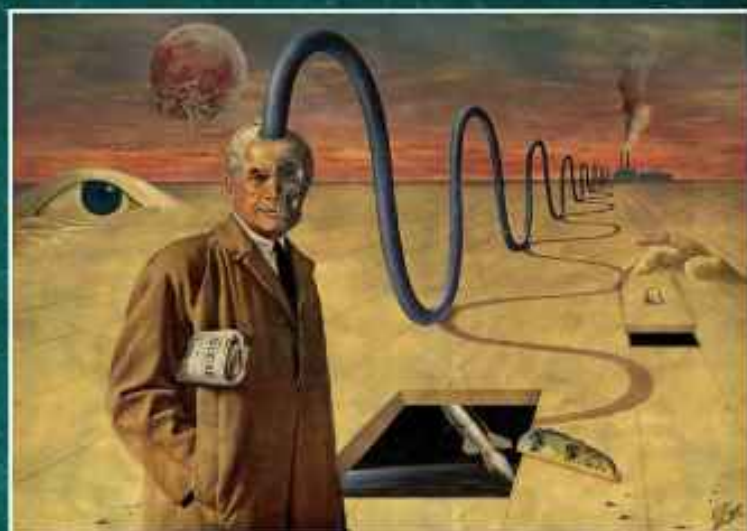


6

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales



## Artículos

Alejandra Carla Ralfo  
David Barkin, Mario Fuente y Daniel Tagle  
Eirini Grigoradou

## Intersecciones

María Mercedes Betria Nassif  
Leonardo Martínez  
Valeria Vegh Weis

## Fichas de Epistemología y Política

Padro Bravo Reinoso  
Luciana Linares

## Debates Contemporáneos

Jenni Contreras y María Luisa Eschenhagen

editorial



acceso libre

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales

Nro. 6 | 2011

ISSN N°: 1852-4702



**DIRECTORES:**

Diego A. Mauro  
Gustavo M. Cardozo

**EDITORES CIENTÍFICOS:**

Leonardo Simonetta  
Horacio M. H. Zapata

**SECRETARÍA TÉCNICA DE REDACCIÓN:**

María Liz Mansilla

**COMITÉ EDITORIAL:**

Trilce I. Castillo  
Miguel Saigo  
Hernán A. Uliana  
Leonardo Simonetta  
Horacio M. H. Zapata  
María Liz Mansilla  
Diego A. Mauro  
Gustavo M. Cardozo

**DISEÑO DE PORTADA:**

Pablo Pompa Lares

**IMAGEN DE TAPA:**

Alvane Simon:

[www.albanesimon.com/illustrations/human-pollution/](http://www.albanesimon.com/illustrations/human-pollution/)

Cómo citar este artículo:

Leonardo Martínez. **Estrategias de fundamentación de la teoría crítica: Horkheimer, Adorno y Habermas.** En revista *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, N° 6, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2011.

Disponible en la World Wide Web:

<http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/6/showToc>

[www.revistapensar.org](http://www.revistapensar.org) – [info@revistapensar.org](mailto:info@revistapensar.org) - ISSN N°: 1852-4702

## **ESTRATEGIAS DE FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA: HORKHEIMER, ADORNO Y HABERMAS**

**Leonardo Martínez**  
*Universidad de Buenos Aires*  
leomarti@hotmail.com

### **Resumen:**

El problema de la fundamentación de la *teoría* crítica constituye un problema de orden epistemológico, pues lo que está en juego es la validez de la teoría en cuestión. Pero por tratarse de una teoría *crítica*, de vocación transformadora y explícitamente orientada por un interés socialmente generado, su validez queda puesta en cuestión si el interés que la anima no queda a su vez fundamentado, al menos, en los términos de la propia teoría. Esta situación exige a la teoría crítica una fundamentación reflexiva de sí, y para cumplir este requerimiento podemos identificar distintas estrategias de justificación, derivadas de las premisas fundamentales de cada enfoque. Proponemos aquí un análisis conceptual (y, en menor medida, histórico) del modo en que cada enfoque articula elementos teóricos y normativos para fundamentar su validez, inspirándonos para ello en los aportes de Max Horkheimer, Theodor Adorno y Jürgen Habermas.

**Palabras clave:** Reflexividad, teoría crítica, justificación, Adorno, Horkheimer, Habermas.

### **Abstract:**

The problem of critical theory basis represents a problem of an epistemological nature, for what's at stake is the validity of the theory in question. But because of its critical character, which implies a transforming vocation and an explicit orientation guided by a socially-created interest, its validity becomes controversial if its motivating interest can't be justified, at least, in that same theory's terms. This situation demands from the theory a reflexive basis, and in order to fulfill this requirement we can identify different justification strategies, derived from the fundamental premises of each approach. In this article we propose a conceptual (and, to a lesser extent, historical) analysis of the way in which each approach articulates theoretical and normative elements to provide itself with a validity basis, following for such a task the contributions from Theodor Adorno, Max Horkheimer and Jürgen Habermas.

**Keywords:** reflexivity, critic theory, justification, Adorno, Horkheimer, Habermas

## I

La crítica de la realidad, en sentido amplio, supone siempre una relación problemática con su objeto, puesto que no se propone simplemente describirlo o explicarlo sino, además, cuestionarlo. Por este motivo, la crítica debe necesariamente erigirse sobre un cimiento en el que pueden identificarse dos pilares de elementos constitutivos: por una parte, un marco teórico que aporte las categorías necesarias para la interpretación y explicación de la realidad; por la otra, una orientación de orden normativo que provea las bases del cuestionamiento. Ambos factores constituyen el fundamento de la crítica, es decir, aquello a lo que la crítica puede apelar para justificar su validez.

