

# LA TEORÍA CRÍTICA Y EL DESAFÍO DE LA GLOBALIZACIÓN

Oliver Kozlarek  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Donde se reconoce un otro como otro se abre una posibilidad:  
la posibilidad de un pensamiento que respeta lo extraño a  
la experiencia de la extrañeidad para, de esta manera,  
poder ver los propios límites.*

Peter Bürger, 1998

La actual conciencia de la globalización puede ser entendida como radicalización de la lógica dicotomizante o disyuntiva de la modernidad. Sin embargo —y esto parece aún más importante—, también implica que no hay una solución (*Aufhebung*) conceptual—o filosófico-normativa— a nuestra disposición, ni existe algún movimiento internacional o una fuerza política guiada por un universalismo ideológico que empujara al mundo en una dirección deseable. En otras palabras: aunque las ambiciones teórico-prácticas de la modernidad eran la construcción de un cosmos socio-político (Toulmin, 1992) cuyos fundamentos eran desplegados por un proyecto teórico, las experiencias sociales y políticas actuales desacreditan tanto la posibilidad de constitución de un cosmos material de relaciones sociales como la posibilidad de que tal orden pueda ser planeado y normativamente orientado por alguna gran teoría.

Esto nos deja con el desafío actual de repensar la teoría política y social. ¿Cuál podría ser su tarea después de que las ambiciones de las grandes teorías fracasaron para siempre? ¿Cómo deben desarrollarse los procesos de teorizar y qué formas deben adoptar?

La teoría crítica se ha preocupado siempre por problemas similares. Incluso es posible comparar la situación histórica en la que surgió con nuestra situación actual, ya que en ambos casos parece ser crucial para la autocomprensión de la época una cierta conciencia de una crisis global. En lo que sigue quisiera tratar de responder a la pregunta de si la teoría crítica proporciona una posibilidad para hacer frente a los desafíos que la globalización impone sobre las vías convencionales de la teoría política y social, y bajo qué condiciones podría hacerlo. Mi idea central es que para poder funcionar como teoría crítica de la globalización debería reorientar su crítica de la ideología del capitalismo hacia una crítica de la ideología de la cultura europea y, consecuentemente, debería superar su propio eurocentrismo.

Primero quisiera presentar lo que se puede llamar los “objetivos metateóricos” de la teoría crítica (1). Tomando estos en serio una crítica inmanente de la teoría crítica debería resaltar el problema del eurocentrismo (2). Finalmente, quisiera tratar de demostrar que una teoría crítica de la globalización puede funcionar solamente si reconoce a la modernidad contemporánea como una realidad altamente contingente y plural (3).

## **1. Los objetivos metateóricos de la teoría crítica**

Si aplico aquí el concepto “metateoría”, tengo que explicar con más detalle lo que entiendo por él. Metateoría se puede entender en un doble sentido: por una parte se remite a reflexiones que se preocupan primordialmente de problemas de la autocomprensión de la teoría y —en un sentido más amplio— a la autocomprensión de la ciencia. En este sentido la metateoría se remite a la auto-reflexión de la teoría. Lo mismo se puede decir de la teoría crítica ya que ella es

una auto-reflexión de la teoría tradicional y no su sustitución por otro modelo (Türcke & Bolte, 1997: 39).

Por otra parte, la meta teoría en el sentido de la teoría crítica remite también a la empresa teórica de buscar fundamentos normativos en el ámbito

“precientífico” de la realidad social. De acuerdo con Max Horkheimer estas dos metas están intrínsecamente ligadas:

La ciencia carece de la auto-reflexión para reconocer las razones que la hacen querer llegar a la luna pero no asegurar el bienestar de la raza humana. Para ser ciencia auténtica debería ser crítica frente a sí misma así como frente a la sociedad que la produce (Horkheimer, 1972a: 163).

Estas dos orientaciones metateóricas permiten a la teoría crítica distanciarse de las dos corrientes más importantes en las formas “tradicionales” de teorizar: la corriente metafísica (o idealista) y la corriente positivista. La teoría crítica busca una orientación en aquello que todavía no se ha convertido en realidad, pero que está ya inscrito en las realidades sociales existentes. Es en este sentido que la teoría crítica tiene un compromiso normativo muy fuerte y donde se distingue tanto de las ciencias sociales positivistas como del idealismo. Ella no solamente se limita a las dos preguntas “¿Qué puedo conocer?” (*Was kann ich wissen?*) y “¿Qué debo hacer?” (*Was soll ich tun?*), sino acoge también la pregunta “¿Qué debo esperar?” (*Was darf ich hoffen?*) (Marcuse, 1968: 114).

Sin embargo estas consideraciones metateóricas no significan que la filosofía o las ciencias empíricas deban ser abandonadas. Al contrario, las ideas metateóricas de la teoría crítica se pueden realizar solamente mediante una fuerte conexión programática entre las ciencias y la filosofía. Esto es lo que Horkheimer tenía en mente cuando estableció la orientación interdisciplinaria del Instituto de Investigación Social (véase Horkheimer, 1972b). Por una parte, la investigación social es indispensable para monitorear las patologías de las sociedades dadas, así como para encontrar las posibilidades y tendencias que apuntan a su superación. Por la otra, la filosofía no solamente constituye el marco programático o metateórico en el cual la investigación concreta se desarrolla, sino que proporciona también las herramientas para la interpretación crítica de las realidades dadas.

