

# SUEÑO DE LA UNIDAD Y NORMATIVIDAD CRÍTICA<sup>1</sup>

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*[Lo extraño] no se subordina a un general abstracto, como lo son los derechos humanos, ni tampoco se integra en un universal concreto de una especie humana. Es más bien justamente aquello que se sustrae de la apropiación. Lo que se pone como igual a través de un cierto orden no es igual, independientemente de si se trata de un orden local, regional o universal.*

Bernhard Waldenfels

La Teoría Crítica ya ha sido abandonada incluso por aquellos que todavía tratan de rescatarla. La fuerza que alguna vez emanaba de ella parece, desde hace mucho, agotada por los múltiples intentos de depurarla de sus deficiencias y de transformarla en una teoría social “actualizada”. De esta manera se convirtió en teoría de la racionalidad, de la justicia, del reconocimiento y de la tolerancia. “Actualización” se confundía con “positivización”. Así se petrificó en teorías cuya estructura descansa en expresiones monoconceptuales. Pero, ¿no equivale el abandono del imperativo de la negatividad, de aquella pretensión normativa nodal para cualquier crítica, también al abandono de la teoría crítica?

Estas breves consideraciones no pretenden de ninguna manera sostener algún tipo de dogmatismo. Tampoco se trata de reanudar la aventura de un pensamiento puro, por la pura alegría que provoca su exotismo. Esto ha sido criticado justificadamente del “posmodernismo”. Más bien una defensa de la teoría crítica se puede apoyar todavía hoy —o tal vez justamente hoy, frente a una reconcientización de la crisis permanente de la modernidad— con toda

confianza en sí misma, en su necesidad objetiva. Esto se puede ver claramente en el debate sobre la globalización, en el que se discuten cada vez más claramente, en primera instancia, problemas normativos.

Además se puede explicar el regreso de la conciencia de la crisis de las orientaciones normativas con la ayuda de las experiencias políticas, las cuales alimentaron el debate sobre la globalización en los años 90: en contra de todas las expectativas, el fin de la Guerra Fría no conducía a una sociedad mundial homogénea y pacífica, no desembocaba en aquella universalidad concreta que, desde una perspectiva demasiado distorsionada, Hegel esperaba todavía del estado nacional, aunque se le podía esperar más bien desde hace algún tiempo en una “constelación posnacional” (véase ya Habermas, 1967). Parece que esto no cambia, a pesar de la recaída actual del discurso político-global en los esquemas duales y altamente simplificadores, los cuales se pusieron nuevamente de moda después de los ataques terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos. Los encabezados de los periódicos anuncian conflictos étnicos y culturales más bien que reconciliación global. De tal forma, parecen confirmar, más bien, las profecías del “*crash of civilizations*” y contradecir la propagación del “fin de la historia”. Todo indica que la tarea del momento es la de la autodeterminación cultural. Los movimientos sirven para plantear la validez del “giro cultural” con una base empírica. El nuevo zapatismo en México resulta, en este contexto, casi un ejemplo paradigmático. La experiencia de la globalización es entonces una experiencia de la pluralidad así como de la contingencia y determina con vehemencia los debates normativos.

Sin embargo, en contra del hipóstasis posmoderna de la diferencia, existe también el reconocimiento simultáneo de la necesidad de orientaciones universales, como la única opción para hacer ofertas transculturales que pueden reclamar un mínimo de obligatoriedad. Pero, parece que de esta manera solamente se reanimó el eterno problema de los “límites” (Trías). En este sentido ya constató Michael Walzer: “En los últimos años se escribió mucho sobre absolutismo moral o relativismo moral, sobre fundamentación última y contextualismo en la ética, sobre monismo y pluralismo —todos aquellos ismos apasionantes— y sin embargo, parece que nuestro entendimiento de estas oposiciones simples no ha avanzado” (Walzer, 1996: 139).

Ante la conciencia de esta problemática el comunitarismo ofrecía realmente algo así como una “tercera vía”. Cabe recordar que no era su pretensión —

al menos no en su articulación y su comprensión estadounidense, en la cual sin embargo se basa la discusión actual sin que esta “prehistoria” fuera siempre claramente reconocida (véase Joas, 1995)— oponer las orientaciones comunitarias y sociales, tradicionales y liberales de manera excluyente. En este sentido todavía pensaba John Dewey: “Visto como una idea, democracia no es una alternativa a otros principios de la vida asociada. Es la idea de la comunidad misma” (Dewey, 1927: 148; *citado en*: Joas, 1995: 49). Pero también el debate actual entre comunitaristas y liberales, el cual se inició en los años 80 con la crítica que Michael Sandel dirigía a la teoría de la justicia de Rawls, deja ver desde hace ya algún tiempo un compromiso. Charles Taylor dice incluso que la polarización de las posiciones es más bien el resultado de un gran malentendido que no tiene nada que ver con diferencias objetivamente fundadas (Taylor, 1993). Lo que comunitaristas y liberales comparten no se limita solamente a los resultados del debilitamiento de sus posturas como consecuencia de las objeciones insistentes; se trata más bien de coincidencias fundamentales que Taylor ubica a un nivel metateórico. Solamente en este nivel se ve claramente que la pugna entre comunitaristas y liberales se remite a cuestiones “ontológicas” Se trata, pues, en primer lugar, de una “ontología social” (*ibid.*, 105) que pretende aclarar “cómo los diferentes modelos de la vida social —el atomismo y el holismo— se relacionan con diferentes conceptos de yo mismo y de la identidad” (*idem*).

Este consenso “ontológico” que unifica a liberales y comunitaristas a pesar de sus diferencias se puede explicar también de otra manera. Quizá la idea que originó el título de uno de los libros más conocidos de Erich Fromm, *El miedo de la libertad*, aclara lo que quiero decir. Fromm piensa que la consecuencia de la disolución repentina de aquellas estructuras que sugirieron seguridad, se encuentra en la tendencia de escapar hacia nuevas dependencias, lo que se puede explicar como anhelo de certidumbre. También el compromiso “ontológico” entre liberales y comunitaristas parece obedecer a esta lógica de la búsqueda de nuevas certidumbres que se proyectan en nuevos órdenes sociales (o comunitarios). En los dos casos se rehabilita entonces el pensamiento de la unidad de la modernidad.

