (1995). El enigma de Félix: Argentina. *Espacios de crítica y producción*, 16, pp. 37-48.
- Traverso, E. (2016). *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Weil, F. J. (2010). *El enigma argentino*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- _____. (2017). El movimiento obrero en Argentina: Una contribución a su historia. R. A. Rodríguez (ed.), *Los orígenes de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 73-133.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.

- Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile*. Mineápolis: The University of Minnesota Press.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.