## **2. El eurocentrismo de la teoría crítica**

A pesar de estos objetivos metateóricos, uno de los problemas mayores del legado de la Escuela de Francfort ha sido la pérdida de fundamentos sólidos en las realidades sociales. Las nuevas generaciones de teóricos críticos han analizado este problema sistemáticamente y han detectado sus raíces en una combinación de funcionalismo y de filosofía de la historia (Habermas, 1988; Honneth, 1995a; también: Dubiel, 1992: 23-84). Ellos sugieren que, igual que se tomó una decisión a favor del funcionalismo y de la filosofía de la historia, hubiera sido posible tomar una decisión a favor de otros modelos conceptuales. La mayoría de los demás problemas, evidentes en las propuestas teóricas de la primera Escuela de Francfort, se entienden como consecuencias de estas decisiones conceptuales y son tratados como secundarios.

En Contra de esta idea común, que reafirma implícitamente la creencia en un sujeto autónomo que toma por lo menos decisiones teóricas independientes, quiero argüir que Horkheimer y Adorno se ubican, de hecho, en un eurocentrismo que se encuentra precisamente en la filosofía de la historia y en el funcionalismo, y que una teoría crítica, especialmente consciente de nuestra condición social global, debe tratar de superar los marcos discursivos constitutivos de la reproducción de la identidad europea. Consecuentemente, no entiendo el problema del eurocentrismo en la teoría crítica como un aspecto marginal. Más bien veo al eurocentrismo de la teoría crítica como uno de los impedimentos centrales no sólo para llegar a una teoría de la globalización, sino también para realizar los objetivos metateóricos y de esta manera llegar a una teoría crítica más satisfactoria que todavía se muestre capaz de decir algo sobre nuestras realidades sociales actuales concretas.

Para decirlo más claramente: una revisión convincente de la teoría crítica tiene que atender de manera más decidida al problema del eurocentrismo, si quiere resolver sus insuficiencias conceptuales. Quiero analizar brevemente la visión de mundo eurocéntrica de la primera Escuela de Francfort (2.2). Después quiero atender a la pregunta por las alternativas (2.3). Pero primero tengo que explicar lo que entiendo por eurocentrismo (2.1).

## 2.1 ¿Qué significa eurocentrismo?

Es importante atender a esta pregunta porque, a pesar de la proliferación en el uso de este término las definiciones sistemáticas son todavía escasas. En la mayoría de los casos el eurocentrismo es entendido como una afirmación más o menos consciente de los valores y de las virtudes europeas, de tal suerte que una actitud auto-crítica frente a la propia cultura europea parece el remedio para superar el eurocentrismo. En este sentido la teoría crítica ocuparía uno de los primeros lugares en la lucha contra el eurocentrismo. Sin embargo esta perspectiva, que se parece a una teoría de la conspiración, presuponiendo que los europeos reproducen su eurocentrismo conscientemente por convicción, no es capaz de comprender la “estructura profunda” (*deepstructure*) del problema. De hecho la afirmación ciega de los valores y las virtudes europeos ha provocado críticas permanentes durante el siglo XX sin que el eurocentrismo hubiese sido erradicado. Al contrario, muchas veces el anti-eurocentrismo ha sido igualmente eurocéntrico. ¿Cómo podemos entender esta situación aparentemente paradójica? Para empezar puede ser de gran ayuda distinguir entre dos dimensiones del eurocentrismo.

La primera la podemos llamar: una “dimensión psicológica”, comprometiéndose la investigación con el perfil psicológico de una persona eurocéntrica.

Para algunas personas puede ser más difícil que para otras superar su eurocentrismo (o cualquier otra atadura a una cierta cultura). Como la investigación sobre la comunicación intercultural ha descubierto, acerca de las posibilidades y los límites concernientes a la adaptabilidad cultural existen variaciones que dependen de factores personales, esto es, psicológicos. No quiero profundizar más en este punto pero, con base en el material biográfico con el que contamos y que relata el tiempo en el que los investigadores francforterianos estuvieron en E.U., podemos inducir que las capacidades interculturales de Horkheimer y especialmente de Adorno no estaban altamente desarrolladas. Sus trabajos representan un testimonio de un muy vívido rechazo de cualquier afirmación de aquella cultura que encontraron en Estados Unidos (véase Adorno, 1969). El hecho de que Adorno entendió su vida como una vida “dañada” puede ser relacionado con la emigración forzada.

Esto me lleva a la segunda dimensión: la dimensión cultural del eurocentrismo que, sin embargo, interactúa con la primera. Pero, según Samir Amin, el eurocentrismo puede ser entendido sobre todo como “culturalismo” (Amin, 1989; también Kozlarek, 2000). En este momento dejamos el ámbito de invariantes antropológicos. Como arguye Amin, para entender al eurocentrismo como culturalismo no nos ocupamos ya de la necesidad humana de auto-afirmación. Más bien nos vemos ante la necesidad de indagar sobre las particularidades culturales del eurocentrismo; no sobre sus funciones universales. En otras palabras: entender al eurocentrismo como culturalismo significa entenderlo como una vía particular que construye una identidad europea, particular.