En un primer paso quiero intentar reconstruir algunas de las líneas argumentativas paradigmáticas del pensamiento de la unidad *actual*.<sup>1</sup> En un segundo contrastaré éste con el diagnóstico del tiempo de la sociología joven.<sup>2</sup>

De esta manera veremos que en la última subyace una intuición de la *imposibilidad* de la unidad. Ésta se amplifica en el diagnóstico del tiempo que ofreció la Teoría Crítica.<sup>3</sup> Sin embargo, la Teoría Crítica, sobre todo la *Dialéctica negativa* de Adorno, explica la imposibilidad del sueño de la unidad de la modernidad todavía como negación de una totalidad supuestamente fáctica. La imposibilidad de la unidad se explica, pues, como *reacción* a la unidad ya existente, la que se define en un sentido normativo precisamente como *crítica* de lo que es. Encontramos alternativas a este tipo de teoría crítica, donde la posibilidad de la unidad es cuestionada en términos más fundamentales. Éste es el caso en todas aquellas teorías en las que se piensa a la creatividad de las formas de vida humana como resistencia en contra de las tendencias unificadoras y totalizadoras que reducen a la contingencia. En el último apartado de este trabajo, que pretende ser más bien problematizador, solamente mencionaré algunas de estas alternativas de manera muy esquemática.<sup>4</sup>

## 1. El consenso sobre la unidad necesaria

Frente a la preocupación compartida por las posibilidades de fundamentar teóricamente un todo ordenado, aparece incluso aquella pregunta que muchos entienden como la pregunta decisiva en el debate sobre el comunitarismo, a saber, la pregunta sobre la relación entre un universalismo transcultural y un contextualismo cultural. Cuando se trata de hacer propuestas para un todo ordenado se puede pensar también en modelos híbridos que proponen una mediación entre “soberanía popular y derechos humanos” (Habermas), entre justicia local y justicia global (Ferrara) o entre un involucramiento cultural “denso” y un universalismo “débil” (Walzer). En estos tres casos se pueden estudiar algunos problemas paradigmáticos que describen muy bien la dirección que el debate actual ha tomado.

a) En la obra de Habermas se determinan ciertas continuidades que le dan realmente un carácter de proyecto. Su disertación sobre Schelling se orientaba en el anti-idealismo de los “jóvenes hegelianos” (Dews, 1999). Pero ya en esta fase temprana se nota claramente una visión hermenéuticamente ilustrada que pretendía ser inmune a las idealizaciones ingenuas de las ciencias. Habermas

orientaba, en este sentido, su pensamiento a la Escuela de Frankfurt así como a una reinterpretación de Marx desde esta corriente del pensamiento. El interés tanto en la teoría de Marx como en la de Horkheimer fue determinado por la manera en la que los dos seguían una intuición que también Habermas compartía, que incluso se convirtió en su ideal, a saber: el reconocimiento de que una de las tareas más urgentes era la de redefinir la relación entre teoría y praxis, así como la relación entre reflexión conceptual-filosófica e investigación empírica.

A pesar de la cautela frente a la filosofía de la historia, para Habermas no existía ninguna duda de que las dos preguntas anteriores solamente pueden ser respondidas a través de una redefinición de la “razón histórica”. Esta consideración se basa en dos presuposiciones: por una parte, Habermas piensa que la razón se debe identificar como “razón *histórica*”, esto es, como experiencia práctica, y por la otra, le es importante que esta necesidad no conduzca a la conclusión en la que se encarceló al pensamiento de Hegel, a saber, que la facticidad del presente ya coincidiría con la realización normativamente obligatoria de la razón. Dicho de otra manera: con vista en el interés que aquí he anticipado, podemos entender a la empresa teórica de Habermas, desde sus momentos más tempranos, como una búsqueda de una teoría en la que las pretensiones universalistas, que se orientan desde la razón, no termine en pretensiones normativistas “despóticas”, que se caracterizarían por la actitud de reducir la contingencia en los procesos históricos reales (Dews, 1999: 3-4).

Más de 30 años después Habermas justifica su decisión, que en el transcurso del tiempo empezó a adquirir una tendencia cada vez más racionalista formal, con las siguientes palabras: “En la Teoría de la acción comunicativa he preparado los conceptos fundamentales de tal manera que permiten una perspectiva para las condiciones de la vida que rompe con la alternativa equivocada entre comunidad y sociedad. A esta preparación para la teoría social le corresponde, a nivel de la teoría moral y del derecho, un universalismo altamente sensible para las diferencias” (Habermas, 1997: 7).<sup>2</sup> Sin embargo, es cuestionable si el racionalismo, que caracteriza la búsqueda de Habermas, no tiene efectos que reduzcan la contingencia, efectos que se oponen a su pretensión explícita. Esto se demuestra claramente ahí donde Habermas declara a la racionalidad comunicativa como principio para su teoría universal del dere-

cho, la que le permite, articular pretensiones normativas que devalúan las ideas culturalmente variables de lo bueno. Habermas apunta con la fórmula de la “inclusión del otro” a la meta de sus esfuerzos teóricos para que funcione el concepto de la comunidad. Aunque “comunidad” no se define aquí en el sentido convencional como acervo ya existente de contenidos culturales, sino como un proyecto todavía abierto e inconcluso que se basa en principios formales, es imperativo esbozar un marco integrativo de un orden social que puede y debe alcanzar dimensiones globales (véase Pensky, 2000).

b) El racionalismo procedimental de Habermas se entiende como el camino más directo al universalismo, cuyo gesto majestuoso consiste en ofrecer al otro la integración. Sin embargo, es cuestionable si el formalismo que se deriva de la racionalidad de los procesos comunicativos es realmente universal, o si no se encuentran ya inscritas en él ciertas particularidades que no se arraigan realmente en la comunidad de todos los seres humanos, sino que opera más bien bajo las condiciones de una concepción del ser humano y de una visión del mundo típicamente occidental-moderna. Para poder resistir a este tipo de equivocación Alessandro Ferrara propone basar la normatividad moral no en principios racionalistas. Justamente cuando se acepta al “giro lingüístico” como una de las obligaciones para el pensamiento normativo se debe demostrar de qué manera las pretensiones de validez que se deducen de él están relacionadas con la “autenticidad de una identidad individual relevante, colectiva o simbólica” (Ferrara, 1998: IX). La idea de Ferrara es que justamente el giro lingüístico, con su concesión al pensamiento posmetafísico, no puede ser efectivo sin un concepto normativamente decisivo de identidad.

