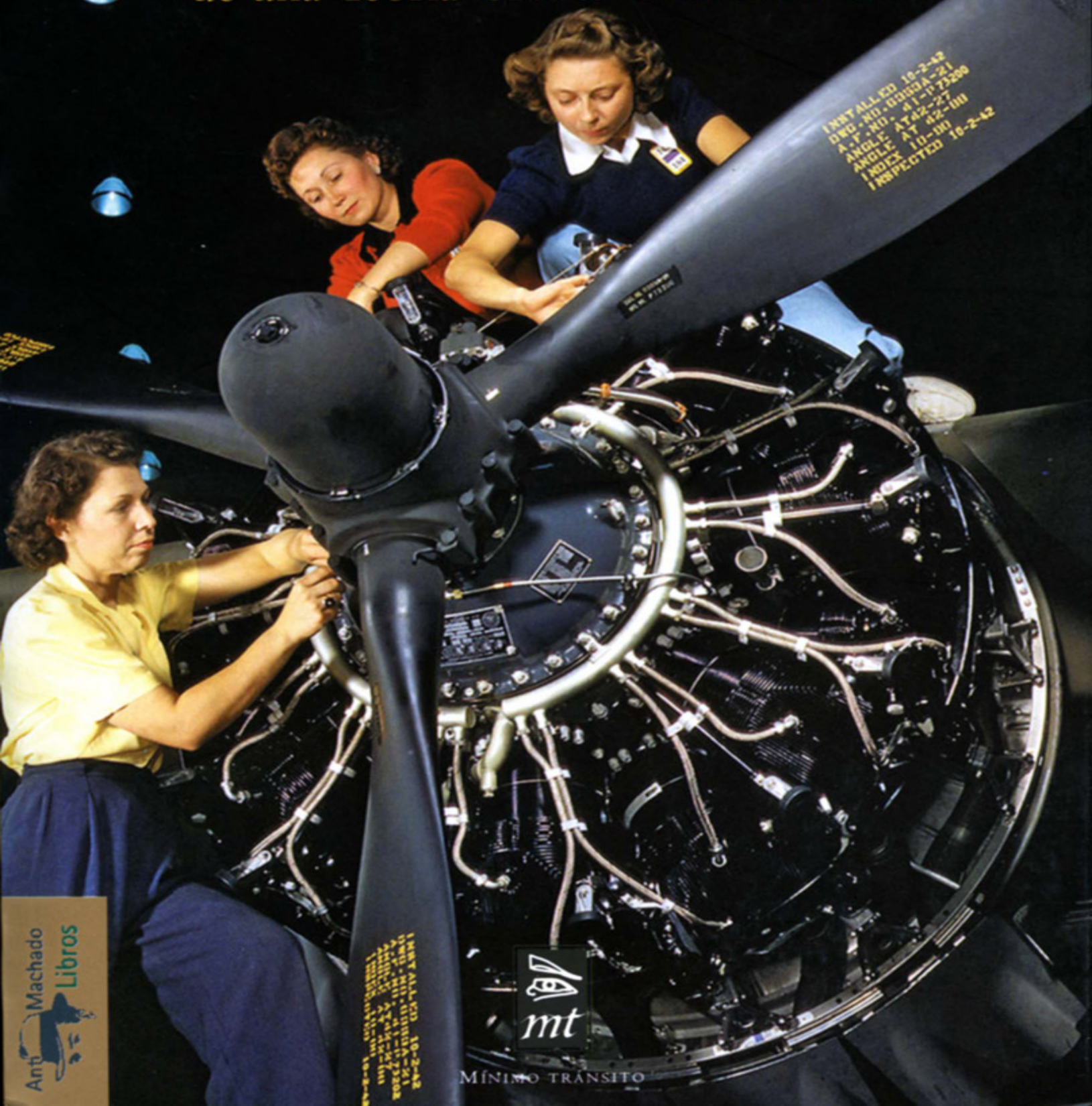


*Axel Honneth*

# Crítica del poder

Fases en la reflexión  
de una Teoría Crítica de la sociedad



INSTALL CD 10-2-42  
DWG. NO. 03103A-21  
A.F. NO. 41-1173200  
ANGLE AT 42-27  
INDEX 10-101  
INSPECTED 10-2-42

mt

MÍNIMO TRÁNSITO

Anti Machado  
Libros

# **Crítica del poder**

Fases en la reflexión de una Teoría Crítica  
de la sociedad



[www.machadolibros.com](http://www.machadolibros.com)

TEORÍA Y CRÍTICA

Colección dirigida y diseñada por  
Luis Arenas y Ángeles J. Perona

TÍTULO ORIGINAL:

*Kritik der Macht*

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989

© de la traducción e introducción, Germán Cano, 2009

© MACHADO GRUPO DE DISTRIBUCIÓN, S.L.