¿Cómo podemos describir esta identidad europea particular? De acuerdo con Charles Taylor o Alessandro Ferrara, la identidad europea moderna se caracteriza sobre todo por su reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia. Una de sus exigencias sobresalientes es en este sentido la de la autenticidad (Taylor, 1992; Ferrara, 1995). Pero el reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia es solamente una cara de la moneda. La otra es que la pluralidad y la diferencia habían sido vistas, comunmente, como condiciones preliminares, las que, en un futuro, deberían ser sustituidas por una nueva unidad. La tarea autoproclamada de Europa era la de una construcción teórico-práctica de esta unidad, o, para citar a Stephen Toulmin una vez más: la tarea autoproclamada de Europa moderna ha sido siempre la construcción de la cosmópolis (Toulmin, 1990).

Es precisamente esta ambición “universal” la que permite a Europa interpretarse a sí misma como el centro del mundo (véase Lambropoulos, 1993). En otras palabras: uno de los objetivos implícitos de la cultura europea es reproducir su “centralidad”, esto es, su supuesta “superioridad” frente a otras culturas y civilizaciones. Esto es válido para todas sus expresiones, sean éstas artísticas (Said, 1993), científicas, filosóficas o científicas sociales (véase Wallerstein, 1997). Además, para cumplir con esta tarea autoreproductora, la cultura europea ha inventado una serie de mecanismos que no siempre se delatan como pertenecientes a una cultura particular. Este es el caso del “universalismo eurocéntrico”, que me sirve aquí también como el *primer aspecto del eurocentrismo* que me gustaría enfatizar. Bernhard Waldenfels explica:

Visto de cerca el eurocentrismo se revela como un centrismo muy especial, sin que con eso se quiera excluir el que en otras culturas existan formas de centralización parecidas. Entre los bien formados de sus defensores el eurocentrismo no se limita a un modo casero de etnocentrismo que prefiere lo propio de la propia tribu, de la propia nación absolutamente frente a lo extraño y que se contenta con eso. (...) Visto en su totalidad el eurocentrismo vive de la expectativa de que lo propio se revela a través de lo extraño poco a poco como el todo y lo universal (Waldenfels, ver traducción en este mismo número de *Devenires*, pp. 11-12).

El universalismo eurocéntrico puede ser entendido, entonces, como una de las columnas ideológicas de un proyecto práctico, económico, político y de construcción de una sociedad mundial bajo el control europeo. La “globalización” actual, como consecuencia de este proyecto que empezó unos 500 años atrás con la conquista brutal del “Nuevo Mundo”, tiene que ser vista en este contexto. No hay un principio natural, histórico y universal que haya conducido a la construcción de un mundo interconectado como lo conocemos hoy. Más bien, había un momento en la historia que proporcionaba los ingredientes esenciales, concentrándolos en Europa, para construir esta estructura global, así como sus ideologías legitimadoras, las cuales todavía no son completamente deconstruidas.

Para justificar las exigencias de validez universal un *segundo mecanismo eurocéntrico* ha sido importante: la filosofía de la historia. La filosofía de la historia es una metanarrativa de la modernidad, que unifica lo que es geográficamente diferente bajo los paraguas del tiempo. Esta función se revela en lo que llamé en otro lado el “mito cosmológico” (Kozlarek, 2000: 126-132): en analogía con el movimiento del sol, el “mito cosmológico” explica el “movimiento” de la historia como dirigido hacia occidente. De acuerdo con esta invención ideológica, todo lo que se encuentra al este de Europa sólo puede ser obsoleto, mientras todo lo que se encuentra en occidente se mantiene en la penumbra de lo indeterminado, abierto no solamente para cualquier suerte de aventura sino también para las esperanzas europeas insatisfechas. América aparece como la continuación “natural” de lo que empezó alguna vez en Europa. En este sentido el “Nuevo Mundo” se convirtió en la materialización geográfica de “Utopía”. A partir de Hegel el “mito cosmológico” se disfrazó definitivamente como historia natural de la Razón.

## 2.2 La visión del mundo eurocéntrica de la Escuela de Francfort

Tal vez esta suerte de auto-cuestionamiento de Europa no estaba tan altamente desarrollado cuando la teoría crítica emergió, hace más o menos 70 años. Aunque situada entre dos guerras mundiales, la idea del liderazgo cultural de Europa era ampliamente reconocida. Había una conciencia clara de la interconexión global, pero para muchos no existía ninguna duda de que Europa era la fuerza indiscutida detrás de esta construcción y que se merecía los beneficios de su liderazgo por ser la cultura más “avanzada” o más “civilizada”. Era generalmente aceptado que la tradición europea proporcionara los medios para superar su propia “crisis” (Husserl, 1936). De tal suerte que la propia crítica, que se convierte en una práctica central a partir de la Ilustración (como método de la Razón), era entendida como signo de la superioridad de “Occidente” frente al despotismo “oriental” (véase Koselleck, 1973; Wagner, 2001).