Sin embargo, de ahí no resulta que el universalismo normativo deba dar lugar al relativismo cultural. Al contrario, la propuesta de Ferrara parte de la misma comprensión —que antes presenté— bajo el concepto de la “conciencia de la globalización” y la que se abre para la necesidad objetiva de “repensar universalismo, justicia y el proyecto de la modernidad” (Ferrara, 1998: 1): “Nunca como en nuestros tiempos se ha sentido más agudamente la necesidad de una noción universalista de justicia y la cual, al mismo tiempo, ha sido percibida como una quimera evasiva. Por un lado, la liberación durante mucho tiempo anticipado de las políticas internacionales del orden bipolar después de Yalta, el proceso de la globalización cada vez más acelerado, así como

la intensificación de los flujos migratorios han contribuido a asignar un sentido de emergencia a nuestras aspiraciones de encontrar una noción transculturalmente compatible de justicia. Sin embargo, por el otro lado las reacciones del giro lingüístico han alcanzado también a la filosofía política y han contribuido a una conciencia creciente del papel constitutivo de formas de vida y vocabularios frente, también, a nuestra concepción de justicia. Las dificultades de encontrar una visión de justicia para el mundo globalizado y simultáneamente pluralizado arraigan en esta combinación de factores” (Ferrara, 2000: 1).

En coincidencia con Hannah Arendt también Ferrara piensa que hay un universalismo normativo que —regresando a la teoría de Kant del juicio reflexivo— se compromete más bien con el ideal de una “identidad virtual” de la humanidad. Pero en este caso no se trataría de un ideal moral, sino más bien de la imaginación de la humanidad concreta, incluyendo sus particularidades concretas. Tal imaginación no tiene que ser diseñada por los filósofos, sino que se da en contextos concretos de la cooperación en las cuales las partes cooperantes en cuestión, según Durkheim, ya siempre presuponen un concepto incluyente de humanidad, el que posibilita tratar como humano a los humanos. En un sentido normativo, y partiendo de lo anteriormente dicho, sobre la “imaginación” de una “identidad virtual de la humanidad”, se puede articular en este momento la pregunta acerca “de lo que es bueno para la humanidad”. Ferrara concluye: “El *moral point of view* puede ser entendido simplemente como una manera de evaluar controversias prácticas que se basan en lo que es requerido para el cumplimiento de la identidad imaginable más grande posible: la identidad de la *humanidad*. Esta perspectiva de lo que es bueno para la humanidad posee la característica deseada de ser *imparcial* con respecto al pluralismo de las identidades singulares en cuestión. Al mismo tiempo, no se trata de una fórmula de un principio abstracto” (*ibid.*, 5).

c) No hace falta buscar huellas escondidas de una filosofía de la identidad, ya que ellas son evidentes en la teoría de la *autenticidad* de Ferrara. Sin embargo, desde la perspectiva de Michael Walzer podemos preguntar ¿cómo exactamente funciona la proyección de una “identidad virtual de la humanidad”? Mientras Habermas y Ferrara tratan de defender al universalismo a pesar de la crítica que se le ha hecho, la pretensión de Walzer consiste en enfatizar a las

particularidades culturales sin caer en la posición de un anti-universalismo radical. De tal manera la dirección en la que se desdobra su argumentación es inversa a la de Habermas y Ferrara: no parte de un universalismo presupuesto, sino de lo particular. Walzer se refiere directamente a la teoría de Habermas como una que comparte muchas similitudes con la de Ferrara cuando dice: “La teoría procedimental de la moral es realmente muy atractiva, ya que aparentemente posibilita [...] resultados distintos. Ella asigna a lo común un lugar en el camino a la diferencia. Pero al mismo tiempo y con el mismo éxito se puede invertir la argumentación. Podemos reconocer a la gran pluralidad de los procesos históricos y buscar resultados parecidos o que se traslapan. Es decir, podemos ubicar lo común al final del camino que empieza con la diferencia” (“Walzer, 1996: 30). Con esto ya queda claro que en la teoría de Walzer la universalidad se deduce de lo particular y no al revés.

Las orientaciones normativas de la acción son, según este modelo, siempre en primer lugar particulares, es decir, ellas están entrelazadas en los contextos culturales “densos”. Cualquier moral encuentra su sentido “máximo” solamente en la identificación con estos contextos. Algo parecido es válido también para cualquier persona moralmente consciente, como por ejemplo la de un crítico social. Sin una identificación con el horizonte de valores no le sería posible advertir las patologías de su sociedad.

Ninguna orientación trascendental o universal puede sustituir los significados de estas pertenencias normativas “densas”; la moral universal depende siempre de una moral particular. Se trata también de la posibilidad de reconocer, en ciertas situaciones, algo que no pertenece a la *propia* historia o al *propio* mundo de la vida. Pero esto también significa que la moral universal es siempre una variante “minimal” o enflaquecida de la propia moral “máxima” o “densa”. “Cualquier moral en un principio ‘densa’, esto es, culturalmente integrada y parte de un tejido complejo; solamente en ocasiones especiales se demuestra como ‘débil’. Esto es el caso en ocasiones cuando el lenguaje de la moral debe servir a objetivos muy especiales” (*ibid.*, 17).

De tal manera podemos decir que la crítica que Walzer articula frente a Habermas se condensa en el reproche de que el filósofo alemán subestima el hecho de que también sus principios morales pertenecen a contextos culturales particulares. Motivado por el compromiso de buscar “la” moral absoluta,



capaz de superar a cualquier diferencia no se da cuenta que también su propio proyecto *puede ser* solamente el resultado de una moral muy particular (*ibid.*, 26 ss.). De manera parecida se podría argumentar en contra de Ferrara que éste da demasiado peso a “una” variante “mínima” de la justicia global así como de la identidad global. Pero incluso Walzer no deja ninguna duda que también él apoya al pensamiento de la identidad. Justamente la identificación con la propia cultura permite, a pesar de toda autocrítica, la constitución de un Yo moralmente completo (*ibid.*, 111 ss.).

Quisiera interrumpir en este momento el esbozo de las posibilidades argumentativas paradigmáticas que dominan la discusión actual. Lo que me preocupa es, sobre todo, mostrar que los tres casos representan propuestas que van realmente más allá de las polarizaciones simplistas entre liberalismo y comunitarismo, modernidad y posmodernidad, universalismo y comunitarismo, pero que, a pesar de esto, se mantienen en el interior del problema del pensamiento de la unidad o de la identidad. Si bien se trata de pensar la posibilidad de la unidad desde diferentes enfoques (la identificación con principios racionales, la identificación con una “humanidad virtual” o las experiencias comunes de comunidades locales), desde un interés en el rescate del pensamiento de la unidad, se pueden entender esos enfoques de hecho como variaciones de un mismo motivo.

Si entendemos ahora a la “conciencia de la globalización” en el sentido de una amplificación de la pérdida de confianza en las posibilidades de la regulación de los procesos sociales y políticos, así como en la naturalidad de la integración ya dada o todavía por realizar, podemos preguntar por la justificación de las teorías mencionadas. Además deberíamos preguntar por las consecuencias de esta conciencia. Obviamente podemos dar la espalda al pensamiento de la identidad, pero puede ser que de esta manera solamente regrese en forma negativa. La defensa abierta del pensamiento de la unidad parece por lo menos más honesta, frente a estas críticas a medias. Pero ¿se puede justificarlo todavía con fundamentos objetivos frente a las realidades sociales y políticas actuales? Y, lo que es más, ¿todavía se puede justificarlo normativamente? Para contestar a estas preguntas quisiera primero dilucidar la relación entre el conocimiento de nuestro tiempo a través de ciertos diagnósticos y las pretensiones normativas que también en ellos se articulan.

## 2. Diagnóstico del tiempo como conciencia de la imposibilidad

Los diagnósticos del tiempo no se dejan purificar de las implicaciones normativas. Incluso cuando dejaron de pertenecer al dominio de la filosofía y se convirtieron en tarea de aquella nueva disciplina que hoy conocemos bajo el nombre de sociología, no experimentaron aquella cientifización de la que se esperaba que iba a despejar finalmente la vista para un conocimiento “objetivo” de las realidades de la época actual. Si recordamos brevemente los comienzos de la sociología queda claro que las fuerzas que la engendraron respondieron a preocupaciones normativas. La sociología no apareció para calibrar al mundo social de una vez para siempre con la precisión científica (natural). Como discurso intelectual perteneció más bien a las múltiples expresiones de la una *crítica* cultural “estético-literaria” (Lichtblau, 1996) con la que a finales del siglo XIX se trataba de corregir al discurso de la Ilustración. La crítica se dirigía en primer lugar a las simplificaciones tanto materialistas como idealistas que impregnaron al pensamiento del siglo XIX y que pretendían una superación de las contradicciones y ambivalencias. La intuición *crítica* que aparece con el nombre de la contingencia y pretende terminar al sueño moderno de la unidad, no solamente por razones empíricas sino también por razones normativas, es comparable con la intuición que más tarde motivaría a la Teoría Crítica. Lo que no se debe olvidar en este contexto es que una de las expresiones más claras de la crítica cultural de la que se nutría la sociología se encuentra en la obra de Nietzsche.<sup>3</sup> Para el pensamiento social y político era importante justamente el teorema de Nietzsche del “eterno retorno” en el cual se expresaba sobre todo una crítica radical de la creencia en el progreso así como en la filosofía de la historia del siglo XIX.

Pero con todo esto todavía no está dicho que el pensamiento de la unidad y de la identidad haya sido realmente abandonado en la sociología. Hasta aquí he tratado solamente de definir el “humus” espiritual de la sociología en el que se encuentran gérmenes que en la realidad de la nueva *ciencia* no siempre se desarrollaron. La autocomprensión de la sociología se explica *también* por la preocupación de que las fuerzas destructivas de la modernidad pudiesen realmente prevalecer. En contra de esta preocupación se defendió una sensación, normativamente obligatoria, de la necesidad de la unidad social. De esta posi-

ción incómoda e indecisa de la sociología se puede explicar también la tensión que se ha convertido en el verdadero motor del pensamiento sociológico, a saber, entre “individuo y sociedad”, “*structure* y *agency*”, “libertad y sometimiento”, etcétera. También en el discurso sociológico se observan claramente indicios del pensamiento de la unidad que se convierten cada vez más en los rasgos dominantes. Sobre todo la teoría de la modernidad es excepcionalmente susceptible a estas influencias. La sociología se convierte cada vez más claramente en la “narrativa rectora” (Lichtblau) de la modernidad. Se trata de una tendencia que, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, se convierte en la esperanza de la posibilidad de llegar a la sociedad mundial tanto en occidente como en oriente de la “cortina de hierro” y que declaraba a la “modernización” como imperativo de cualquier *desarrollo* social. Sobre todo durante los años 50 y 60 parecía más importante describir un núcleo positivo de la modernidad que se pudiera operacionalizar para *finés* políticos y económicos. De esta manera no solamente se establecen de forma autocomplaciente estándares alcanzados como metas importantes para *el ser humano* en general, sino que éstas también son empacadas en discursos que se abastecen en el almacén de la Ilustración con los recursos necesarios. La modernidad como facticidad sociocultural era celebrada, tanto en occidente como en oriente, como la concretización de los valores y las virtudes de la Ilustración.

Sin embargo, este escenario es visto actualmente, después de la Guerra fría y gracias a la ya mencionada “conciencia de la globalización”, con reservas. Como hace cien años estamos nuevamente obligados revisar nuestras pretensiones ante el trasfondo de lo realmente alcanzado. De esta manera, lo que ocupa la primera posición en la lista de las revisiones necesarias es la ambición de un actuar estratégico-planeador o racional-orientador. Mientras hace cien años eran la filosofía cultural y la sociología las que reaccionaron frente a esta conciencia de la crisis, actualmente lo son las ciencias culturales. Sin embargo, lo que es problemático es que también el concepto de la cultura *no* solamente concientiza la *imposibilidad* de los deseos de la unidad de la modernidad normativa de manera negativa, sino que ya empezó a proyectar las pretensiones de una construcción de identidad cultural nuevamente en horizontes positivos que, en algunos casos, son identificados con el lema de una “cultura universal” con “valores universales”.

Opondré ahora a este nuevo compromiso con la idea de la unidad, el diagnóstico del tiempo normativamente comprometido de la Teoría Crítica, la que —como trataré de mostrar— en tanto teoría de *imposibilidad* de la modernidad también es una teoría de la *imposibilidad* de la unidad.

### 3. Normatividad y diagnóstico del tiempo de la Teoría Crítica

A su posición entre los frentes del ideal de las ciencias positivistas, por una parte, y de una “filosofía original” totalizante, por la otra, se debe que la Teoría Crítica fuera consciente de la relación intrínseca entre diagnóstico del tiempo y normatividad. El que su diagnóstico del tiempo crítico se resuma en el concepto de la “sociedad totalmente administrada”, apoya esta sospecha. Lo que este concepto significa es, finalmente, que las patologías del capitalismo posliberal no solamente se manifiestan en fenómenos socio-estructurales, sino también en fenómenos discursivos e ideológicos. Al igual que Marx, también la Teoría Crítica trata muy decididamente de ilustrar esta relación. Por ello, ella entiende que una de sus tareas consiste en justificar sus propias decisiones normativas, sin que las reflexiones normativas se limitaran simplemente a detectar los juicios de valor en un procedimiento científico tendencialmente objetivo, como lo había propuesto, según la interpretación de la Teoría Crítica, el “protopositivista” Max Weber. La Teoría Crítica recupera muy decididamente aquellas orientaciones normativas que ya se encuentran esencialmente en las ciencias, la moral y el arte moderno. En este contexto tiene validez la frase de Habermas: también la Teoría Crítica debe extraer su normatividad de la modernidad porque como experiencia moderna no puede recurrir a otros criterios (Habermas, 1989: 16). Esto significa dos cosas: por un lado, ya no existe la posibilidad de orientarse a partir de otras épocas históricas; por el otro, este llamado a la inmanencia implica también un rechazo irrevocable de cualquier tipo de orientación trascendental.