C/ LABRADORES, 5. PARQUE EMPRESARIAL PRADO DEL ESPINO

28660 BOADILLA DEL MONTE (MADRID)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-120-4

**AXEL HONNETH**

# **Crítica del poder**

Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la  
sociedad

Traducción e introducción de Germán Cano



MÍNIMO TRÁNSITO  
A. MACHADO LIBROS

# ÍNDICE

Axel Honneth y la «urbanización» de la Teoría Crítica,  
*Germán Cano*

PRÓLOGO

PRIMERA PARTE. LA INCAPACIDAD PARA EL ANÁLISIS SOCIAL:  
LAS APORÍAS DE LA TEORÍA CRÍTICA

1. La idea original de Horkheimer: el déficit sociológico de la Teoría Crítica
2. El viraje hacia la filosofía de la historia en la *Dialéctica de la Ilustración*: una crítica de la dominación de la naturaleza
3. La teoría de la sociedad de Adorno: la represión definitiva de lo social

SEGUNDA PARTE. EL REDESCUBRIMIENTO DE LO SOCIAL.  
FOUCAULT Y HABERMAS

4. El análisis histórico del discurso en Foucault. Las paradojas de una aproximación semiológica a la historia del saber
5. Del análisis del poder a la teoría del poder: la lucha como paradigma de lo social
6. La teoría de la sociedad de Foucault: una disolución teórico-sistémica de la *Dialéctica de la Ilustración*
7. La antropología del conocimiento de Habermas: la teoría de los intereses del conocimiento
8. Dos reconstrucciones de la historia de la especie en conflicto: el entendimiento como paradigma de lo social
9. La teoría de la sociedad de Habermas: la transformación de la *Dialéctica de la ilustración* a la luz de una teoría de la comunicación

## BIBLIOGRAFÍA

# AXEL HONNETH Y LA «URBANIZACIÓN» DE LA TEORÍA CRÍTICA

Germán Cano

1

Ubicado por lo general en la problemática casilla de la denominada «tercera generación» de la Teoría Crítica, el pensamiento de Axel Honneth (Essen, 1949) se ha definido básicamente en las dos últimas décadas por explorar y asimismo sortear desde una aproximación inmanente las contradicciones y callejones sin salida con los que terminaron topándose los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt. Es más, como es fácil deducir tras la lectura de la obra que aquí introducimos, la obra de Honneth no puede por menos de apoyarse en el ambicioso proyecto de «urbanización» de las intempestivas derivas críticas de Horkheimer y Adorno desplegado sobre todo por Jürgen Habermas. Una singular perspectiva que se comprende, cierto es, como revisionista respecto a esa suerte de *no man's land* en la que terminó morando la primera generación frankfurtiana en lo concerniente a los criterios de fundamentación de su posición, pero que también va a incorporar, más allá del propio horizonte de la «teoría comunicativa», no pocas aportaciones e innovaciones temáticas en el estudio de la teoría social. En este sentido,

por mucho que su actividad académica [1] se desarrolle a la sombra de Habermas, no sería justo definir a Honneth como un simple discípulo respetuoso; no sólo porque ya en *Crítica del poder* —su primera obra importante— no va a escatimar ciertas críticas de fondo al proyecto del «maestro», sino porque, ahondando en estas posibles deficiencias o ambigüedades teórico-comunicativas, va a abrir él mismo su propia vía de investigación, a saber: el desarrollo de la categoría, de cuño hegeliano, de «reconocimiento» como nueva base normativa para llevar a cabo la reforma de la primera Teoría Crítica de la sociedad.

Confrontado con esta, para muchos, más sistemática —aunque para otros discutible—, «revitalización» del legado crítico planteada en sus perfiles generales por la ética del discurso habermasiana, Honneth va a verse obligado no sólo a intensificar el diálogo con otras corrientes como, por ejemplo, la sociología o el pragmatismo filosófico americano, desatendidas o explícitamente recusadas por la «primera generación» [2], sino a compensar la excesiva sobrestimación de la función filosófica frente al estudio empírico y el blindaje «autárquico» que paulatinamente habrían caracterizado al proyecto frankfurtiano originario bajo la influencia de Adorno; muchos comentaristas han denominado este paso como el «cambio de paradigma» filosófico de la Teoría Crítica en dirección a una «transformación» comunicativa. Desde este cambio de rumbo, una nueva sospecha se habría paulatinamente impuesto: ¿hasta qué punto la «primera» generación de la Teoría Crítica y algunos autores en cierta medida próximos a ella, como Foucault, atrapados en los mismos postulados que radicalmente criticaban y, alimentados por una especial coyuntura biográfica (el nacionalsocialismo), quedaron seducidos por una nueva propuesta de *inmunización* defensiva genuinamente filosófica frente al hecho social? [3]. Ciertamente, en la «tercera generación», este viraje se consumará atendiendo a dos polos básicos simétricos; por



un lado, frente al supuesto maximalismo evidenciado en ese documento inaugural fundamental que fue *Dialéctica de la Ilustración*, la nueva Teoría Crítica de la sociedad no sólo estará de ahora en adelante obligada a ampliar su radio de acción teórico, sino a confrontarse con otras interpretaciones de la dominación social ya no limitadas a la omnipresente categoría marxista de dominación de la naturaleza. La sugerente discusión que Honneth lleva a cabo en este libro con la «teoría del poder» de Michel Foucault es extremadamente ilustrativa a este respecto; por otro, frente a la dependencia «monológica» de estos primeros planteamientos con la filosofía de la subjetividad, este proyecto apuntaría en dirección de un nuevo paradigma comunicativo capaz de responder a las demandas inherentes a la actividad lingüística.

Parafraseando la feliz fórmula acuñada por otro de los miembros de esta «tercera generación», Albrecht Wellmer, ¿acaso no se deduce de todo este balance que la «filosofía del desenmascaramiento total» aún vive de esa misma metafísica racionalista que ella en principio pretendía superar? ¿En qué medida, por ejemplo, el paradigmático *tour de force* adorniano de «ir allende el concepto a través del concepto» o la peculiar mirada «etnológica» propuesta por Foucault para el estudio de la cultura occidental son tentativas tan críticas que están condenadas a nutrirse *parasitariamente*, por así decirlo, del horizonte que en principio tratan de impugnar? [4].