La Escuela de Francfort ha sido, probablemente, un poco más escéptica. Sin embargo, si uno se pone a buscar en sus escritos evidencias del legado del eurocentrismo, las encontrará. El recientemente publicado primer número de *Hannoversche Schriften* (1999), una revista que estimula discusiones para una revisión y actualización de la teoría crítica, ha sido dedicado a la relación entre la Escuela de Francfort y los Estados Unidos. Mientras que la actitud de Horkheimer y, especialmente de Adorno, frente al país de su exilio han sido criticadas frecuentemente por su falta de comprensión e inclusive como falta de voluntad para aceptar esa cultura diferente (incluyendo a la cultura intelectual y científica), los editores de *Hannoversche Schriften*, Detlev Claussen, Oskar Negt y Michael Werz, invierten el argumento: algunas de las ideas esenciales de la teoría crítica —así su argumentación— no hubieran sido posibles sin la impresión que les había causado la “experiencia americana”. Esto puede ser correcto en un sentido general (Schmid Noerr, 1997: 116-152). Como explica Bernhard Waldenfels, uno puede pensar incluso que el eurocentrismo es siempre una “respuesta”, esto es, una *reacción* frente a la experiencia del “otro”. Pero, de acuerdo con Waldenfels, esto no necesariamente suspende al eurocentrismo.

En este sentido es interesante analizar la argumentación de uno de los textos de *Hannoversche Schriften* con más detalle. Según el artículo de Detlev

Claussen (*Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker*) una de las consecuencias centrales de la “experiencia americana” por parte de la Escuela de Francfort se puede resumir en la famosa frase de Herbert Marcuse de que ya no existe un “fuera del capitalismo”. De acuerdo con Claussen, Marcuse intentaba expresar con estas palabras que si bien el capitalismo tiene sus variaciones y no se limita a la “sociedad burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) (Claussen, 1999: 31), produce sin embargo un mundo unificado que siempre ha sido la ilusión de cualquier mente moderna.

En Estados Unidos el capitalismo demuestra su versatilidad; no obstante, no era tanto la variación estadounidense lo que interesaba a los investigadores francfortianos, sino el supuesto de que a pesar de las diferencias representara lo mismo.

La sociedad americana avanzada no está separada por un océano del desarrollo social europeo que tiende hacia el totalitarismo; más bien, se trata precisamente de un mundo que se encuentra conectado por una lógica de simultaneidad no-simultánea (Claussen, 39).

De hecho, esta idea de “un mundo” existía en los teóricos críticos antes de que llegaran a Estados Unidos. No era el contacto con la realidad estadounidense lo que produjo esta idea. Ya en Alemania los investigadores del *Institut* pensaron que la “crisis” contemporánea era de hecho un fenómeno global (Horkheimer, 1932a). El punto del que la teoría crítica partía era una totalidad política-económica que cubría el mundo entero (ver Breuer, 1995: 75). En contra de otras teorías de la modernidad, la teoría crítica no lamentaba la inexistencia de la unidad. La unidad no era su meta normativa. Sin embargo la Escuela de Francfort suponía la existencia de tal unidad en la forma de un sistema totalitario que lo abarca todo.

Según Axel Honneth precisamente la vinculación entre la economía política y las premisas de la filosofía de la historia, que prevalecía en el pensamiento de la teoría crítica en los años 30, condujo a esta corriente de pensamiento a una situación en la cual se hizo imposible que realizara sus ambiciones metateóricas en términos de una división de trabajo entre ciencias sociales y filosofía. En la década de los 40 esta pretensión se hizo aún más ilusoria. En la *Dialéctica de la ilustración* el peso de la filosofía de la historia redujo a la teoría

crítica a una suerte de teoría antropológica de la civilización, en la cual Horkheimer y Adorno trataron de entender el desarrollo de la interacción humana con la naturaleza como un proceso evolutivo. Tal como la filosofía de la historia demandaba, el capitalismo y las patologías sociales eran entendidos ahora como consecuencias naturales de la evolución humana.

De ahí deriva la imposibilidad de cerrar la escisión entre teoría y praxis. La teoría crítica ya no estaba en condiciones de articular una teoría normativa que pudiera extraer sus inspiraciones directamente de las realidades sociales una vez que la acción social era irreversiblemente reducida a acción instrumental.

Pero en vez de explicar estos problemas teóricos como insuficiencias meramente conceptuales —esto es, como *decisiones conceptuales* desafortunadas— se pueden entender también como resultado de una comprensión equivocada del mundo contemporáneo. En pocas palabras: la visión de *mundo* —esto es, la comprensión que los teóricos críticos tuvieron del mundo— era extremadamente eurocéntrica, sujeta a la ideología eurocéntrica de la cultura moderna. Si Horkheimer y Adorno hubieran entendido que su objeto de crítica, la filosofía occidental, no era la ideología de un cierto *tiempo*, independiente de las variaciones culturales y geográficas, si hubieran entendido que la ideología de la modernidad era la ideología de una cultura “occidental” o europea, tal vez hubieran buscado por otros lados (por ejemplo en los Estados Unidos<sup>2</sup>) alternativas.