Nos proponemos en este trabajo llevar a cabo un análisis reconstructivo de distintas estrategias de fundamentación de la teoría crítica, valiéndonos para ello de una contraposición de enfoques inspirados en la obra de Max Horkheimer, Theodor Adorno y Jürgen Habermas. Nuestra selección obedece a que las reflexiones de estos emblemáticos representantes de la Teoría Crítica frankfurtiana permiten ejemplificar el compromiso entre objetos de interés, categorías analíticas y premisas fundamentales, que a nuestro juicio resulta de la mayor importancia para la fundamentación de una crítica del orden social. Por una parte, queremos llamar la atención acerca del tipo de reflexividad conceptual que cada enfoque puede acreditar para sí, es decir: el modo en que la teoría aparece dentro de la propia teoría o, en otros términos, el modo en que la teoría se interpreta a sí misma situándose históricamente. Por la otra, y en directa relación con lo anterior, procuraremos poner de relieve las diferentes estrategias de justificación del fundamento normativo de cada enfoque.

En lo que respecta al primero de los niveles de análisis mencionados, nos referimos con el concepto de reflexividad a la capacidad de una teoría de dar cuenta de sí, es decir, al modo en que la teoría aparece en y para la propia teoría<sup>1</sup>. Si, tal como asumimos aquí, la sociedad no puede ser descrita, explicada o criticada por fuera de la sociedad misma, naturalmente a toda teoría puede exigirse que acredite su validez por referencia al contexto sociohistórico del cual forma parte. El modo de describirse a sí misma y, en especial, la capacidad de señalar las condiciones socio-históricas de su existencia -así como el papel que desempeña en tanto que parte constitutiva de la sociedad, es decir, de aquello que se propone criticar- constituyen ya una pretensión de validez. Y por lo tanto, toda descripción -o diagnóstico- del estado de cosas existente remite ya, explícitamente o no, al modo en que la teoría se entiende a sí misma, es decir, a las condiciones históricas a las que la propia teoría se debe.

En lo que respecta al segundo nivel del análisis, nos proponemos clarificar el vínculo entre la autocomprensión de la teoría y su pretensión de validez normativa. Los tres autores señalados coinciden en señalar el interés emancipatorio como el fundamento

<sup>1</sup> Aún dejando de lado el problema de la “pertinencia histórica” de una teoría, el carácter reflexivo de la teoría social es particularmente evidente. James Bohman ha señalado que “todas las ciencias son ahora consideradas, con todo derecho, como prácticas históricas, sociales y auto-reflexivas, incluyendo aquellas ciencias sociales de las que se deriva el concepto mismo de práctica social” (1994: VIII); [“All sciences are now rightly regarded as historical, social and self-reflective practices, including those social sciences from which the concept of a social practice itself derives”]. Esta recursividad elemental no puede ya ser puesta en discusión. No obstante, veremos más adelante que no todas las estrategias de justificación de la teoría crítica explicitan un diagnóstico científico del presente como base para la misma.

normativo de la crítica, pero la justificación del mismo transita numerosas variaciones en función de las premisas elementales del aparato teórico puesto en juego. Esto remite una vez más, como ya tendremos ocasión de verificar, al carácter reflexivo de la teoría, pues los principios de justificación del fundamento normativo han de encontrarse, también, en la propia teoría.

## II

Hacia el final de su programático ensayo de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer afirmaba que “la teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, *no posee otra instancia específica que el interés, insito en ella, por la supresión de la injusticia social*” (2003: 270; énfasis nuestro). La teoría tradicional se pretende desinteresada y objetiva. La teoría crítica, en cambio, asume un interés específico -emancipatorio- por transformar la realidad.

De esta afirmación se derivan cuestiones relevantes para la teoría del conocimiento. La teoría crítica que propone Horkheimer no reniega del *interés* que la orienta. En su ensayo, Horkheimer aspira a demostrar que la verdadera teoría es necesariamente crítica, puesto que la teoría tradicional no es conciente de su origen social ni de su complicidad con el modo de organización de la sociedad a cuya reproducción contribuye. Asumir que las teorizaciones que tienen por objeto de análisis el orden social, incluida la propia, son producidas en el seno de una sociedad y a la vez tienen consecuencias para la misma, equivale a aceptar que las teorías se encuentran siempre ligadas a la praxis social, que constituye a la vez el condicionamiento (en el sentido de *horizonte*) y la posibilidad misma de la teoría. La teoría tradicional ignora ingenuamente esta doble relación que mantiene con el todo social, y por lo tanto renuncia a autocomprenderse como parte de la sociedad y a tematizar su función dentro de la misma. “El conformismo del pensamiento -afirma Horkheimer-, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar” (2003:271). Como consecuencia de tal renuncia, la teoría reproduce el *status quo* y sólo lo transforma en la medida en que logra resolver cuestiones específicas, aumentar la productividad del trabajo, desarrollar nuevas técnicas y tecnologías en provecho de la eficiencia, es decir, resolver los problemas derivados de las exigencias con que los hombres debemos lidiar para procurar nuestra autoconservación. En la medida en que ignora su relación con el todo y se pretende exterior a él, es desde el comienzo incapaz de criticar la sociedad y no puede más que reproducirla. La teoría tradicional, entonces, constituye uno de los medios a través de los cuales la sociedad persevera en sus estructuras.

La teoría crítica detenta un mayor nivel de reflexividad que la teoría tradicional al identificar y problematizar la relación entre la propia teoría y la sociedad de la que procede. Reconoce que se encuentra orientada por un interés socialmente generado y que su objetivo radica en la transformación de la sociedad. A la vez, su diagnóstico del presente se apoya en consideraciones de orden ético:

*La forma hipotética y la disyuntiva de los juicios -explica Horkheimer- responde especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de otra manera. La teoría crítica*

*afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser; las circunstancias para ello están ahora presentes.* (2003: 257; énfasis nuestro).

Horkheimer afirma, por una parte, que las propias circunstancias sociales son propicias para la transformación de la sociedad, con lo cual se reivindica la potencialidad del hombre en tanto que modelador del todo social, anulando la impotencia derivada del tratamiento cosificador del objeto propio del enfoque positivista conservador. Por la otra, afirma que la urgencia de tal transformación viene dada por un imperativo ético: “no debe ser así”. El interés emancipatorio explícitamente reconocido como elemento original de la teoría crítica descansa sobre el enjuiciamiento ético del presente en términos de “deber ser”.