Es este telón de fondo básico el que nos sirve para recortar precisamente el lugar ocupado por *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Lo primero que cabe decir de esta investigación, concebida originariamente como Tesis Doctoral, que vio la luz en el año 1985, es que posibilitó en cierto sentido, con una inusitada rapidez, la consagración de su autor en la primera línea de la filosofía alemana contemporánea; no en vano, fue el pistoletazo de salida de un brillante itinerario

intelectual que ha terminado llevando a Honneth nada menos que a dirigir el célebre *Institut für Socialforschung*, sito en la *Goethe Universität* frankfurtiana desde el año 2001 y, sobre todo, a intervenir, apoyado, como ya se ha dicho, en sus investigaciones sobre la categoría de «reconocimiento», en casi todos los recientes debates más relevantes sobre el futuro de la Teoría Crítica. Cabe señalar que, lejos de considerar agotado este legado, el trabajo de Axel Honneth en los últimos tiempos se ha definido por la renovación y sistematización de esta herencia desde la reflexión en torno al eje conceptual de la interacción social. No es ninguna casualidad que uno de los proyectos editoriales de Honneth como director del Instituto lleve el significativo título de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* [*Contribuciones frankfurtianas a la sociología y la filosofía social*] [5]. Como él mismo ha declarado, «[...] la tradición del Instituto hoy sólo puede continuarse orientando las investigaciones empíricas y la reflexión teórico-social en torno a un planteamiento unitario» [6].

Evidentemente, el objetivo del *Crítica del poder* no es otro que la reconstrucción histórica y sistemática en «fases» sucesivas de ese devenir de la Teoría Crítica que arranca en la década de los años treinta con la canónica distinción entre «Teoría Tradicional» y «Teoría Crítica» desarrollada por Max Horkheimer, pasa, según el propio Honneth, por un estadio de «negativismo» filosófico-social bajo la figura decisiva de Adorno, quizá, el gran elemento perturbador de esta narrativa, con la introducción de su «filosofía de la historia» [7], y «culmina» —éste es el punto fundamental que sirve como presupuesto y orientación a todo el recorrido anterior— en la «teoría de la acción comunicativa» de Habermas; un «proceso de aprendizaje», valga aquí la expresión hegeliana, en el que no puede faltar además la peculiar aportación que Michel Foucault, el gran contrincante aquí de Habermas, realiza sobre todo en la

espinosa cuestión del poder social. En este punto merece la pena insistir sobre el hecho de que, en su reconstrucción del devenir de la Teoría Crítica, *Crítica del poder* arroja una luz muy distinta sobre los contenidos y prioridades de la Escuela que hoy siguen siendo objeto de debate; es más, puede ser útil confrontar la obra de Honneth con la insustituible monografía de Rolf Wiggerhaus, más centrada en las singulares aportaciones frankfurtianas a la cuestión estética, esto es, aun modelo de racionalidad no instrumental [8].

Asimismo, desde este ángulo de aproximación, genuinamente hegeliano, dicho sea de paso, Honneth no sólo realiza una cartografía extraordinariamente sugerente y sintética de las líneas de fuerza que recorren nuestro escenario filosófico contemporáneo; además, no reniega en absoluto de explorar la posible *pars construens* del problema: el sentido y alcance actual de la categoría de crítica; es decir, tras investigar de manera inmanente la lógica de este desarrollo, va a emerger, en virtud de las sucesivas soluciones insatisfactorias al problema de una Teoría Crítica de la sociedad, una nueva idea de «práctica social» susceptible de posterior desarrollo en el futuro. Resumiendo muy groseramente este itinerario, podría decirse que este paulatino *debilitamiento* de la Teoría Crítica «originaria» recorrería los siguientes pasos:

- 1) Tanto Horkheimer como Adorno, aun cuando en diversa medida, terminan siendo cautivos de un modelo inadecuado de filosofía de la historia; mientras el primero, al enfatizar exageradamente la dimensión del trabajo social, descuida el posible análisis de la vida cultural cotidiana y la dimensión conflictiva inherente al escenario social, el segundo, influido sobre todo por sus traumáticas experiencias biográficas —esto es recalcado por Honneth—, y radicalizando esta misma perspectiva filosófico-histórica maximalista, se condena a no ver en la dimensión de la acción social más que una extensión perversa de la

dominación humana de la naturaleza. Bajo este punto de vista lo que Honneth define, en un paso similar al de Habermas, como «el déficit sociológico» de la Teoría Crítica tiene que ver con la injustificada reducción —una tendencia en alguna medida heredada del marxismo— de la actividad humana en general a la categoría de «acción instrumental». Honneth aquí no hace sino reformular en otros términos la interpretación crítica habermasiana de Adorno: no deseando abandonarse sencillamente al callejón sin salida irracional de una razón radicalmente dirigida contra sí misma, éste prefiere aguantar en la contradicción performativa de la dialéctica negativa, permaneciendo así fiel a las huellas miméticas de una razón no instrumental casi olvidada.

2) Precisamente, frente a esta posición, lo que aporta novedosamente la investigación de Foucault desde un ángulo de aproximación muy distinto —la reflexión histórica francesa sobre las ciencias humanas y el cuestionamiento estructuralista de la función epistemológica de la subjetividad—, es un detallado análisis de la esfera esencialmente conflictiva de la interacción social, una dimensión sistemáticamente desatendida por los autores de la «primera generación» de la Escuela de Frankfurt a causa de sus compromisos o, casi mejor, hipotecas, filosófico-históricas. La hercúlea tentativa de integrar en una teoría de la Ilustración de orientación marxista la crítica cultural realizada por los conservadores anti-ilustrados habría llevado a una «desertización» de la esfera social. En este escenario, el movimiento de Honneth es interesante y original. La obra de Foucault le va a servir para colmar en algún sentido la laguna abierta por la crítica habermasiana al marxismo de la Teoría Crítica; de ahí su propósito: es un error arrojar el bebé de la lucha social a la vez que el agua de la razón instrumental.