### **2.3 Hacia alternativas no-eurocéntricas**

La pregunta por alternativas conduce a la pregunta de si estas alternativas realmente existieron. En otras palabras: ¿no puede ser verdad que el mundo en los 30 y los 40 se movía realmente hacia un sistema cerrado irreversiblemente totalizante? En el debate actual acerca de la globalización encontraríamos muchas voces que confirmarían esta sospecha sin duda alguna. Para ellas la pregunta no es si tal sistema existe o no, sino como evaluarlo. La pregunta, dirigida a la Escuela de Francfort, podría ser: ¿qué tiene de malo un “sistema mundial” firmemente integrado? No quiero contestar esta pregunta aquí, aunque se puede argumentar fácilmente que las realidades no eran y no son tan

“unidimensionales” como pensaron los teóricos críticos en los 30 y 40, o los teóricos de sistemas hoy en día. Lo que me interesa más es la posibilidad de alternativas teóricas que permitan ver las cosas de otra manera. Parece ser bastante claro que una teoría no-funcionalista, la que no entiende el destino del mundo determinado por un proceso histórico-natural, sólo es posible a partir de otra percepción del mundo, o, para ser más precisos, de una percepción diferenciada que reconozca las diferencias y contingencias geográficas y culturales del mundo real.

Tal visión pluralista del *mundo* podía desarrollarse de la experiencia de la emigración. El exilio podía haber sido una posibilidad para reducir las distorsiones causadas por el prisma eurocéntrico. Desafortunadamente esto no ocurrió con los protagonistas de la primera Escuela de Francfort. Lo que no quiere decir que el exilio no haya tenido alguna influencia positiva sobre la teoría crítica (véase Schmid Noerr, 1997: 116-152). Lo que es sin embargo irritante es que por lo menos aquellos que pertenecieron al llamado “círculo interior” de la Escuela de Francfort no hayan cuestionado su visión del mundo después de la emigración.<sup>3</sup> Honneth tiene razón cuando sugiere que las alternativas se desarrollaron en lo que se conoce como “círculo exterior” del Instituto de Investigación Social (sobre todo en Benjamin, Fromm, Kirchheimer y Neumann). De acuerdo con Honneth, la distinción entre “círculo interior” y “círculo exterior” en el Instituto de Investigación Social va más allá de la situación meramente institucional y remite de hecho a diferentes maneras de realizar la teoría crítica, sin que esto quiera decir que las ideas metateóricas también hubiesen sido alteradas. Más bien lo que se pone en evidencia es que existen diferentes formas de realizar los “objetivos metateóricos” de la teoría crítica. Honneth llega a una tesis interesante:

En lo que sigue intentaré (...) una reconstrucción sistemática de la teoría crítica, añadiendo la tesis de que los medios socio teóricos con los que la meta de Horkheimer hubiera podido realizarse de manera exitosa están presentes solamente en los trabajos de aquellos autores que ocuparon una posición marginal en el Instituto de Investigación Social (Honneth, 1995a: 62).

De acuerdo con Honneth cabe decir que mientras el círculo interior conservaba los lastres del funcionalismo marxista, el círculo exterior empezó a generar

ideas orientadas hacia un paradigma anti-funcionalista e intersubjetivo (*ibid.*, 77). Aunque desde la perspectiva actual esto es seguramente una interpretación correcta, no explica *por qué* Benjamin, Kirchheimer, Neumann y Fromm tomaron estas decisiones. También Honneth tiene que admitir que su interpretación se refiere a algo que está solamente implícito en los trabajos de estos autores y que ellos nunca desarrollaron explícitamente un marco anti-funcionalista para, en un segundo momento, lanzar un proyecto teórico alternativo (*ibid.*, 78). Pero si esto es así la tendencia anti-funcionalista de los investigadores del círculo exterior no deja de ser solamente una intuición, y uno puede pensar que esta intuición se inspira en la experiencia de la alteridad que estos investigadores —con la excepción de Benjamin— hicieron después de haber huido de Alemania.

En sus escritos sobre la emigración científica durante la era de los nazis, Alfons Söllner explica que la experiencia intercultural que proporcionaba el exilio en los Estados Unidos era, en efecto, muy importante en los casos de Kirchheimer y Neumann. Sollner afirma (1996) que, al contrario de Horkheimer y Adorno, los dos discípulos izquierdistas de Carl Schmitt modificaron la manera de entender las ciencias sociales. Sollner describe un proceso de “aculturación científica” que hace entender el hecho de que estos dos científicos se abrieran a la investigación empírica, sin recaer ciegamente en un positivismo pre-crítico. Pero también explica que una de las razones para esta reorientación fue una visión del *mundo* más diferenciada y compleja por parte de estos investigadores. De acuerdo con Söllner, se puede decir que la “experiencia americana” de Kirchheimer y Neumann dejó una impresión importante que desafiaba la *visión* del mundo eurocéntrica, y facilitaba de esta manera una conciencia de la contingencia del mundo real a pesar de la existencia de ciertas coincidencias globales. Esta conciencia no es solamente anti-funcionalista, es también, si no en primer lugar, un paso hacia una comprensión anti-eurocéntrica de la contingencia del mundo.

Otro ejemplo para mi argumento es Erich Fromm, quien ha sido también mencionado por Honneth como uno de aquellos investigadores que desarrollaron ideas alternativas sin salir del marco metateórico de la teoría crítica. Fromm pertenecía primero al círculo interior del Instituto de Francfort. Sin embargo se empezó a distanciar de Horkheimer precisamente después de su

llegada a Estado Unidos, donde absorbió inmediatamente influencias importantes de un grupo de psicólogos alrededor de Karen Horney y Harry Stack Sullivan. Según Honneth estas influencias le permitieron a Fromm superar el funcionalismo de la teoría crítica. Pero lo que parece en cierto sentido más importante para este giro teórico es la voluntad de aceptar ideas anticonvencionales, una disposición que Fromm demuestra también más tarde cuando explora el pensamiento asiático (véase Fromm & Suzuki, 1960).