La teoría tradicional descarta muy rápidamente el problema de los intereses y los valores constitutivos de las teorías científicas: se entiende a sí misma como un microcosmos del todo social y se atiene a describir su funcionamiento. Su carencia de autocomprensión se traduce en una ingenua colaboración en la reproducción del todo, lo cual también sirve a un interés<sup>2</sup>. En cambio, la teoría crítica se revela desde el comienzo comprometida de modo no ingenuo con la sociedad a cuya descripción se entrega. Se reconoce producto de un interés generado en el seno de esa misma sociedad e inspirada por un juicio de valor que condena la organización actual de las relaciones humanas. Pero este reconocimiento, a nuestro juicio, obliga a la teoría a alcanzar todavía un más alto nivel de reflexividad y fundamentar por qué habría de aceptarse la superioridad de una teoría orientada por un interés emancipatorio. O, más precisamente, en qué sentido puede pretender validez una teoría de la sociedad inspirada por un interés emancipatorio frente a otras teorías que, también asumiendo explícitamente los intereses que las orientan, ofrezcan descripciones, interpretaciones y explicaciones alternativas del mundo social. La teoría crítica, afirmaba Horkheimer en el primer texto citado, “no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social”. Si es cierto que la teoría crítica no posee otra especificidad, ¿sobre qué bases habría de ser posible reclamar validez para la teoría crítica sino justificando la superioridad del interés emancipatorio que la orienta? Se vuelve urgente, llegados a este punto, un análisis de las estrategias de justificación que pueden seguirse si, por una parte, se renuncia a describir la ideología como un tipo de conocimiento deformado por oposición a una teoría recta adecuada al objeto (es decir, un concepto positivista de ideología), y por la otra, se descarta el argumento relativista que fundamenta la crítica de manera simple, explicitando los valores del investigador o de la comunidad científica.

### III

Una primera respuesta a este interrogante aparece ya en el mismo ensayo de

<sup>2</sup> La discusión que tuvo lugar en Alemania comenzada la década del ‘60, conocida con el nombre de “Disputa del Positivismo”, tuvo como uno de sus ejes el problema de la neutralidad valorativa y la cuestión de los intereses. Los partidarios de la dialéctica (con Adorno a la cabeza) recuperaron los argumentos que aquí se desarrollan para enfrentar la pretensión de neutralidad del falsacionismo popperiano. Véase especialmente la intervención de Habermas (1973), en Adorno, Theodor y otros (1973).

Horkheimer, cuando afirma: “el comportamiento concientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones” (2003: 259).

La crítica no es el resultado de la condena moral que todo individuo puede hacer del orden social, en cuyo marco vive, en virtud de sus principios y valores subjetivos, sino que es inmanente al propio orden social. La crítica no se basa en valores privados ni externos al orden social que justamente se somete a crítica, sino en valores inherentes a -y nacidos en- ese orden. “El comportamiento concientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad”, es decir: en la propia sociedad se despliega una autocomprensión crítica de sí que le permite desarrollarse. También Adorno, en una de sus lecciones, afirma que “lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano” (1969:22). Una observación de la realidad que se pretende desinteresada contribuye más o menos ingenuamente a la reproducción de lo existente, y renuncia así a la esencia del pensamiento y a su potencial transformador. Ambas formulaciones evocan la afirmación de Marx de que “la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación” (1989: 8).

Sin embargo, y en la medida en que no se acepte una justificación relativista y subjetiva de la prioridad del interés emancipatorio, dicha prioridad queda todavía por ser demostrada. El argumento inmanentista que remite el interés emancipatorio (y la crítica por él inspirada) al desarrollo de la sociedad, no hace en realidad más que volver a afirmar el carácter social de la propia teoría. Con ello, como ya señalamos, la teoría crítica alcanza un nivel de reflexividad inaccesible al positivismo, y conecta dialécticamente con sus propias condiciones de producción. Pero todavía queda por demostrarse por qué la teoría crítica orientada por un interés emancipatorio tendría prioridad frente a teorías rivales orientadas por otros intereses. Todas las ideologías políticas (como el liberalismo, el nacionalismo o el fascismo) ofrecen un diagnóstico de la realidad social, del estado de cosas del ámbito de lo público<sup>3</sup>; asimismo pueden, en mayor o menor medida, reconocer su adhesión a determinados intereses y valores, que sin lugar a dudas son también generados en el seno de la propia sociedad en su desarrollo; aún el diagnóstico ofrecido por las ideologías políticas se orienta explícitamente a la transformación del estado de cosas existente. Pero la teoría crítica no se propone a sí misma como una teoría entre otras, como un diagnóstico entre otros ni, menos aún, como una ideología entre otras.

La justificación inmanentista de la teoría crítica encontraba mayor cabida en la crítica marxista de las ideologías. Si se acepta la hipótesis de que el modo de producción capitalista, por las contradicciones que se derivan del desarrollo de las fuerzas

<sup>3</sup> Esta afirmación, a primera vista trivial, remite al análisis de Alvin Gouldner y constituye una premisa para la revalorización -históricamente fundada y despojada del lastre del positivismo- del concepto de ideología. “Las ideologías -afirma Gouldner- son informes sobre el mundo, o teorías sociales, que tienen sustento racional y empírico” (1978: 57).

productivas, engendra el interés general por la emancipación que encarna en el proletariado; o bien si se acepta, con el Lukacs de *Historia y conciencia de clase*, que el punto de vista del proletariado debe su privilegio a su calidad de sujeto-objeto idéntico de la historia; en definitiva: si se acepta una filosofía de la historia que señale el punto de observación privilegiado, la posición de la que se puede derivar un interés auténticamente general, puede la teoría crítica presentarse a sí misma como inmanente al desarrollo de la sociedad. Pero es sabido que la situación política europea entrada la tercera década del siglo XX desencantó a los intelectuales frankfurtianos, quedando su diagnóstico del presente desprovisto de toda esperanza en la necesidad inherente al capitalismo de superarse a sí mismo<sup>4</sup>. Al desacoplarse de una filosofía de la historia que permitiera a Marx o a Lukacs sentar los cimientos de su crítica, la justificación inmanentista parece quedar desacreditada, reafirmando simplemente su carácter de producto social.