Sin embargo, centrado en el problema del paso de la «represión» al «redescubrimiento» de la temática de lo social, a Honneth, en lugar de seguir una posible vía de

acercamiento entre estas dos posiciones [9] —insistiendo en la última idea foucaultiana de que su proyecto filosófico se cifraba en «la paciente labor de dar forma a la impaciencia de la libertad»—, le interesa más bien profundizar en la divergencia última de sus respectivas aproximaciones al tema del poder. Diferencias que, a la postre, terminan por converger en un similar déficit de fundamentación. Pese a que la interpretación foucaultiana de Honneth es más matizada que la de Habermas, sucumbe finalmente a la conclusión básica de este último: al retrotraer y tratar de explicar esta nueva dimensión exclusivamente en términos de un intercambio estratégico intersubjetivo, Foucault, según Honneth, se verá también incapacitado para proporcionar los criterios necesarios para justificar sus propias reivindicaciones críticas; de ahí que su planteamiento termine desdibujado y muy próximo a la teoría de sistemas.

3) Finalmente, Habermas, con la ayuda de su teoría comunicativa, comenzaría proporcionando los criterios para poder desarrollar adecuadamente una «crítica reflexiva del poder»; sin embargo, su proyecto terminaría desembocando en dos posibles teorías de la sociedad; Honneth sólo acepta la versión que explica el desarrollo social no haciendo referencia a la lógica de la racionalización (deuda de la «primera» generación), sino a la dinámica de las luchas sociales insertada estructuralmente dentro del terreno moral de las interacciones sociales. Lo interesante es que Honneth considera en los últimos capítulos de *Crítica del poder* que la distinción entre «sistema» y «mundo de vida» le impide a Habermas apreciar en qué medida el plexo social e institucional de una sociedad es el resultado de interacciones, conflictos y negociaciones constantes entre los grupos y actores sociales. De ahí que el modelo construido progresivamente por Honneth tras *Crítica del poder* al hilo de su «ética del reconocimiento», así como su vuelta al Hegel del «periodo de Jena», pueda entenderse

precisamente como la integración en un marco comunicativo de algunas de las aportaciones teóricas sociales conseguidas por Foucault en este campo [10].

### 3

Por todo lo dicho, pese a su intención sistemática de fondo, el lector va a encontrar en *Crítica del poder* una obra sugerentemente *abierta*, una investigación crítica que, independientemente de sus posibles aciertos o malentendidos en lo referente a la reconstrucción hermenéutica de los autores abordados —una cuestión secundaria, aunque a tener en cuenta [11]—, abre nuevos caminos y plantea no pocos interrogantes sustanciosos, entre ellos, por ejemplo, el de si este desplazamiento del horizonte del trabajo social a la instancia comunicativo-moral como el que esboza en esta obra Honneth *in nuce*, descargándose del presunto «lastre» marxista, no descuida necesariamente otras dimensiones, como las corporales, materiales o económicas, también imprescindibles en toda crítica efectiva de las relaciones de dominación en nuestras sociedades [12].

Honneth considera, por otro lado, que, a la vista de los cambios políticos de las últimas décadas, es un error seguir sosteniendo que la crítica hoy pasa sólo por la idea de *una* historia de opresión y futura emancipación en términos del género humano. El gesto crítico, por tanto, ya no ha de concebirse como una forma de reflexión arraigada en el proceso mismo. Si la Teoría Crítica del pasado puede hoy seguir ofreciéndonos alguna ayuda como herramienta de diagnóstico de la actualidad es porque su modelo insistió en una sugerente mediación entre teoría e historia capaz de cristalizar en una razón socialmente activa:

[...] Es este modelo de pensamiento de un entrelazamiento entre teoría e historia el que funda la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus

voces; ya sea en forma positiva en el Horkheimer temprano, en Marcuse o Habermas, o ya sea de forma negativa en Adorno o Benjamin: el trasfondo de los diferentes proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido desfigurado por las relaciones sociales de una manera que es superable únicamente en la práctica. Determinar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo tendría que significar lo siguiente: resguardar en la idea de tal patología social de la razón la carga explosiva que esta idea contiene todavía para el pensamiento actual; en contra de la tendencia de reducir la crítica social a un proyecto de toma de posición normativa, situacional o local, debería hacerse patente el vínculo que ella mantiene con las exigencias de una razón desarrollada históricamente [13].

Sea como fuere, si el valor de una propuesta teórica se cifra en la cantidad de reacciones y respuestas a las que ha dado lugar, es indudable que *Crítica del poder* se ha convertido con el paso del tiempo en una obra fundamental para entender qué puede seguir significando hoy defender una Teoría Crítica a la altura de los retos de nuestro presente o qué posibles usos o abusos pueden realizarse en su nombre. Desde este prisma, no es un dato baladí que la obra nos sirva para reconstruir bajo un nuevo enfoque la evolución de esta «corriente» en el mapa de la reflexión filosófico-social contemporánea.

## Notas al pie

[1] Entre los años 1982-83 Honneth obtuvo una beca de investigación en el *Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften* gracias a la mediación de Habermas.