Estos compromisos —que aquí esbozo de manera esquemática— tienen implicaciones que para nuestro contexto pueden ser sumamente interesante, ya que no solamente motivan a asegurarse del acervo normativo de la modernidad, sino que de esta manera se plasma además la necesidad de indicar lo

que significa todavía “modernidad” desde una perspectiva normativa. A pesar de la pretensión explícita de la Teoría Crítica de no justificar una suerte de apatía normativa, ante la crisis normativa por la que pasaba el mundo posliberal según su diagnóstico, tampoco pretende desarrollar una teoría normativa en términos positivos. Esto se puede demostrar en las diferentes fases por las cuales ha pasado sucesivamente la Teoría Crítica:

a) Horkheimer creía todavía, en la primera época de sus actividades intelectuales, en fuerzas sociales y políticas que empujarían a los movimientos emancipatorios (sobre todo al movimiento obrero) hacia una sociedad socialista más justa. Pero esta creencia no se nutría, como en el caso de Marx o de Lukács, de la convicción simultánea de que la lógica inherente de la historia operaba en esta dirección. Lo que más bien alimentaba sus esperanzas revolucionarias eran las penurias sociales que sufría la mayoría de la población y ante las que Horkheimer demostraba desde su juventud una sensibilidad muy desarrollada. Pero al mismo tiempo no carecía de realismo para reconocer que la situación socio-psicológica del proletariado estaba lejos de las idealizaciones de Marx y de Lukács.

Ya en este momento se puede observar el entrelazamiento de diferentes convicciones, las que se condensan finalmente en lo que hoy en día conocemos como la definición que Horkheimer daba de la Teoría Crítica: sensibilidad normativa que se alimenta en los compromisos morales de la Ilustración y que permite proyectar un horizonte normativo de una sociedad más justa solamente de manera negativa, esto es, como la sombra de las penurias y patologías sociales actuales. Esta intuición era acompañada de la intuición simultánea de que hay que mantener cuidado frente a los excesos de la teoría, de los que surgen los escenarios totalitarios estilizados. Con base en estas convicciones básicas —las cuales ya se perfilan claramente en la *Dämmerung* (*Crepúsculo*, Horkheimer, 1987) así como en los dos ensayos que Horkheimer publicara en los años 30, “*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*” (“Comienzos de la filosofía de la historia burguesa”, 1987a) y “*Ein neuer Ideologiebegriff?*” (“¿Un nuevo concepto de ideología?”, 1987b)—, Horkheimer proyecta su programa de investigación para el *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la investigación social). Imperativo era para Horkheimer un “materialismo interdisciplinario”, que partía de una comprensión científica, para el que era

primordial combinar la investigación empírica con el trabajo social filosófico. Mientras las preocupaciones de las ciencias particulares consistían en descubrir las patologías sociales, el trabajo de la filosofía social consistía en construir un marco conceptual que permitiese reconocer estas patologías. Esto parecía todavía la única posibilidad de rescatar al programa original de Marx como ciencia de la *crisis*, que no quiere sacrificar su rigor crítico a las constelaciones idealizantes.

b) Mientras la crisis mundial se agudizaba, sobre todo en los años 40, también las expresiones de la Teoría Crítica —la que se comprometía con un realismo sin disimulos— debían tomar una forma más radical. La disolución del *Instituto para la investigación social* hizo abandonar la investigación empírica interdisciplinaria que Horkheimer prescribía todavía en los años 30. En este sentido, paradigmático para esta nueva fase de la Teoría Crítica era la *Dialéctica de la Ilustración* que Horkheimer y Adorno redactaron en los años 40 conjuntamente y que fue publicada en 1947 en la editorial holandesa *Querido* en su primera edición. “Radicalización” significa en este contexto no solamente una agudización de la tónica pesimista, que domina el ambiente del libro esencialmente y que abandonaba cualquier idea de la *posibilidad* de la emancipación político-social del totalitarismo, la que había sido cultivada todavía en los trabajos tempranos de Horkheimer. “Radicalización” tampoco se limita al abandono del trabajo científico social que mencionan Helmut Dubiel y Jürgen Habermas. Lo que se radicaliza es sobre todo la forma de expresión para tratar de articular lingüísticamente, en lo posible, las brutalidades casi indescriptibles del totalitarismo. Al mismo tiempo, la Teoría Crítica permanece fiel a sus principios —mencionados más arriba—, sobre todo la posición entre dos frentes: el de las vanas promesas metafísicas, por un lado, y el de las afirmaciones de lo dado, por el otro. Se articula ahora como una “crítica reveladora” (*erschliessende Kritik*), la que Axel Honneth describió hace poco con las siguientes palabras: “[...] mediante la Ilustración, mediante el quiasmo y, finalmente, mediante el arte de la exageración se pretende dar una descripción de los hechos acostumbrados de la cultura capitalista que se muestra capaz de mostrarlos bajo una luz completamente nueva. De esta manera, lo que se pretende es la revelación de nuestro mundo como un contexto de convivencia social cuyo establecimiento y cuya ejecución pueden ser entendidos como ‘patológi-

cos' porque son contradictorios con las condiciones de una buena vida, visto desde una comprensión objetiva" (Honneth, 2000: 87).

Aquí ya se ve claramente que este programa está ahora basado en primer lugar en las ideas de Adorno, quien pensaba ya en los años 30 —cuando Horkheimer elaboraba su programa del “materialismo interdisciplinario” — en una crítica social en cuanto crítica del lenguaje (Adorno, 1997*a*; 1997*b*). También el horizonte normativo de Adorno es la Ilustración. Sin embargo, la *Dialéctica de la Ilustración* tiene que mostrar que la glorificación de la razón era demasiado prematura: “La aporía que encontramos en nuestro trabajo resultó el primer objeto que tuvimos que investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No tenemos ninguna duda —y en ello se encuentra nuestro *petitio principii*— que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Sin embargo, pensamos haber entendido con igual claridad, que el concepto justamente de este pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, las instituciones de la sociedad en las que se encuentra entretrenzado, ya se encuentran en el germen de aquel regreso, que está ocurriendo actualmente por doquier” (Horkheimer/Adorno, 1990: 3).