En cambio, con la *Dialéctica de la Ilustración* de 1944, Adorno y Horkheimer emprendieron la crítica en una dirección muy diferente, que ya no requiere de una justificación inmanentista de su interés movilizador. Ya no se trata aquí de una crítica de las ideologías o de la ciencia tradicional, sino de una crítica de la cultura y de la Ilustración destinada a echar luz sobre sus aspectos regresivos. La tesis de la autodestrucción de la Ilustración y su elemento emancipador es fundamentada a través de la identificación entre razón y mito, es decir, denunciando el carácter ya siempre mítico de la razón y su vinculación con la dominación. “La libertad en la sociedad –explican los autores– es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento (...) implica ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier” (1969b:9). La crítica de las ideologías queda entonces reemplazada por –o, más bien, supeditada a– una crítica de la razón, lo cual imposibilita desde el vamos la formulación de una teoría sustantiva de la sociedad y una crítica inmanente de las ideologías entendidas como conocimiento distorsionado. Adorno y Horkheimer explícitamente renuncian a tal pretensión en el primer párrafo del prólogo:

*“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie. Habíamos subestimado las dificultades del tema, porque teníamos aun demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica, en el sentido de que nuestra contribución se limitase esencialmente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. Hubiéramos debido atenernos, por lo menos en el orden temático, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y gnoseología. Los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe”* (1969b: 7).

<sup>4</sup> En su célebre análisis de la historia de la Escuela de Frankfurt, Martin Jay señalaba que “desilusionada con la Unión Soviética, sin confiar ni siquiera marginalmente en las clases obreras de Occidente, asombrada del poder integrador de la cultura de masas, la Escuela de Francfort recorrió el último tramo de su larga marcha para alejarse del marxismo ortodoxo” (1989: 413).



*Dialéctica de la Ilustración* no pretende contribuir al desarrollo de las disciplinas científicas que estudian al hombre, es decir, no aspira a producir verdades; si lo hiciera, no lograría explicar la regresión de la humanidad, puesto que no sería capaz de aprehender la identidad entre mito y razón. Tal identidad sólo sale a la luz si la razón se vuelve sobre –y contra– sí misma; si la crítica no se dirige ya hacia los contenidos de las distintas disciplinas que procuran conocer al hombre, sino hacia la razón misma a través de un autoexamen que a la vez conecte con las condiciones sociales en las que la razón se desenvuelve.

El mito, argumentan Horkheimer y Adorno, supone una relación entre el hombre y la naturaleza en la cual ésta queda objetivada, pues el pensamiento mítico busca nombrar el origen para así exponer, fijar y explicar la realidad. En el mito ya se ha consumado la separación entre sujeto conocedor y objeto conocido, separación que tiene por consecuencia el extrañamiento del hombre de la naturaleza. La magia, contra la cual se alza el mito, suponía una afinidad con la cosa (mímesis); la distancia entre sujeto y objeto, entre hombre y naturaleza, o entre concepto y cosa, era necesariamente difusa. Al igual que la ciencia, la magia persigue fines; pero a diferencia de ella, no supone una diferencia entre sujeto cognoscente y manipulador de la naturaleza, por una parte, y naturaleza conocida y manipulada, por la otra. Los espíritus con los que se relaciona el mago habitan este mundo y encarnan en la naturaleza, que no es susceptible de ser sin más reducida a objeto manipulable. El conocimiento que el mago tiene de la naturaleza reconoce su límite intrínseco en la no-identidad del nombre de la cosa con la cosa misma, puesto que el espíritu que mueve a la naturaleza -en lo esencial desconocido y misterioso- excede el nombre profano de los objetos dados a la experiencia; y esto se pone de manifiesto en el hecho de que el mago debe confundirse con los espíritus ritualmente convocados, ya sea para seducirlos o para atemorizarlos. En cambio el mito, que procede simbólica y no ya miméticamente, constituye la primera forma de escisión entre sujeto y objeto, escisión que el iluminismo consagra y desarrolla. “Así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología. Recibe la materia de los mitos para destruirlos y, como juez, incurre a su vez en el encantamiento mítico” (1969b: 25).

La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como apoyada en el último nivel de reflexividad que puede alcanzar el Iluminismo. Se trata de una autoevaluación, de una autocomprensión que el Iluminismo lleva a cabo para dar cuenta de su propia limitación constitutiva. Pues debemos tener presente que la pregunta a la que se busca respuesta a través de estas reflexiones es aquella por la coexistencia, en el Iluminismo, de elementos emancipatorios así como de mecanismos objetivantes y alentadores de la extensión de la racionalidad manipuladora, instrumental, dominadora. Con ello se radicaliza el argumento de Lukacs y se afirma que los orígenes de la cosificación deben buscarse no ya en un modo de organización social caracterizado por la producción de mercancías, sino en la misma idea de “racionalidad”. El capitalismo constituye tan solo un eslabón más en el proceso de despliegue de la racionalidad manipuladora y objetivante, despliegue que tiene por consecuencia la irónica coexistencia del hombre liberado -del terror que supone la naturaleza hostil- y del hombre objetivado, técnicamente socializado para adaptarse al gran mecanismo objetivante de las relaciones de producción capitalistas.