### 3. La búsqueda de una teoría crítica de la globalización

Como demuestran estas breves consideraciones, las posibles alternativas a la reproducción de una visión de *mundo* eurocéntrica no contradicen los objetivos metateóricos de la teoría crítica. Al contrario, ellas expanden la crítica de la “teoría tradicional” (Horkheimer) aún más. Según Honneth estas alternativas pavimentaron el camino para la objeción central que Habermas articularía más tarde en contra de la Escuela de Francfort y que se resume en la exigencia de un giro de la visión institucionalista hacia un paradigma de interacción. Esto no es solamente consecuente respecto a la transformación postmetafísica del idealismo alemán, sino que permite también una percepción menos prejuiciada de los procesos sociales y políticos. Al mismo tiempo este movimiento permite tomar distancia frente al concepto; en vez de reducir las realidades sociales y políticas a ciertos conceptos analíticos y normativos, un paradigma de interacción permitiría a la teoría crítica entender los procesos que constituyen las realidades políticas y sociales así como las orientaciones normativas inscritas en ellas. Pero más importante para nuestro contexto es el cambio de perspectiva que esta transformación facilita; en vez de evaluar a la realidad desde la perspectiva de ciertos conceptos que tienen su propia historia —muchas veces eurocentrista—, la transformación hacia un paradigma de interacción abre la perspectiva hacia los actores sociales. De esta manera se puede esperar una mejor comprensión de la contingencia de las realidades sociales y políticas. Dicho de otra manera: el giro hacia un paradigma de interacción no es solamente un movimiento consecuente con el fin de convertir los objetivos metateóricos en una teoría social crítica, sino también ayuda a

reducir las distorsiones eurocéntricas proporcionando una posibilidad para realizar una verdadera teoría crítica de la globalización.

Sin embargo, los intentos contemporáneos de actualizar la teoría crítica parecen recaer en las reducciones conceptuales que Horkheimer y Adorno criticaron fuertemente como vestigios de la totalización. Los ejemplos más prominentes son tal vez actualmente los que hipostatizan la “justicia” (Forst, 1994), la “igualdad” (Menke, 2000), la “tolerancia” (Forst, 2000; Walzer, 1997), el “reconocimiento” (Honneth, 1996) y la “autenticidad” (Ferrara, 1995). A pesar de sus diferencias, todos estos ejemplos comparten la convicción de la necesidad de encontrar el concepto normativo correcto que pueda servir para regular los procesos políticos y sociales de nuestras sociedades actuales.

Esta situación nos deja con dos posibilidades: la primera sería pensar que el proyecto de la teoría crítica ha sido abandonado de una vez y para siempre. Tal vez una teoría que no quiere renunciar a hacer propuestas normativas tiene que ser universal, es decir, tiene que centrarse alrededor de exigencias conceptuales universalistas que peligran en el “despotismo” teórico. Sin embargo esto no solamente sería el fin de la teoría crítica, sino también de la esperanza para una teoría pluralista, no-eurocéntrica.

La otra posibilidad consiste en repensar nuestras ambiciones teóricas. En vez de construir filosóficamente pretensiones de validez normativa que se encierran en ciertos conceptos universales, se puede seguir precisamente a las intuiciones de la Escuela de Francfort y preguntar por los orígenes y las funciones socio culturales de estos conceptos. En vez de aceptar fácilmente lo europeo como lo universal, pienso que Wallerstein tiene razón cuando recientemente plasmaba lo siguiente:

Hay una premisa que no está realmente oculta pero que no ha sido discutida durante mucho tiempo. Esta premisa es que cualquier novedad por la que Europa haya sido declarada responsable en el período que va del siglo XVI al siglo XIX es algo bueno de lo que Europa puede sentirse orgullosa y por la que el resto del mundo debe envidiar a Europa, que merece por lo menos el reconocimiento (Wallerstein, 1997: 95).

Desafortunadamente, muy pocas propuestas contemporáneas de teoría crítica siguen el ejemplo de Wallerstein. Al contrario, ellas reafirman la modernidad europea y/o estadounidense como el modelo a seguir. Esto se evidencia de manera clara en Habermas: el mundo aparece nuevamente -por lo menos en un sentido normativo- como la posible *cosmopolis*, esto es, una unidad reconciliatoria, resistente al conflicto. Wolfgang Welsch explica:

Habermas reconoce la pluralidad de la razón, pero procura curada nuevamente en el sentido del compromiso tradicional con la unidad (Welsch, 1996: 139).