[2] Ejemplo paradigmático de este desplazamiento de intereses lo ofrece, por ejemplo, la distinta valoración que va recibir la figura de John Dewey, sintomáticamente despreciada por la «primera» generación, como puede observarse sobre todo en la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer (edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002), y recuperada asimismo por los miembros de la «tercera generación», sobre todo Honneth. Para este interés por Dewey, cfr., por ejemplo, el reciente (2005) libro de Honneth: *Cosificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*; Buenos Aires, Katz, 2007.

[3] «Puesto que Adorno y Horkheimer sacan explícitamente esta conclusión como definitoria, se ven obligados a dar, ciertamente, el siguiente paso: tienen que aislar defensivamente sus propias reflexiones de todo tipo de forma de conocimiento científico, con objeto de no verse involucrados dentro del marco de este saber orientado al control. Tomadas al pie de la letra, las premisas filosófico-históricas de *Dialéctica de la Ilustración* no podían por menos de separar la Teoría Crítica de ese impulso teórico propio de las disciplinas especializadas que tenía que recoger el programa de investigación social hasta ese momento guiado por la filosofía, pero controlado en términos empíricos. Adorno y Horkheimer tienen que liberar a la Teoría Crítica de las garras de las ciencias sociales empíricas y abandonarla a la exclusiva responsabilidad de la filosofía. A partir de ahora, dentro del marco general de la teoría de Adorno, a la investigación científico-social se le atribuirá el estatus de una disciplina auxiliar que sigue siendo objeto de generalizadas reservas ideológicas cuando se la invoca. Este desplazamiento de énfasis en la esfera interna de la teoría no representa, sin embargo, más que una cara, la metodológica, de las revisiones que exige el modelo filosófico-histórico subyacente a *Dialéctica de la Ilustración*» (comenta el propio Axel Honneth en la página 110 del presente libro a propósito de la teoría de la sociedad de Adorno).

[4] Cfr. Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1992. Puede ser relevante recalcar cómo también el proyecto de Wellmer de «modernidad irreconciliable», como el de Honneth, aun partiendo de Habermas, se define por mantener ciertas distancias con el particular giro «teórico-comunicativo», pero en este caso a través de una más matizada aproximación a Adorno. Cfr. la muy instructiva introducción de M. Jiménez Redondo a Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis-Cátedra, 1996, Valencia, pp. 9-32.

[5] A. Honneth, «Introducción» a (Honneth, ed.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002.

[6] *Ibíd.*, p. 7. No deja de ser sintomático que este título ponga más el énfasis en las «paradojas» que en las «contradicciones» del capitalismo.

[7] Aunque Honneth con el paso del tiempo ha matizado algo la lectura de Adorno propuesta en *Crítica del poder*, en cierto sentido sigue considerando que su excesivo protagonismo dentro de la Teoría Crítica ha sido, en términos



generales, perjudicial para ésta. Este punto ha sido objeto de un interesante debate crítico, como subraya la sugerente monografía de J. A. Zamora: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004. Sin duda, el objeto de controversia decisivo es la explicación adorniana de la relación entre dominio de la naturaleza y dominio social, una cuestión cuya interpretación no es tan evidente como propone Honneth al menos en esta obra.

[8] Cfr. la muy diferente reconstrucción proporcionada por la, por otro lado, indispensable monografía de Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1986.

[9] Sobre esta relación entre la Escuela de Frankfurt y Foucault, reconocida por este último sobre todo al final de su carrera, cfr. en general las agudas consideraciones realizadas en el brillante trabajo de Pablo López: «Los instrumentos de la libertad. Poder, estado y salvación» (P. López y J. Muñoz, eds.) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 321-361.

[10] Cfr. su escrito de habilitación: Honneth, A (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Fischer (reed. 2003) [trad. castellana: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997]. Tras haber hecho balance de la posición foucaultiana en *Crítica del poder*, Honneth desarrollará sugerentemente una teoría del reconocimiento con potencial prescriptivo: «La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido de escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente». (Honneth, *Ibíd.*, p. 13).

[11] Algunas «limitaciones» en este sentido son totalmente comprensibles, toda vez que obedecen al hecho de que Honneth, mientras redactaba su obra, no podía conocer todavía textos de Foucault tan importantes como, por ejemplo, «Qué es Ilustración», fechado en 1985, año en el que precisamente se escribe *Crítica del poder* o las imponentes lecciones del propio Habermas al respecto en torno al *Discurso de la modernidad*.

[12] No puede olvidarse en este preciso contexto la interesante polémica mantenida entre Honneth y Nancy Fraser (cfr. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006, edición original de 2003). Resumiendo muy groseramente la cuestión: partiendo de su teoría social, Honneth plantea en qué medida el reconocimiento de la diferencia de los individuos depende de contextos culturales intersubjetivos y presupone necesariamente relaciones de solidaridad habida cuenta de que los valores compartidos permiten el reconocimiento recíproco entre los grupos sociales. Frazer, en cambio, consciente del hecho de que las luchas por el reconocimiento de la diferencia están desplazando las luchas para la redistribución socioeconómica, antepone la cuestión de la justicia al «tema de la autorrealización»: la construcción de una ética contemporánea no sólo requiere el derecho a la diferencia cultural y a la igualdad social, sino también políticas concretas de redistribución y la defensa de la identidad en relación a la igualdad social.

[13] Axel Honneth, «Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica», en G. Leyva (ed.) *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 446.

## PRÓLOGO

A lo largo de este estudio mi objetivo no ha sido otro que el de arrojar luz sobre los problemas fundamentales que, desde el punto de vista histórico, aparecen relacionados con el nacimiento de una Teoría Crítica de la sociedad. De ahí que, *en un primer nivel, por lo que respecta al desarrollo histórico de la teoría*, me haya guiado por la convicción de que las dos aproximaciones más novedosas e influyentes a la Teoría Crítica de la sociedad, a saber, las emprendidas por Michel Foucault y Jürgen Habermas, han de entenderse como dos desarrollos rivales dentro de un ámbito de cuestiones que ya había sido previamente abierto por la Teoría Crítica. De este modo, tanto la teoría del poder que Foucault funda sobre sus investigaciones históricas como la teoría de la sociedad que Habermas ha articulado sobre las bases de una teoría de la acción comunicativa, pueden analizarse como dos intentos en competencia que tienen como meta interpretar bajo nuevas coordenadas los procesos que, derivados de la *Dialéctica de la Ilustración*, fueron investigados por Horkheimer y Adorno. Una vez que la historia de la Teoría Crítica de la sociedad queda reconstruida desde este punto de vista, la teoría foucaultiana del poder cobra sentido dentro del marco de la teoría de sistemas, mientras que la teoría social

habermasiana, por su parte, aporta una solución teórico-comunicativa a las aporías a las que, en relación con su análisis histórico-filosófico de los procesos de civilización, Adorno y Horkheimer terminaron sucumbiendo.

En la medida en que este estudio traza las huellas históricas de ese movimiento reflexivo que transcurre desde los primeros ensayos de Horkheimer a las teorías rivales de Foucault y Habermas, pasando por la filosofía de la historia de Adorno, es posible derivar de esta investigación en torno a los respectivos modelos teóricos un punto de vista sistemático, con cuya ayuda pueden comprenderse cuestiones como la creación y el mantenimiento del poder social. De ahí que, *en un segundo nivel, el relativo a la clarificación de los problemas centrales de la Teoría Crítica de la sociedad*, me enfrente a las posiciones sostenidas por Adorno, Foucault y Habermas con objeto de criticar la visión ofrecida de las sociedades contemporáneas como relaciones de dominación social. El propósito de esta comparación es desarrollar y clarificar en las posiciones referidas las concepciones de acción subyacentes a la integración social y así, de paso, en el ejercicio del poder. Ante este trasfondo, lo primero que se pone de manifiesto es que Adorno no podía por menos de fracasar en la tarea de un análisis de la sociedad, puesto que a lo largo de toda su vida permaneció cautivo de un modelo total de dominación de la naturaleza y, en esa medida, fue incapaz de comprender la dimensión «social» existente en las sociedades (esto se analiza en el capítulo 3). Foucault y Habermas, como contrapartida, sí se muestran más sensibles a ese ámbito de lo social que había sido ajeno a la tradición de la Teoría Crítica, pero desde dos extremos opuestos: el primero a la luz del paradigma teórico y de acción de la «lucha» (capítulo 5); mientras que el segundo desde de la categoría de «entendimiento comunicativo recíproco» (capítulo 7). La forma que hoy debe adoptar una «crítica del poder», así, debe deducirse implícitamente del análisis crítico de los obstáculos

encontrados, en diferentes niveles de reflexiones, en el marco de estas concepciones. En esa medida dicho análisis, siguiendo el movimiento reflexivo seguido desde Adorno a Foucault y Habermas, va poniendo de manifiesto diversos estadios reflexivos en los que las premisas conceptuales de una posible Teoría Crítica de la sociedad se van clarificando paulatinamente.

Los primeros seis capítulos de este libro fueron aceptados en 1983 como Tesis Doctoral dentro del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Berlín. Me gustaría agradecer a Birgit Mahnkopf y Hans Joas su disposición a discutir en todo momento y toda su ayuda; así como a Urs Jaeggi la paciencia demostrada continuamente.

## PRIMERA PARTE

# LA INCAPACIDAD PARA EL ANÁLISIS SOCIAL: LAS APORÍAS DE LA TEORÍA CRÍTICA

Hace algo más de cincuenta años surgió una teoría bajo la autoridad intelectual de un único individuo, mas también como el trabajo de todo un grupo de científicos sociales, que se concibió a sí misma desde su fundación como una continuación de los trabajos realizados por Marx, aun cuando en el contexto de unas circunstancias muy distintas. Esta Teoría Crítica, que desde un primer momento empezó a tomar forma en la lección inaugural de Max Horkheimer impartida en el *Instituto de Investigación Social* —y cuyos impulsos, como se verá, sobre todo fueron continuados más tarde en los ensayos de Theodor Adorno—, ha sido considerada desde entonces por muchos investigadores como el modelo teórico paradigmático que mejor ha sabido conjugar el proyecto de un diagnóstico de la actualidad orientado históricamente con un análisis social fundado sobre bases empíricas. En esta primera parte me gustaría partir de los presupuestos teóricos fundamentales de la Teoría Crítica que, desde sus orígenes, trataron de perseguir dicho objetivo, todavía hoy legítimo. Para ello trataré de reconstruir los estadios o fases desarrollados en esta línea de pensamiento introducida por Adorno y Horkheimer analizando, primero, los primeros ensayos programáticos de

Horkheimer (capítulo 1), para centrarme a continuación en la obra que ambos escribieron de forma conjunta: *Dialéctica de la Ilustración* (capítulo 2); y terminar, finalmente, abordando los últimos ensayos de Adorno en torno a la teoría social (capítulo 3).

# 1

## LA IDEA ORIGINAL DE HORKHEIMER: EL DÉFICIT SOCIOLÓGICO DE LA TEORÍA CRÍTICA

En su ensayo programático «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», aparecido en el sexto año de publicación de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937), Horkheimer ya trataba de conjugar ambición teórica y posicionamiento político en el marco de una Teoría Crítica de la sociedad [1]. Con esta aportación suya, escrita durante su exilio en Estados Unidos, él va a marcar la autocomprensión misma del *Instituto de Investigación Social* frankfurtiano durante la década de los años treinta. El propósito que va a guiar a Horkheimer no será otro que el de 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.

De entrada, Horkheimer pondrá aquí en conexión el modelo moderno de ciencia —o lo que él llama «tradicional»— con la reflexión cartesiana sobre el método. En virtud de este modelo, cifra la función de las teorías científicas en la recolección de enunciados obtenidos deductivamente que son susceptibles de aplicar



hipotéticamente a la realidad empíricamente observable. El valor explicativo de la teoría se incrementa en la medida en que la observación empíricamente controlada de la realidad confirma los enunciados individuales dentro de un marco lógicamente consistente de enunciados; de ahí que la verdad de una teoría científica se identifique con la fuerza explicativa —esto es, su capacidad de prognosis— de su cuerpo de enunciados. Sin embargo, Horkheimer no se interesa aquí por las correcciones o posibles diferencias existentes dentro de este ideal de ciencia unificada desarrollada por la filosofía de la ciencia pos-cartesiana; de hecho, para él se trata de algo secundario distinguir entre la adquisición deductiva e inductiva de enunciados generales (en el sentido en el que cabe distinguir dentro de las corrientes clásicas de la epistemología) o diferenciar entre observaciones empírico-experimentales y fenomenológicas-intuitivas de la realidad, como tiene lugar en la filosofía de la ciencia desarrollada en su propia época. Lo que sobre todo le interesa es el modelo básico a la luz del cual la edad moderna piensa la relación existente entre una teoría científica y la realidad; según Horkheimer, el rasgo distintivo de la «Teoría Tradicional» queda definido por la siguiente caracterización de esta relación:

Siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél, y esta subsunción, este establecer la relación entre la mera percepción o constatación de un estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se denomina explicación teórica [2].

La mera aplicación externa de este sistema de enunciados (adquiridos de la forma que sean) a un proceso natural o un acontecimiento histórico ha de posibilitar la explicación del hecho empírico en tanto en cuanto se convierte en un paso de una serie de proposiciones. De este modo, cuantos más segmentos de la realidad caigan bajo la red de los enunciados hipotéticos, más pueden llegar a ser

finalmente objeto de predicción teórica y de control los procesos naturales y sociales en su totalidad. Horkheimer considera que esta función de las teorías tradicionalmente entendidas (esto es, su capacidad para predecir, controlar y, finalmente, dirigir los procesos reales) representa el contexto constitutivo de la ciencia moderna:

Tanto el tratamiento de la naturaleza física como el de determinados mecanismos económicos y sociales exigen la configuración del material científico en una estructura ordenada de hipótesis [3].

La función de control presupuesta en una teoría científica que busca explicar y predecir hechos empíricos dentro de un conjunto general de enunciados revela aquí su procedencia: es parte de los procesos prácticos de reproducción bajo los cuales la especie humana puede conservar su vida por medio de un control progresivo sobre su medio natural y su propio mundo social. Cuando Horkheimer quiere explicar cómo los rendimientos y prestaciones del trabajo social han hecho posible el proceso emancipador que ha liberado el mundo humano del poder opresivo de la naturaleza y ha terminado conduciendo a una situación en la que la civilización es capaz de dominar a la naturaleza y expandirse cada vez más frente a ella, se va a apoyar implícitamente en un postulado básico procedente de la filosofía de la historia. Sin embargo —aún cuando éste sea el punto en el que Horkheimer se muestra más interesado—, la Teoría Tradicional va a mostrar enseguida su ceguera a la hora de reconocer este contexto constitutivo: aunque éste es «un momento importante dentro de la conservación y renovación continua de lo efectivamente existente» [4], aquí la teoría se desliga ficticiamente de todos los procesos sociales de producción. Es decir, la Teoría Tradicional se malentiende a sí misma —mediante un proceso que tendrá no pocas consecuencias— como una teoría «pura». A tenor de todo esto, Horkheimer, de una forma que no puede sino recordar al joven Marx, buscará

dar cuenta de cómo no sólo el objeto específico, sino incluso la misma forma de este contacto con la realidad se encuentran ya preformados por el estado correspondiente de las fuerzas de la producción social, esto es, de los rendimientos exitosamente conseguidos y acumulados en el control sobre los procesos naturales y sociales:

Lo que percibimos en nuestro entorno —las ciudades y los pueblos, los campos y los bosques— lleva en sí el sello de la transformación. No sólo en sus ropajes y modo de presentarse, en su forma y modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo en el que ellos ven y oyen es un resultado 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 que lo percibe [5].

El sujeto cognoscente y el objeto conocido por él se determinan recíprocamente desde el principio en el proceso social de trabajo sobre la naturaleza, cuyo producto, para Horkheimer, es la historia de la especie como totalidad. Sin embargo, el autoengaño bajo el cual la ciencia moderna se concibe a sí misma como situación liberada de todas estas ataduras, incluso de su vinculación con el proceso de trabajo, se analiza aquí atendiendo a un segundo presupuesto, también derivado de la filosofía de la historia, y que va a introducirse en este ensayo de paso: el proceso de producción que forja el trasfondo de la vida social no ha sido todavía comprendido dentro del marco de la historia de la especie como una conquista sintética, fruto de la cooperación de todos los sujetos activos. Es decir, hasta ahora el proceso de producción orientado al dominio de la naturaleza ha producido, ciertamente, progreso histórico, pero los sujetos trabajadores activos no han llegado a reconocerse todavía en las conquistas constitutivas que han realizado en común. Esta falta de conciencia no hace más que prolongarse en la propia comprensión que la propia Teoría Tradicional tiene de sí misma: del mismo modo que la

especie humana es inconsciente de su actividad productiva históricamente constitutiva, la ciencia moderna tampoco es consciente del contexto históricamente constitutivo del que ella misma forma parte como resultado de todas sus conquistas cognitivas.

A fin de ilustrar esta línea de reflexión, Horkheimer va a desarrollar una analogía entre las producciones sintéticas que aún no han elevado a conciencia el trabajo ya realizado por la especie humana a lo largo de la historia y la función sintética del yo transcendental dentro de la epistemología kantiana; una analogía, ciertamente, que no persigue para la reconstrucción horkheimeriana de un sujeto de la especie unificado otro fin que revelar la ficción histórico-idealista [6].

Las dificultades internas en las que se encuentran atrapados los conceptos fundamentales de la filosofía kantiana, sobre todo el yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura y originaria, la conciencia, en el fondo dan testimonio de la profundidad y honestidad de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que, por una parte, señalan la unidad y orientación teleológica máximas, y, por otra, denotan algo oscuro, inconsciente, opaco, corresponde exactamente a la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero al mismo tiempo este proceso y sus resultados son para ellos algo extraño; éstos se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus situaciones de guerra y toda su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano. En el marco de la filosofía teórica de Kant, en su análisis del conocimiento, esta contradicción no ha hecho sino conservarse [7].

Horkheimer utiliza el modelo teórico de la epistemología kantiana para clarificar una posible construcción filosófico-histórica. Del mismo modo que Kant retrotrae el mundo de los objetos de toda experiencia posible a las capacidades estructuralmente dadas de un sujeto transcendental, así el mundo social pasa a ser contemplado como el producto hasta ahora inconsciente del trabajo humano sobre la naturaleza. El discurso transcendental interpretado desde

esta lectura materialista de la epistemología kantiana exige un marco singular, el cual le sirve a Horkheimer para definir las realizaciones humanas agrupadas bajo «la» actividad de la especie. A ella Horkheimer tiene que atribuir las actividades organizadoras que Kant ya había asignado al yo trascendental. De este modo, entendida como sujeto singular de la historia, la especie humana ya de entrada siempre produce un mundo social, y lo hace con una perfección cada vez mayor, por mucho que aún hasta el día de hoy siga siendo inconsciente de su función constitutiva activa. Es justo esta inconsciencia de la especie como sujeto la causa última de la ceguera catastrófica que ha regido el curso de la historia hasta la fecha. Es más, la ciencia moderna es en sí misma todavía un momento inconsciente de esta autoconservación cada vez más productiva y, sin embargo, hasta ahora ciega respecto a su proceder. De ahí que la interpretación materialista trate en un primer momento de clarificar el sentido de la Teoría Tradicional a la luz de esta situación, retrotrayéndose a los procesos de trabajo desde los cuales ésta pudo surgir y a los que sigue metodológicamente vinculada; siguiendo esta línea hermenéutica, la Teoría Tradicional puede volver a recuperar finalmente su «función social positiva» [8], a saber, la del dominio racional de la naturaleza.

Horkheimer trata de explicar estos problemas de autocomprensión de la Teoría Tradicional desde el trasfondo de un marco hermenéutico filosófico-histórico que atribuye de forma unívoca a la expansión histórica de las fuerzas productivas, a los medios racionales orientados al dominio de la naturaleza, un potencial emancipatorio, valedor asimismo de un progreso garantizado. Esta reconstrucción suya, que parece basarse directamente en el modelo de «enajenación del trabajo» subyacente a la crítica temprana marxiana al capitalismo [9], comprende el curso civilizatorio de la historia como un proceso de perfeccionamiento progresivo de la dominación humana sobre la Naturaleza,

proceso en el que la especie, sin embargo, no llega a disfrutar de su potencial por culpa de su falta de conocimiento histórico. Es esta interpretación de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción —en la que las fuerzas productivas aparecen como un potencial emancipatorio, pero cuya organización incontrolada en el capitalismo expresa un autoengaño humano— la que ahora subyace al intento horkheimeriano de brindar un fundamento a la Teoría Crítica de la sociedad.

Por todo ello, a Horkheimer le es posible deducir inicialmente sin dificultades el primer rasgo de una Teoría Crítica, por decirlo así, *ex negativo*, es decir, limitándose a evitar el error básico en el que ha incurrido la Teoría Tradicional: mientras la Teoría Tradicional, creyendo que puede fundamentar sus métodos únicamente a través de criterios inmanentes al conocimiento, no puede por menos de separarse y enajenarse respecto a sus propios orígenes prácticos, la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo. El autoconocimiento al que la interpretación materialista debe conducir y que debe contraponer a la Teoría Tradicional, desde el exterior, valga la expresión, es la primera tarea y el principio básico de la Teoría Crítica. En virtud de este desarrollo, y repitiendo casi exactamente la fórmula de Karl Korsch de que el materialismo histórico siempre ha de poder aplicarse a sí mismo sus categorías, Horkheimer dice en algún momento de su artículo que «la influencia del desarrollo social en la estructura de la teoría [...] forma parte de su propio contenido doctrinal» [10]. Ahora bien, ¿cómo va a poder Horkheimer desde ahora determinar con mayor precisión conceptual ese inevitable contexto práctico al que la Teoría Crítica se sabe constitutivamente ligada de forma autoreflexiva si su punto de partida filosófico-histórico, por el contrario, reduce de antemano toda praxis social al proceso de trabajo de la especie humana? En la respuesta a esta pregunta va a ponerse de manifiesto una