Ya no resulta necesario, entonces, una justificación immanente de la crítica que dé razones para afirmar su superioridad respecto de las teorías tradicionales con las cuales rivaliza, ni -mucho menos- respecto de los diagnósticos ideológicos de la realidad. El viraje de una crítica racional de las ideologías a una crítica racional de la razón exige un replanteamiento del problema de la justificación de la teoría crítica. Pero si el grado de reflexividad alcanzado por la teoría crítica del conocimiento y de las ideologías enfrentaba a la propia teoría al desafío de fundamentar su superioridad, la reflexividad alcanzada por la crítica de la razón la obliga a asumir la forma paradójica de una crítica de sí misma, una crítica incapaz de producir verdades que, conciente de esta limitación, sólo puede proceder por negación. De este modo se consuma la separación entre ciencias sociales y crítica anunciada en el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*, y la crítica se presenta a sí misma como una indagación de los límites de la razón, o sea, como una autoreflexión crítica.

Este derrotero culmina en *Dialéctica negativa*, de 1966, donde Adorno anuncia su ruptura con la tradición filosófica y apuesta por un modo de reflexión que "rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto. Su intención es, por el contrario, substituirlos por la idea de lo que existiría fuera del embrujo de una tal unidad" (1984: 7-8). La crítica que procede por dialéctica negativa renuncia a todo punto de referencia por alusión al cual pueda denunciar algo en el mundo (más que por sus infundadas pretensiones), y procede en cambio inmanentemente, revelando las tensiones y contradicciones, la fragmentación y multiplicidad, la finitud e irracionalidad que se manifiestan en el mismo concepto. Para volcarse sobre sí misma y de este modo salvarse de la sinrazón, la razón debe volver a conectar con su momento mimético, y tal es el camino que emprende Adorno en su *Teoría Estética*. Pues la mimesis, que es lo otro de la razón instrumental, constituye un modo de saber no conceptual que logra -como ningún discurso teórico podría hacerlo- expresar la intuición de una realidad reconciliada. En tal expresión radica la verdad del arte, pues "el arte no imita a la naturaleza, tampoco a las bellezas naturales concretas, sino a lo bello natural en sí" (2004: 102) y "lo bello de la naturaleza es otra cosa que el principio dominante y que el desorden difuso; se le parece lo reconciliado" (2004: 105). La reconciliación no es negación de lo múltiple a través de la identificación, sino reunión de lo diverso sin coacción. En el arte, que expresa lo bello natural, aparece de tal modo la utopía de la reconciliación. Es por este camino que Adorno procura avanzar en la crítica del pensamiento identificante: "A esto se refiere sin más la aporía de lo bello natural, la aporía de la estética. Su objeto se determina como indeterminable, negativo. *Por eso necesita el arte a la filosofía, para decir lo que él no puede decir, ya que el arte sólo lo puede decir si no lo dice*" (2004: 102). Por su parte, el concepto tampoco puede decir la verdad del arte, porque ésta no se deja expresar discursivamente. Pero tampoco puede la razón ser plena si ignora el momento de verdad del arte y se deja reducir a razón instrumental. Es desde esta aporía que puede, para Adorno, desarrollarse la filosofía como crítica.

#### IV

La distinción que intentamos introducir en los apartados anteriores sirve al propósito de resaltar la diferencia entre la crítica de las ideologías y la crítica de la razón, así como los motivos teóricos que pueden inclinarnos a fundamentar la transición de la primera a

la segunda. Por una parte, el abandono de una filosofía de la historia que indique el punto de vista con un acceso privilegiado a la realidad, y por la otra, la desconexión con las ciencias sociales -cuyo status queda también cuestionado-, constituyen los elementos clave para comprender el cambio de objeto de la crítica. La teoría ya no se entiende a sí misma como una actividad encaminada a develar las deformaciones que, en su calidad de producto social, todo saber parcial acerca del mundo contiene; sino que se propone como una autoreflexión orientada a indagar los elementos regresivos del Iluminismo a la luz de la oposición entre razón instrumental y mimesis como momentos escindidos de la razón.

Nos centramos, hasta aquí, en el problema de la justificación de la teoría crítica orientada por el interés emancipatorio, y advertimos que la crítica adorno-horkheimeriana de la razón instrumental logra eludir este problema toda vez que se entiende como una autoreflexión, es decir, como una inmanencia radical de la razón. No obstante, esta perspectiva es susceptible de al menos dos objeciones que queremos considerar a continuación inspirándonos para ello en el análisis de Jürgen Habermas.

En *El discurso filosófico de la Modernidad*, Habermas analiza el argumento expuesto en *La dialéctica de la Ilustración* partiendo de una comparación con Nietzsche. Y es que Nietzsche ya había volcado a la filosofía contra sí misma, ya había problematizado la pretensión de superioridad de la razón. La diferencia radica en que Nietzsche llevó a cabo una crítica de este tenor en provecho de la dimensión estética de la existencia del hombre, de su deseo, de su voluntad de poder, e intentó justamente demostrar cómo el poder, la ciencia y la moral mantienen vínculos que las dos últimas deben ocultar so pena de perder toda credibilidad. En cambio, Horkheimer y Adorno no apelan a lo otro de la razón para fundamentar su crítica, sino que pretenden encontrar en la razón misma los elementos para criticar la razón. Entonces, ya no sólo son las representaciones de los hombres las que se vuelven sospechosas y susceptibles de cuestionamiento a la luz de una teoría crítica cuyo modelo puede encontrarse, todavía para Lukacs, en la economía política de Marx; sino que también se vuelven sospechosas las teorías científicas en que la crítica podía apoyarse para reclamar para sí el estatuto de “racional”. El pensamiento se vuelve sospechoso en sí mismo y la crítica constituye, por lo tanto, un proceso interminable de negación que se ampara en la premisa -que, por cierto, evoca a Kant- de que el concepto siempre excluye un resto de realidad, es decir, que no puede satisfacer su ambición de identificarse plenamente con el objeto, y que por lo tanto la filosofía, que no puede sino operar a través de conceptos, está obligada a una permanente autoreflexión crítica y a un reconocimiento de sus límites intrínsecos.