Honneth percibe esta problemática en Habermas. En su teoría del reconocimiento se expresa con energía en favor de una teoría anti-funcionalista y una forma de universalismo más modesta, que se entiende como “gramática de las luchas sociales” y está abierta a la incursión científica social que permita analizar las condiciones pre-científicas de las realidades sociales, en las cuales los horizontes normativos ya se encuentran inscritos. De esta manera la normatividad no es impuesta por algún conjunto de ideas éticas o principios racionales, sino que es entendida como algo que se produce en los procesos sociales. El trabajo de la teoría se reduce, entonces, a extraer la normatividad producida o reafirmada por los actores en la praxis social. Esto suena como una propuesta que hace la teoría más sensible a la contingencia de los procesos sociales concretos, sin forzados en alguna suerte de marco apriorístico. Pero en el fondo la construcción de Honneth mantiene una amenaza eurocéntrica. Esta se esconde en sus ideas normativas sobre la modernidad. Al igual que Habermas (Habermas 1989: 16, también 1998: 198), Honneth entiende la modernidad en términos de conciencia de una cierta crisis de expectativas normativas. Esto no significa que la modernidad sea interpretada como una empresa libre de valores o utilitarista. Más bien, lo que esto significa en el sentido de Habermas y de Honneth, es que la modernidad tiene que desarrollar su normatividad a través de los procesos sociales (Habermas, 1989: 16; 1998; Honneth, 1996). Los “valores” con los que los actores sociales se comprometen ya no son impuestos desde el exterior sino socialmente construidos. El individuo se introduce en el campo de batalla para recibir reconocimiento

social (*Wertschätzung*) con la conciencia de que esta batalla puede modificar los valores.

Esta idea se complementa con la idea de una modernidad normativamente autónoma. El problema es que el modelo es extraído directamente de la historia europea, como lo evidencia la siguiente reconstrucción de Honneth: en sociedades premodernas —dice—

la validez social había estado todavía anclada en un poder de persuasión religioso o metafísico ilimitado y representaba, en este sentido, una referencia metasocial de la auto-comprensión cultural. Pero una vez que las limitaciones cognitivas fueran ampliamente superadas, con la ayuda de la filosofía, una vez que se descubrió que las obligaciones éticas eran resultado de procesos de decisión que corresponden al interior del mundo de la vida, la comprensión cotidiana (...) de los valores también debía cambiar: una vez separado de sus cimientos trascendentales ya no es posible entenderlos como un sistema de referencia objetivo en el que los imperativos de la conducta informan, simultáneamente, sobre los diferentes grados de la estima social. (...) Sólo ahora el sujeto como hecho biográfico, individualizado, entra al campo de batalla de la estima social (Honneth, 1995 b: 267 -268).

La pregunta es si la modernidad global se basa normativamente en todas sus manifestaciones -es decir en todas las sociedades actuales que son de alguna manera resultado de los procesos de modernización- en esta idea fuerte de sujeto. Shmuel N. Eisenstadt lo cuestiona:

Mientras en el interior de muchas sociedades no-occidentales la modernidad se concebía como una participación creciente en la escena internacional (...), especialmente aquellos [términos] de libertad individual, de emancipación social e individual y de autonomía individual -que están estrechamente relacionados con el proceso histórico del desdoblamiento de la razón y que eran constitutivos del discurso europeo-occidental de la modernidad a partir de la Ilustración- no eran necesariamente aceptados (Eisenstadt, 2001: 23-24).

Frente a estas consideraciones, incluso los intentos actuales de revisar a la teoría crítica no son lo suficientemente críticos para una teoría crítica de la globalización. Todavía pueden estar fuertemente ligados a una experiencia moderna limitada a Europa o unas pocas sociedades parecidas, como también demuestra el caso de Axel Honneth. Ciertamente, uno puede argumentar que

no es la tarea de Habermas o de Honneth desarrollar una teoría que corresponda a las diferentes realidades de todas las sociedades de nuestro mundo actual.<sup>4</sup> Pero una teoría crítica actual tiene que responder a la condición global y —sin repetir las falacias del falso universalismo— no se puede encerrar en una nueva forma de localismo o regionalismo. Esto parece una tarea difícil. Pero es posible cumplida tratando simplemente de realizar los objetivos metateóricos de la teoría crítica. De esta manera se puede alcanzar una teoría social abierta a la contingencia de las realidades socioculturales, y consecuentemente susceptible a la contingencia de las orientaciones normativas. Pienso que Craig Calhoun encontró una manera muy convincente de expresar lo que esto significa:

(...) no podemos esperar que la acumulación teórica derive en el desarrollo de una teoría singular, completamente adecuada. El campo de la teoría sociológica continuará necesariamente -y de hecho afortunadamente- siendo un campo de diálogo entre múltiples teorías, de las cuales cada una ofrece aspectos de verdad sin que ninguna reclame la verdad enteramente. Esto significa además que la teoría tiene que ser entendida esencialmente a partir de su papel en el proceso de interpretación, y su contenido empírico no es entendido como verdad universal o generalizaciones de ciertas leyes sino como material que permite establecer analogías, contrastes y comparaciones (Calhoun, 1995: 8).