La crítica que se dirige en primer lugar al pensamiento, se entiende también como crítica de las realidades políticas y sociales, ya que existe una relación intrínseca entre ellas. En este sentido se puede entender a la *Dialéctica de la Ilustración* como un gran proyecto de diagnóstico crítico de la *modernidad*. En él se juntan de manera concentrada las experiencias de las patologías sociales de la modernidad, que se hicieron tan obvias en todas las esferas de la vida humana que ya no requieren de demostraciones científicas. Pero justamente en este sentido la *Dialéctica de la Ilustración* se entiende como el diagnóstico del tiempo superior. Ya en 1930 Horkheimer criticó la variante “sociológica” por su pretensión “consoladora idealista”, la que también se expresa en las teorías de la modernidad que más arriba mencionamos. El problema radica en que si bien los diagnósticos sociológicos (Horkheimer pensaba sobre todo en Karl Mannheim) reconocen la particularidad de las constelaciones históricas, las obligan a acomodarse por razones de presentación en un marco unificador metafísico, que piensa a la pluralidad nuevamente en forma de un todo armónico (Horkheimer, 1987*b*). Pero la *Dialéctica de la Ilustración* con su “negativismo metódico” (Schmid-Noerr, 1997: 126 ss.) ya no pudo *expresar* ninguna idea de consolidación positiva sin hacerse culpable de complicidad con la barbarie.

Esto no significa que las medidas, que son al mismo tiempo normativas y positivas, no estuvieran implícitas. Cuando se critica la falta de cimientos normativos (*Bodenlosigkeit*) de la *Dialéctica de la Ilustración*, no quiere decir que se trate de una suerte de posmodernismo *avant la lettre* que ya habría abandonado cualquier pretensión normativa, sino porque ya no puede *fundamentar* estas pretensiones filosóficamente. “La Teoría Crítica estaba consciente de que a su crítica de la sociedad no solamente le seguía inmediatamente el imperativo de la abolición del sufrimiento socialmente causado, sino de que ello también implicaba un concepto de la razón positiva como núcleo normativo” (*ibid.*, 128-129). Con el mismo aliento constata Schmid-Noerr incluso: “En contraste con una sociología que se declara estrictamente posmetafísica ella [la Teoría Crítica] mantuvo firme su creencia en la idea metafísica de una totalidad conciliada, sin embargo, esta idea carecía de ‘imágenes’ y se derivaba solamente de la experiencia de la articulación de lo negativo” (*ibid.*, 129).

Esta visión de la totalidad que carecía de imágenes concretas del conocimiento del “todo” era también la que dominaba en el diagnóstico del tiempo que ofrece la *Dialéctica de la Ilustración*. Después de renunciar a la investigación social empírica, después del compromiso con una radicalización de la expresión lingüística y de la decisión de entender a la modernidad en cuanto Ilustración, la Teoría Crítica también abandonó su compromiso con la precisión espacio-temporal. La modernidad entendida sobre todo como pensamiento, esto es, como Ilustración, puede ser prolongada hasta la antigüedad griega (la historia de las ideas está llena de ejemplos), incluso hasta los inicios de la humanidad. Al mismo tiempo, tendencias totalizantes parecidas pueden ser atribuidas principalmente a todas las sociedades. Lo que era para Europa occidental el fascismo, era el estalinismo para la Unión Soviética y la “industria cultural” para Estados Unidos. Pero, este reduccionismo funcionalista e histórico-filosófico es todo, menos crítico. En él se expresa más bien nuevamente la misma desdiferenciación con la que el pensamiento europeo trataba, desde hace muchos siglos, de justificar su competencia teórica, que no se limitaba en espacio y tiempo (Joas, 1993).

c) Herbert Marcuse comparte con Horkheimer y Adorno la visión de un mundo “totalmente administrado” el que, sin lugar a dudas, también amenazaba la libertad de los seres humanos que vivían en él después de la Segunda



Guerra Mundial. Sin embargo, su interés se concentraba más fuertemente en alternativas políticas. Pensaba que éstas se empezaron a cristalizar en los diferentes movimientos de liberación que se opusieron a la “sociedad unidimensional”. Para Marcuse, un momento decisivo de estos movimientos de liberación ya no era una meta “utópica” común, sino simplemente la resistencia. Solamente ella puede entenderse como aquello que da forma unitaria a un todo altamente contingente: “La gran negación (*Verweigerung*) toma formas diferentes” (Marcuse, 1969: 9). Decisivo para nuestro contexto es la consecuencia que Marcuse extrae aquí para la Teoría Crítica: “Hasta ahora una de las doctrinas de la teoría crítica de la sociedad (y sobre todo de la teoría marxista) ha sido renunciar a lo que de manera despectiva se llama especulación utópica. De una teoría de la sociedad se espera un análisis de las sociedades existentes bajo la luz de sus propias funciones y capacidades así como la indicación de tendencias visibles (si es que éstas existen), las cuales apuntan a un más allá de las condiciones dadas” (*ibid.*, 15).

El que Marcuse evalúe a “las sociedades existentes bajo la luz de sus propias funciones y capacidades” no se puede sostener. Detlev Claussen, por ejemplo, recuerda: “Cuando Herbert Marcuse 1967 en Berlín habló ante una generación estudiantil de protesta que tenía muchas expectativas, enfatizó desde el principio el entendimiento de que ya ‘no hay ningún afuera del capitalismo’” (Claussen, 1999). Precisamente, este “entendimiento” no sólo conducía a ignorar las diferencias que existían entre diferentes capitalismo, sino reafirmaba también la comprensión funcionalista de la sociedad que siempre caracterizaba al entendimiento que las diferentes teorías críticas (desde Marx) tenían de lo social.

Sin embargo, el segundo entendimiento que se articula en la cita anterior marca una diferencia frente a los demás miembros de la Escuela de Frankfurt y se remite a la manera en la que Marcuse fundamenta la normatividad. Gunzelin Schmid Noerr resume esto de la siguiente manera: Marcuse vio, “más directamente siguiendo a las distinciones marxistas, en el núcleo de lo negativo, una tendencia de desarrollo de lo positivo y continuaba, por ello, hasta el fin de su vida, la búsqueda por las emergentes fuerzas contrarias a las “‘sociedad unidimensional’ como signos de la liberación” (Schmid Noerr, 1997: 130). Dicho de otra manera: la normatividad como negatividad, en un sentido de

resistencia, solamente se advierte en la teoría de manera muy general. Pero su concretización la experimentan como praxis política primordialmente los movimientos sociales. En el pensamiento de Marcuse el filósofo realmente entrega cetro y corona a la praxis. La propia biografía de Marcuse, en la que el trabajo teórico se ve constantemente interrumpido por el activismo político, sirve como demostración de ello (véase Söllner, 1996: 199 ss.).

Al contrario de esto, Adorno sigue insistiendo —aún después de la *Dialéctica de la Ilustración*— en que la crítica es en primer lugar una tarea de la filosofía. No solamente trata de criticarse a sí misma, a través de una reflexión crítica sobre su propio lenguaje, sino que la crítica del lenguaje constituye la tarea eminente de cualquier crítica social. Para Habermas es claro que mientras Horkheimer se resistía contra una crítica radical de la razón, la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* de Adorno son precisamente prolongaciones conscientes de esta radicalidad, de la que solamente queda la experiencia estética, como la que facilita sobre todo el arte *moderno*. Sólo desde ahí se puede pensar todavía algo así como una crítica. Para Habermas esto no es suficiente. Ya desde hace mucho advierte que el esteticismo representa solamente una solución preliminar: “Más claramente que cualquier otro, este intento corresponde al intento de los apuros en los que se encuentra la crítica después de haber perdido la inocencia de su conciencia científica. ¿En qué fuente de experiencia se puede basar la crítica cuando renuncia de manera materialista a la filosofía de origen (*Ursprungsphilosophie*) y cuando, sin embargo, al mismo tiempo no puede encontrarse en las ciencias positivas?” (Habermas, 1967: 105-206). Para Habermas la experiencia estética no puede ser un fundamento para una teoría crítica completa. Ella se limita cuando mucho al aspecto estético de la vida humana y, de esta manera, se limita al aspecto parcial de la modernidad cultural (Habermas, 1989: 130-157).

Pero más problemático es para Habermas la primacía de la negatividad, mientras que para Adorno parece todavía más importante que para Horkheimer o para Marcuse. Esta problemática resulta ya de una perspectiva inmanente, con la que Habermas trata de informar a Adorno sobre sus propias intenciones. Una de estas intenciones es para Habermas el deseo de la “reconciliación”, deseo que Adorno realmente articula. Según Habermas, ésta es solamente posible bajo las condiciones de una “comunicación sin coacción” (véase

Habermas, 1973). Mientras Adorno no apoya su dialéctica negativa con un horizonte positivo, su teoría social tiene que fracasar: “Un joven crítico, que todavía estaba seguro de Hegel, reprochó [a Adorno] alguna vez que una teoría que piensa el todo de la sociedad como lo no-verdadero, representa en realidad una teoría de imposibilidad de la teoría” (*ibid.*, 197). La solución de Habermas es la positivización del legado de la Teoría Crítica mediante la reconstrucción de una teoría de la racionalidad. Pero de esta manera el “ilustrado tardío” (*Spätaufklärer*) no solamente trata de defender la posibilidad de la teoría, sino en primer lugar la del proyecto de la modernidad.

Pero ¿qué pasa si el entendimiento de la *imposibilidad* de cualquier teoría positiva, como las que el “proyecto de la modernidad” constantemente presupone, y como las que encuentran un decidido reconocimiento en forma de la filosofía política actual, es el entendimiento central de la Teoría Crítica?, entonces sería ciertamente Adorno el que con su dialéctica negativa expresó esto de manera más consecuente. Pero ¿significa esta posición la caída en el abismo de la “crítica absoluta”, que Habermas no solamente observa en Nietzsche sino también en el posmodernismo?

#### **4. De las posibilidades de la imposibilidad**

Las líneas restantes de este trabajo esbozan solamente algunas ideas a las que tendré que regresar en otros trabajos. Pienso que estas ideas permiten — incluso obligan ante una conciencia crítica de la época actual— reanudar el entendimiento de Adorno de la imposibilidad del proyecto de la modernidad, sin hundirnos en alguna suerte de apatía normativa. Pero, a la vez, quisiera dejar claro que esto es solamente posible cuando al mismo tiempo vayamos más allá de Adorno. Para ello me parece necesario aclarar lo que el entendimiento de la *imposibilidad* realmente significa.

Después de Ausschwitz, para Adorno queda claro que la reconciliación con la modernidad burguesa se ha convertido en una empresa imposible. Al mismo tiempo, sin embargo, queda algo así como una “nostalgia”<sup>4</sup> (*Heimweh*) cuya dirección es indeterminada. Valiéndose de Eichendorff, Adorno subraya en 1957 que se trata justamente de nostalgia (como *Heimweh*, nostalgia del

hogar), pero de ninguna manera se trata de llegar a alguna suerte de hogar (Adorno 1997c: 75). Esta imposibilidad del hogar solamente deja la condición permanente de la conciencia de la carencia del mismo. Esto no sólo se debe a las condiciones externas del exilio involuntario del propio Adorno. En ello se encuentra también algo del constante “deseo” que se dirige a lo otro o a lo extraño, deseo que nunca puede ser satisfecho por completo. “El deseo (*Sehnsucht*) desemboca en sí mismo como su propia meta, así como el deseoso experimenta en la eternidad, en la trascendencia sobre todo lo determinado su propia condición; así como el amor siempre se justifica con el propio amor igual al de la amada” (*ibid.*, 86). Parecido a la ética del otro de Lévinas, aparece también en Adorno en este momento la comparación con la “contemplación eterna de lo divino”. Pero ¿significa esto una recaída en la metafísica positiva o justamente el reconocimiento de la imposibilidad de cualquier positividad efable, de la constante frustración de cualquier “integración”, de cualquier sistema, de cualquier “unidad subjetivamente fundada”? (*ibid.*, 79)

Ya la retórica de la “nostalgia” (*Heimweh*) o del “deseo” (*Sehnsucht*) evidencia que el entendimiento de la imposibilidad de las ilusiones modernas aparece también en Adorno todavía bajo el signo de lo negativo. El pensamiento del propio Adorno está demasiado impregnado por los sueños de la posibilidad de los proyectos modernos para entregarse a una crítica sin remordimientos. Si bien la dialéctica negativa se entiende, en principio, como un proceso que se abre al otro y al extraño (Müller-Doohm, 2000: 78), no lo hace sin resistencia, la que, a su vez, se debe a una suerte de compromiso aunque opaco, no claramente expresado, con el proyecto de la modernidad europea y su supuesta posibilidad. Dicho de otra manera: en la dialéctica negativa de Adorno opera todavía claramente en primera instancia la primacía de la negación, esto es, la primacía de la imposibilidad de la modernidad con todos sus vaivenes. Lo que domina es el carácter reactivo.

Pero este carácter reactivo de la crítica solamente se puede convertir en algo creativo cuando lo otro o lo extraño no es entendido únicamente como reacción frente a algo dado. Esto ha intentado Bernhard Waldenfels en su *Fenomenología de lo extraño*. Para Waldenfels queda claro: “cuando nos conscientizamos de las figuras del pensamiento de la extrañidad [...] abandonamos los caminos de afirmación y negación, de dicción y contradicción sobre

los que la crítica convencional se mueve” (Waldenfels, 2001: 128). En el centro de atención aparece ahora la extrañidad misma. Crítica no es solamente afirmación de la extrañidad, ella es más bien “la gota de la extrañidad” que se derrama en lo propio. Desde esta perspectiva aparece la imposibilidad de la modernidad más claramente como posibilidad(es) de lo otro o de lo extraño. Dicho de otra manera: son justamente estas posibilidades que se producen incesantemente las que siempre se resisten a las tendencias unificadoras y que demuestran a estas tendencias su imposibilidad.

De ahí resultan las siguientes tareas para cualquier teoría crítica que asume un compromiso con el entendimiento actual de la imposibilidad del proyecto de la modernidad: 1. Ella debe darse cuenta hasta qué grado todavía puede derivar su normatividad de *un* modelo de modernidad cuando las realidades socio-políticas ya cuestionan desde hace un tiempo la unidad de los principios de este modelo. 2. Si toma en serio el reto de un distanciamiento más claro del proyecto de la modernidad, solamente le queda definirse desde la perspectiva de lo extraño. 3. Pero esto significa también que se debe dar a sí misma una nueva identidad creativa. Teoría no es nada más reacción sino también creación. Solamente bajo esta comprensión la teoría puede llegar a la praxis. Una teoría completa de la acción humana es una presuposición. Sólo cuando también la teoría se entiende como forma de la acción humana y cuando entiende que su propia creatividad estriba en la creatividad de la acción humana, es posible comprender por qué la separación entre teoría y praxis ha sido un error. 4. Para inmunizarse tanto de la apatía del relativismo como del formalismo normativo, tal teoría no puede dejar de poner su propia normatividad en concordancia con la de los actores políticos y sociales sin cerrarse frente al surgimiento de nuevas posibilidades. 5. Una teoría crítica ya no extrae su normatividad de “la modernidad”, sino que se inspira en la pluralidad y en la contingencia de las formas de vida que se resisten, en nuestro mundo actual, al proyecto unificador de la modernidad.

### **Bibliografía**

Theodor W. Adorno (1997a), “Die Aktualität der Philosophie”, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 325-344.

- Theodor W. Adorno (1997*b*), “Thesen über die Sprache des Philosophen”, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 366-371.
- Theodor W. Adorno (1997*c*), “Zum Gedächtnis Eichendorffs”, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 69-94.
- Detlev Claussen (1999), “Die amerikanische Erfahrung der kritischen Theoretiker”, *Hannoversche Schriften*, 1/1, 27-45.
- Peter Dews (1999), “Introduction: Habermas and the desublimation of reason”, Peter Dews (1999) (ed.), *Habermas. A Critical Reader*, Oxford-Malden: Blackwell, 1-25.
- Alessandro Ferrara (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London-New York: Routledge.
- Alessandro Ferrara (2000), “The Challenge of Global Justice”, (inédito).
- Jürgen Habermas (1967), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin: Luchterhand.
- Jürgen Habermas (1973), “Theodor W. Adorno”, en: Jürgen Habermas (1973), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 176-199.
- Jürgen Habermas (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 130-157.
- Jürgen Habermas (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- José Hernández Prado (1994), *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, Mexiko-Stadt: UAM-Azcapotzalco.
- Axel Honneth (2000), “Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die ‘Dialektik der Aufklärung’ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik”, en: Axel Honneth (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 70-87.
- Max Horkheimer (1987*a*), “Dämmerung. Notizen in Deutschland”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 312-452.
- Max Horkheimer (1987*b*), “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 179-268.
- Max Horkheimer (1987*c*), “Ein neuer Ideologiebegriff”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 271-294.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1990), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Hans Joas (1993), “The Underestimated Alternative: America and the Limits of ‘Critical Theory’”, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 79-93.

- Hans Joas (1995), “Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion”, Hauke Brunkhorst/Micha Brumlik (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, 49-62.
- Oliver Kozlarek (2001), “Critical Theory and the Challenge of Globalization”, *International Sociology*, 16/4, 77-92.
- Klaus Lichtblau (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herbert Marcuse (1969), *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stefan Müller-Doohm (2000), “Kritik der kritischen Theorien. Oder: Wie kritisches Denken selber zu rechtfertigen sei”, Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‘Erkenntnis und Interesse’*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-106.
- Friedrich Nietzsche (1999), *Jenseits von Gut und Böse, KSA* (ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), vol. 5, München-Berlin-New York: dtv-de Gruyter, 9-243.
- Max Pensky (2000), “Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities”, *Constellations*, 7/1, 64-79.
- Gunzelin Schmid Noerr (1997), *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Alfons Söllner (1996), *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration. Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Charles Taylor (1993), “Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus”, Axel Honneth (1993) (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.-New York: Campus, 103-130.
- Bernhard Waldenfels (2001), *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein.
- Michael Walzer (1996), *Lokale Kritik – globale Standarts*, Hamburg: Rotbuch Rationen.

## Notas

1. Una primera versión de este texto apareció en la revista alemana *Zeitschrift für kritische Theorie*. La traducción al Castellano es del autor. Revisión de Mario Teodoro Ramírez.

2. Traducciones de las citas son del autor.

3. El que una de las preocupaciones esenciales de la crítica de Nietzsche sean las simplificaciones del pensamiento revela la siguiente cita: “!O sancta simplicitas! ¡En qué mundo de simplificaciones raras y falsificaciones vive el ser humano! Uno no puede dejar de sorprenderse una vez que uno se puso los ojos para ver estos milagros.

¡Cómo hemos hecho en nuestro alrededor todo claro y fácil! ¡Cómo hemos dado a nuestros sentidos un pase libre para todo lo superficial y a nuestro pensamiento un deseo divino de brincos voluntarios y falsas conclusiones! [...]” (Nietzsche, 1999: 41)

4. La palabra *Heimweh* se compone por las palabras *Heim* (hogar) y *weh* (dolor) y remite a la nostalgia y al sufrimiento de estar lejos del hogar.