Esta crítica inspirada en la premisa de la incompletitud del concepto y la complicidad entre razón y dominación enfrenta, para Habermas, la ineludible dificultad de su autofundamentación. La crítica racional de la racionalidad, la crítica conceptual del concepto debe necesariamente dar cuenta del carácter paradójico de su formulación: crítica aquello mismo que le permite criticar lo que le permite criticar<sup>5</sup>. Adorno no es, ciertamente, relativista; a su modo, reivindica la Ilustración al señalar la imposibilidad de emancipación por fuera de ella. Sin embargo, comparte con el relativismo la negativa

<sup>5</sup> Habermas acusa a Adorno, entre otros pensadores críticos, de incurrir en una auto-contradicción performativa (Habermas 2008: 363 y ss.). Para un análisis pormenorizado de este argumento y las reacciones que provocó: Matustik, Martin “Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction” (Matustik 1989).

a ofrecer un punto de apoyo para la crítica que se reclame verdadero, lo cual también significa: la imposibilidad de formular verdades. Pero: ¿es ésta la única vía crítica posible para eludir las trampas del pensamiento identificante?

Para Habermas, el proyecto que se gesta con la *Dialéctica de la Ilustración* y conduce a la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* constituye una suerte de "batirse en retirada" de la razón. Y esta actitud se debe fundamentalmente a la poca claridad con que Adorno y Horkheimer conceptualizan una racionalidad a la vez instrumental y emancipatoria, dominadora y liberadora. Habermas afirma que la desdiferenciación que llevan a cabo, el "enmarañamiento entre mito e Ilustración", obedece a su vez a la negativa a basarse en el modelo de las ciencias sociales, pues este modelo constituye ya uno de los elementos regresivos a ser criticado.

La estrategia de Habermas consiste, en cambio, en procurar una reformulación del concepto de racionalidad que permita volver a conectar la teoría crítica con las ciencias sociales. Pero para efectuar el primer paso, para renovar el concepto de racionalidad, es necesario establecer previamente un nuevo paradigma a la luz del cual la razón pueda autocomprenderse y autocriticarse; y en la formulación de este nuevo paradigma las propias ciencias sociales, así como la fenomenología social y la filosofía pragmática del lenguaje, ocupan un lugar central. Exponemos a continuación algunos de los elementos centrales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, con el propósito de extraer de ella indicios que nos permitan desarrollar desde un nuevo ángulo el problema de la fundamentación reflexiva de la teoría crítica.

Del nuevo paradigma, que tiene por eje el concepto de comunicación, se deriva la distinción entre la racionalidad instrumental -aquella contra la cual Adorno y Horkheimer dirigían la crítica- y la racionalidad comunicativa. La racionalidad instrumental que encarna en la acción orientada al éxito constituye sin lugar a dudas uno de los estándares o criterios de racionalidad, ligado -como señalaron los autores de *Dialéctica de la Ilustración*- al dominio de la naturaleza y de los hombres y los problemas relativos a la autoconservación de la especie. Ha de aceptarse sin reparos que en este tipo de racionalidad radica la clave para comprender los fenómenos complementarios de subjetivación y objetivación, y con ello de la cosificación, la represión, la alienación y la dominación. Este tipo criterio de racionalidad permanece únicamente ligado a la acción orientada al éxito, y es por este motivo que logra desarrollar la complejidad de las relaciones sujeto-objeto. Pero, para Habermas, la racionalidad no se agota en la racionalidad instrumental, pues tampoco toda acción se deja reducir a acción orientada al éxito, a partir de la cual un sujeto intenta modificar de determinado modo el estado de cosas existente. La estructura de la acción orientada al entendimiento es del todo diferente, pues en este caso el sujeto no puede desenvolverse con los otros como lo haría con el mundo objetivo, considerándolos medios, condiciones u obstáculos para sus propios fines, sino que debe considerarlos Otros de cuya aceptación voluntaria depende el éxito de la interacción. Este giro implica el abandono de las premisas de la filosofía de la conciencia, sobre las que se apoya la teoría de la acción instrumental, en favor del paradigma basado en la comunicación; los conceptos centrales de acción, racionalidad y sentido quedan de este modo reformulados en términos de una teoría de la comunicación.

El precio que Adorno y Horkheimer se resignaban a pagar por el abandono de una

filosofía de la historia que permitiera fundamentar la teoría crítica, Habermas intentó en un comienzo costearlo con una justificación pseudo-trascendental del interés emancipatorio. Ya en 1965 Habermas sostenía que "el interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación" (1986: 177; énfasis del autor). La teoría desarrollada por Habermas se encaminó hacia la fundamentación de esta intuición a partir de la reconstrucción de las estructuras formales universales de la comunicación, para lo cual se valió de los aportes de la filosofía pragmática del lenguaje.

La pragmática universal se entiende a sí misma como una ciencia reconstructiva. A diferencia de las ciencias explicativas, que ofrecen explicaciones acerca de la realidad sensible o aparente, las ciencias reconstructivas procuran explicitar aquello ya sabido, ya en la práctica asumido, pero a la vez ignorado, implícito. Aunque el interés emancipatorio no puede deducirse directamente de un tal análisis de la comunicación y sus estructuras universales, provee de un nuevo fundamento no metafísico de la racionalidad, a la vez que permite volver a conectar con las ciencias sociales, pues se trata en última instancia de una teoría de la acción social. Habermas entiende que las interacciones lingüísticamente mediadas constituyen un proceso por el cual hablante y oyente procuran entenderse acerca de algo en el mundo y coordinar así sus respectivos cursos de acción. Al hablar, todo ser humano asume la obligación -inherente a la comunicación- de aducir razones que fundamenten su posición; es decir que, en principio, toda emisión lingüística es susceptible de examen y crítica. Habermas sostiene dos tesis complementarias que exponemos a continuación para resumir su razonamiento.

Por una parte, Habermas afirma que el consenso alcanzado a través de la argumentación, de no mediar factores de poder que coaccionen a alguna de las partes, es no sólo efectivo (en el sentido de que puede constatarse empíricamente que de tales interacciones se generan y transforman vínculos sociales) sino también *racional*. Con cada emisión, el hablante ofrece al oyente una afirmación que reclama para sí el reconocimiento de su validez, y es por ello que es susceptible de crítica: Habermas llama "racional" al vínculo generado entre y por un hablante y un oyente que se influyen recíprocamente a través del lenguaje, aceptando y rechazando las ofertas realizadas por uno y otro.

Por otra parte, Habermas sostiene que la comunicación tiene como *telos* el entendimiento entre los hombres. A través del lenguaje, hablante y oyente se entienden sobre algo en el mundo, es decir, llegan -cuando lo hacen- a un consenso gracias al cual pueden orientar sus acciones confiando en la respuesta del otro. Esto no quiere decir, naturalmente, que todas las comunicaciones apunten a una búsqueda cooperativa de la verdad; pero las acciones estratégicas, es decir, aquellas que hacen un uso instrumental del lenguaje a los fines de manipular al otro, son para Habermas derivadas de la anterior: como resulta evidente en el caso de la mentira, el hablante hace un uso parasitario del consenso de fondo, que no pone en duda la sinceridad de su emisión -y es por eso que la mentira puede ser exitosa-; se da por supuesto un mundo de la vida compartido cuya reproducción depende de procesos socio-culturales que no pueden

reducirse a la racionalidad orientada al éxito, sino que requiere de la acción comunicativa.

La teoría de la acción comunicativa encuentra su fundamento en tales estructuras universales de la comunicación. "La teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo, esto es, planteado en términos ahistóricos. Ese análisis describe estructuras de la acción y del entendimiento, que pueden inferirse del saber intuitivo de los miembros competentes de las sociedades modernas" (HABERMAS, 1999: 541). No se pretende fundamentar la validez de la teoría de la acción comunicativa a través de una filosofía de la historia, sino que, al contrario, la teoría de la acción comunicativa permite señalar procesos de evolución social que, para Habermas, consisten en procesos de aprendizaje.

Tal como Piaget analizó los distintos estadios de la formación del individuo, Habermas procura iluminar los procesos de evolución social como procesos de aprendizaje de la especie. El cristal a través del cual se pueden observar los contenidos racionales de un mundo de la vida viene provisto por el concepto de racionalidad aportado por el análisis pragmático de la comunicación. A su vez, todo mundo de la vida puede auto-observarse con el fin de encontrar en su seno potencialidades de racionalización, y tal operación sólo puede realizarse si se logra efectuar una descripción de las propias estructuras a la luz del contenido de carácter normativo que se encuentra ya presente en ese mundo de la vida. "Si no ha de permanecer arbitrario, este contenido normativo ha de poder obtenerse y justificarse a partir del potencial de razón que la propia práctica cotidiana lleva en su seno" (HABERMAS, 2008: 367). El concepto de racionalidad comunicativa derivado del análisis reconstructivo de la comunicación provee al observador de un criterio ahistórico a la luz del cual describir los mundos históricos de la vida y rescatar para nosotros sus contenidos racionales.

La teoría de la acción comunicativa se procura su base normativa de tal modo que su justificación queda liberada por partida cuádruple: de los contenidos particulares ligados a los intereses generados en el seno de la sociedad, de la filosofía de la historia basada en el concepto de desarrollo de las fuerzas productivas, de los contenidos contingentes de todo mundo de la vida históricamente dado, y de las justificaciones trascendentales que puedan ser aportadas metafísicamente. Por otra parte, logra tal cometido sin perder en reflexividad lo que gana en solidez: si se acepta la descripción del orden social -de todo orden social- como necesariamente dependiente de la acción orientada al entendimiento -que es irreductible a la acción orientada al éxito-, y a su vez se acepta la universalidad de las estructuras formales de la comunicación que hemos expuesto más arriba<sup>6</sup>, no es difícil dilucidar, entonces, por qué justamente en las sociedades post-tradicionales -en que se desnaturaliza y seculariza la estructuración del orden social- es que emergen los discursos críticos (GOULDNER, 1978: 47 y ss.). La fundamentación del proyecto crítico habermasiano no carece de un matiz trascendental y universalista, pero queda inevitablemente vinculado a la experiencia particular de los mundos de la vida desmitificados, y es en este sentido un producto histórico. A propósito del alcance de la pretensión de universalidad propia de la teoría habermasiana

---

<sup>6</sup> Ambas premisas han sido objeto de controversia. Para un análisis crítico y sistemático de los principales argumentos de Habermas: Steinhoff, Uwe, *A critical introduction to Habermas* (2009).

de la razón comunicativa y de cómo interpretar dicha pretensión, Manuel Jiménez Redondo ha mostrado que el planteo de Habermas no puede sino contradecirse a sí mismo si aspira a constituir *la* teoría de la razón (JIMENEZ REDONDO, 1996: 90 y ss.). La empresa de reconstrucción del saber previo (preteórico) en que se asienta normativamente la teoría habermasiana de la comunicación, no puede sino consistir en un proceso constante e interminable, puesto que todo ejercicio teórico de reconstrucción va necesariamente por detrás de los procesos históricos.

## V

Las objeciones que Habermas plantea a Adorno deben comprenderse en el contexto de su proyecto filosófico de destrabar e impulsar la teoría crítica. En este sentido, Habermas intenta proseguir, por otros medios, el proyecto de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, animado por el interés emancipatorio. El diagnóstico habermasiano de la modernidad como un modo de organización social escindido en su reproducción material (función que compete a los sistemas económico y político) y su reproducción simbólica (mundo de la vida comunicativamente estructurado), procura indicar en el nivel empírico e histórico de la existencia humana la potencialidad emancipadora del lenguaje, entendido éste como único vehículo para el consenso libre entre los hombres. Donde Adorno contempla la progresiva extensión de la racionalidad instrumental y del pensamiento identificante, Habermas señala una tensión entre dos formas de racionalidad irreductibles la una a la otra -que son traídas al primer plano del análisis gracias a la prioridad que su esquema categorial otorga a la comunicación- que se desarrollan paralelamente. Irónicamente, la distinción entre racionalidad instrumental y comunicativa -que es una distinción conceptual- apunta a descentrar al concepto tal como es comprendido por Adorno. Filtrado en los términos del paradigma basado en la comunicación, el concepto pierde entidad en tanto idea, pensamiento o representación y decanta en entendimiento. En cuanto a la constitución dialéctica de sujeto y objeto, también queda ahora desarticulada; en palabras de Albrecht Wellmer "se disuelve la interdependencia de subjetivación y objetivación dialécticamente construída por Adorno y Horkheimer, y precisamente por lo que tiene de dialéctica" (1993: 27). A la luz de la teoría de la comunicación resulta que subjetividad, intersubjetividad y objetividad constituyen tres niveles diferenciados a los que los sujetos hacen referencia en la medida en que actúan comunicativamente.

Quizá la dimensión en que con más fuerza se ponen de manifiesto las limitaciones de la filosofía de la conciencia es la que refiere a la utopía que subyace a al proyecto crítico, dimensión que no es sino el reverso del fundamento normativo de la teoría. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, Marx afirmaba que "la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre", con lo cual sentaba las bases para afirmar a continuación que "como quiera que el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital" (2010: 112). La crítica de la enajenación se vuelve posible en la medida en que se ha señalado previamente que la escisión del hombre respecto de la naturaleza, así como el extrañamiento del hombre respecto del otro hombre, constituyen premisas naturalizadas por el propio orden social que de ningún modo están en sintonía con (sino que en realidad difieren de) la esencia genérica del ser humano. Del mismo modo puede preguntarse cuál es la utopía, el estado no-irreconciliado de cosas, que subyace a la

crítica de la razón instrumental que llevan a cabo Adorno y Horkheimer, por un lado, y Habermas, por el otro. A propósito de este tema, Habermas afirma:

*La crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una conceptualización lo suficientemente dúctil para referirse a la integridad de aquello que dice destruido por la razón instrumental. Ciertamente que Adorno y Horkheimer tienen para esa integridad un nombre: mimesis. [...] Y como esta facultad mimética escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales, cabe considerarla como lo genuinamente contrario a la razón, como impulso. Adorno no niega a este impulso toda función cognitiva. En su **Teoría estética** trata de mostrar que la obra de arte debe a la mimesis su fuerza iluminadora. Ahora bien, el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de **racionalidad comunicativa**. (1999: 497. Énfasis del autor)*

Lo interesante aquí es que las categorías elementales de la filosofía de la conciencia no desaparecen en el nuevo paradigma provisto por Habermas, sino que son resignificadas a la luz de un nuevo marco de categorías fundamentales, de modo tal que el concepto de reconciliación deja de expresar lo otro de la escisión sujeto-objeto y se vuelca de lleno sobre la intersubjetividad. Naturalmente, la dimensión intersubjetiva no es ajena al enfoque de Adorno y Horkheimer. Desde los inicios de su producción teórica aceptaron la premisa materialista de que el hombre no se libera *de* la sociedad sino *en* ella. Pero a la luz de la dicotomía concepto/mimesis, que sólo tiene sentido en el marco de la filosofía de la conciencia, la intersubjetividad no menoscabada -es decir, la reconciliación no forzada de lo múltiple- queda del lado de la mimesis y no es, por lo tanto, susceptible de ser traída a conciencia bajo la forma del concepto sino más bien experimentada fugazmente como intuición o vivencia estética. Para Habermas, el mérito de Adorno radica en haber explorado hasta el extremo la potencialidad del paradigma basado en la filosofía de la conciencia, revelando así sus insuficiencias. Pero tal exploración es recuperada por el paradigma basado en la comunicación, que otorga plena entidad a la dimensión intersubjetiva de la existencia permitiendo que la reflexividad ganada en el marco de la dialéctica de subjetivación y objetivación sea puesta al servicio de un esquema categorial más amplio, a cuya luz el concepto de reconciliación aparece más claramente aprehensible. Es por ello que puede afirmarse, con Jiménez Redondo, que el tránsito de *Dialéctica de la Ilustración*, *Dialéctica Negativa* o *Teoría Estética* de Adorno a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas "no quiere decir en absoluto que esas obras hayan quedado devaluadas; muy al contrario, muéstrase entonces que incluso son obras de más entidad que la de Habermas; pero [...] quedan revaluadas desde un marco que no es el propio de ellas, sino que viene suministrado por Habermas" (1996: 73).



## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1984.
- ADORNO, Theodor W. *Epistemología y ciencias sociales*, Cátedra, Madrid, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Teoría estética*, Akal, Madrid, 2004.
- ADORNO, Theodor W y HORKHEIMER, Max *Lecciones de Sociología*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1969.
- ADORNO, Theodor W y HORKHEIMER, Max *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969b.
- ADORNO, Theodor W y otros *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- BOHMAN, James *New Philosophy of Social Science*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- DURKHEIM, Emile *La división del trabajo social*, Colofón, México D.F., 1993.
- GOULDNER, Alvin *La dialéctica de la ideología y la tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*, Alianza, Madrid, 1978.
- HABERMAS, Jürgen “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” (1973) en ADORNO, Theodor W y otros *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973, pp. 147-180.
- HABERMAS, Jürgen *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- HABERMAS, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999.
- HABERMAS, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1999b.
- HABERMAS, Jürgen *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid, 2008.
- HORKHEIMER, Max *Teoría crítica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003.
- GOULDNER, Alvin *La dialéctica de la ideología y la tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*, Alianza, Madrid, 1978.
- JAY, Martin *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1989.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel "Acción comunicativa y teoría de la razón" en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 30, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1996, pp. 61-92.
- MARX, Karl *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2010.
- MATUSTIK, Martin “Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction”, en *New German Critique*, No 47, 1989, pp. 143-172.
- STEINHOFF, Uwe, *A critical introduction to Habermas*, Oxford University Press, 2009.
- WELLMER, Albrecht *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.