Al igual que Calhoun estoy convencido de que la teoría crítica está bien dotada para cumplir esta tarea. Pero al mismo tiempo pienso que todavía tiene un largo camino por recorrer. “Analogías, contrastes y comparaciones” son palabras claves para la comprensión de nuestra condición global. Pero, obviamente, lo que se requiere ante todo es la conciencia de la contingencia y la pluralidad. Mientras sigamos pensando que nuestras realidades son las realidades de todo del mundo seremos incapaces de ver analogías y contrastes, y seremos consecuentemente, incapaces de comparar. Ésto también significa que una teoría crítica de la globalización solamente puede funcionar como un proyecto multi-focal en el que las experiencias de diferentes modernidades encuentran un lugar de expresión. Tal proyecto multi-focal de teoría crítica aún no existe. Hay debates sobre la revisión y actualización de la teoría crítica en Europa y en Estados Unidos. Pero en estos debates no existe la más mínima conciencia sobre debates parecidos en otras partes del mundo. Por lo menos en América Latina existen propuestas que podemos entender como teorías críticas que

pueden enriquecer los debates en Europa y en otras partes del mundo. Por esto me parece que el reto primordial para cualquier intento de pensar una teoría crítica de la globalización consiste en exponer un balance de las teorías críticas que existen en el mundo, y que expresan no solamente las coincidencias sino también las diferencias y contingencias de la condición global. Esto es una tarea difícil, que probablemente suspenda la articulación de *la* teoría crítica de la globalización para siempre. Pero al mismo tiempo es la única posibilidad de erradicar la amenaza de *una* “visión del *mundo*” eurocentrista.

### Notas

1. Este trabajo se publica al mismo tiempo en inglés en la revista *International Sociology*, 16/4. Su traducción fue realizada por el autor. Versiones anteriores han sido discutidas en el seminario de teoría crítica en la Ciudad de México, así como en el congreso “New Sources of Critical Theory” que se realizó en agosto de 2000 en la Universidad de Cambridge en Inglaterra. El autor quiere agradecer a todos los que comentaron este trabajo en las diferentes ocasiones y expresar agradecimientos especiales a Gustavo Leyva por sus ideas siempre estimulantes.

2. Esta sugerencia ha sido expresada por Hans Joas (1993).

3. En su contribución radiofónica “¿Qué es ser alemán?” Adorno demuestra una actitud más bien crítica frente a su cultura alemana. Sin embargo, esto no significa que la cultura estadounidense proporcionaría para él alternativas.

4. De hecho, Helmut Dubiel argumentaría en favor de una tesis parecida. Especialmente con respecto a su propio trabajo enfatiza que éste sigue los imperativos de la situación alemana (Dubiel, 2000: 129-152).

### Bibliografía

- Adorno, Th. W., (1969), *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/M., Suhrkamp.  
Amin, S., (1989), *Eurocentrism*, New York, Monthly Review Press.  
Breuer, S., (1995) *Die Gesellschaft des Verschwindens*, Hamburg, Rotbuch Verlag.  
Bürger, P., (1998), *Das Verschwinden des Subjekts*, Frankfurt/M., Suhrkamp.  
Calhoun, C., *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford/Cambridge, Mass., Blackwell.

- Claussen, D., (1999), "Die amerikanische Erfahrung der kritischen Theoretiker", en *Hannoversche Schriften*, 1: 27-45.
- Dubiel, H., (1992), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine Einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim/München, Juventa.
- Dubiel, H., (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, Mexico, Plaza y Valdés.
- Eisenstadt, S. N., (2001), "The Continual Reconstruction of Multiple Modern Civilizations and Collective Identities", en *Proto Sociology*, 15/2001, pp. 14-25.
- Ferrara, A., (1995), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London/ New York, Routledge.
- Forst, R., (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Forst, R., (ed.), (2000), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/New York, Campus.
- Fromm, E. & D.T. Suzuki, (1960), *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, Harper & Brothers.
- Habermas, J., (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Vols; Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J., (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J., (1998.), *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- A. Honneth, (1995a), "Critical Theory" y A. Honneth, *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 61-91.
- Honneth, A., (1995b), "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", M. Brumlik & H. Brunkhorst, eds; *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 260-270.
- Honneth, A., (1996), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Horkheimer, M., (1932) "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1/2: 1-7.
- Horkheimer, M., (1972a), "Kritische Theorie gestern und heute" y M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 162-176.
- Horkheimer, M., (1972b), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" y M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 33-46.
- Husserl, E., (1982), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Joas, H., (1993), "The Underestimated Alternative: America and the Limits of 'Critical Theory'" y Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago/ London, The University of Chicago Press, pp. 79-93.

- Koselleck, R., (1973), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kozlarek, O., (2000), *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, Frankfurt/M., Iko Verlag.
- Lambropoulos, V., (1993), *The Rise of Eurocentrism. Anatomy of Interpretation*, Princeton, Princeton University Press.
- Marcuse, H., (1968), "Philosophie und kritische Theorie" y H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 102-127.
- Menke, Ch., (2000), *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin: Akademie-Verlag. W Said, E., (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.
- Schmid Noerr, G., (1997), "Die Emigration der Frankfurter Schule und die Krise der Kritischen Theorie" y Schmid Noerr, *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 116-152.
- Söllner, A., (1996), *Deutscher Politikwissenschaftler in der Emigration. Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, apIaden, Westdeutscher Verlag.
- Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press.
- Toulmin, S., (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Türcke Ch. & G. Bolte, *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997.
- Wagner, F. P., (2001), "Beyond 'East' and 'West': On the European and Global Dimensions of the Fall of Communism" en *Proto Sociology*, 15/2001, pp. 244-273.
- Waldenfels, B., (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Wallerstein, I., (1997), "Eurocentrism and its Avatars. The Dilemmas of Social Science", en *New Left Review*, 226: 93-107.
- Walzer, M., (1997), *On Toleration*, New Haven, Yale University Press.
- Waters, M., (1996), *Globalization*, London-New York, Routledge.
- Welsch, W., (1996), *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp.