

## TEORÍA CRÍTICA Y CONOCIMIENTO TRÁGICO<sup>1</sup>

### CRITICAL THEORY AND TRAGIC KNOWLEDGE

Christoph Menke<sup>2</sup>

**Resumen:** El propósito del artículo es comprender las implicancias ontológicas, metodológicas y normativas existentes entre teoría crítica y perspectiva trágica desde una interpretación materialista de la praxis social. Desde esta interpretación, el comportamiento crítico ya no es concebido en oposición externa a la experiencia trágica. Al contrario, según la tesis de Menke, ambos coexisten en una relación enriquecedora de correcciones mutuas.

**Palabras clave:** Teoría crítica - Conocimiento trágico - Materialismo - Praxis moral.

**Abstract:** The purpose of this article is to understand the ontological, methodological, and normative implications between critical theory and the tragic perspective from a materialist interpretation of social praxis. From this interpretation, critical behavior is no longer conceived in external opposition to tragic experience. On the contrary, according to Menke's thesis, the two coexist in an enriching relationship of mutual correction.

**Keywords:** Critical theory - Tragic knowledge - Materialism - Moral praxis.

#### I.

Horkheimer (2003) comprende la teoría crítica como una forma de conocimiento caracterizada no sólo por su objeto específico --el proceso total de la sociedad--, sino también por una relación específica *con* su objeto. Esta relación es un "comportamiento" que está "orientado hacia la emancipación" (p. 241) --esto es, orientado hacia la subordinación del proceso social a "una decisión planificada, a un objetivo racional" (p. 240). La teoría crítica forma parte de una "lucha" cuyo "objetivo" es "el estado de cosas racional" (p. 232). Ella contribuye en esta lucha diluyendo la apariencia de necesidad que cubre al estado de cosas existente. En él, la praxis social aparece como "un acontecimiento fatal" en el que "los seres

---

<sup>1</sup> Versión original: Kritische Theorie und tragische Erkenntnis. *Zeitschrift für Kritische Theorie*. Heft 5. pp. 43-63. 1997. Traducción de Esteban Alejandro Juárez (Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: esteban.alejandro.juarez@unc.edu.ar). La traducción y su publicación fueron autorizadas gentilmente por el autor.

<sup>2</sup>Goethe-Universität Frankfurt. E-mail: christoph.menke@normativeorders.net

humanos (se ven) a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecimiento poderoso que quizá se pueda prever, pero en ningún caso dominar. Ellos conocen la necesidad, pero no en el sentido de acontecimientos que ellos mismos puedan forzar a producir" (p. 261). La teoría crítica, en cambio, describe la necesidad *como* apariencia, en vistas de su disolución en libertad --"incluso si esta libertad no exista como tal" (p. 260). Por su modo de conocimiento, la teoría crítica participa "en el auténtico anhelo por alcanzar un estado en el cual lo que los seres humanos quieren es también lo necesario, en el cual la necesidad de la cosa se convierte en la necesidad de un acontecer racionalmente dominado" (p. 260).

La posición exactamente opuesta es determinante para la experiencia trágica. Pues a la experiencia trágica le corresponde siempre "un tipo de afirmación": "Lo que se entiende como trágico sólo se puede aceptar" (GADAMER, 1977, p. 176). No sin alguna presunción elitista, Max Scheler (2003, p. 218) describió esto como una "cierta frialdad" propia de la experiencia trágica, en oposición al afán crítico y transformador. El tema de la experiencia trágica es el fracaso de la realización activa de metas colectivas o individuales. En el acontecimiento trágico éstas son "destruidas" (Scheler) por una contraparte, una fuerza adversa que se les enfrenta *como* lo necesario y *con* necesidad. La afirmación trágica surge cuando nos vemos atados por un nudo de contradicciones que, debido a su necesidad, no admiten ninguna resolución; a esta indisponibilidad la experiencia trágica la llama "destino". Porque --o más exactamente: *si*-- el acontecimiento de la negación, o incluso de la destrucción, se experimenta como fatídico, como inexorablemente necesario, con él sólo puede haber un vínculo de comprensión y aceptación.

Esta relación entre afirmación y destino en la experiencia trágica es lo que convierte la lucha contra ella en un tema central de la teoría crítica de los años treinta. De hecho, es en la hostilidad al pensamiento trágico donde las diferentes alas de la teoría crítica --la crítica mesiánica del destino mítico (sobre todo en Benjamin) y la crítica marxista de la cosificación fetichista (principalmente en Horkheimer)-- encuentran su punto de acuerdo. Esta constelación de "teoría crítica vs. experiencia trágica" se repitió una vez más, ciertamente de una forma diferente, en los debates en torno al neo-estructuralismo francés. Pues, desde el punto de vista de la teoría crítica, en el neo-estructuralismo retornan las decisiones teóricas fundamentales de las concepciones del pensamiento trágico: describe un acontecimiento ineluctable e inalcanzable, objetivo y necesario de la "destrucción del valor", que escapa de sí mismo (en la *différance* de Derrida) o se combate al interior de "lo valioso" (en la *différend* de

Lyotard), y luego proclama una relación afirmativa (aunque menos trágica que la serena resignación) con este mismo acontecimiento.

Antes como ahora, la objeción de la teoría crítica respecto a las implicancias políticas del discurso de la tragedia sigue siendo válida: propaga la “resignación en la praxis” (Horkheimer) y sirve al “ejercicio de la catástrofe” (Benjamin). Sin embargo, esta crítica política está fundada en la crítica teórica al concepto de necesidad y de indisponibilidad que pretende legitimar la afirmación trágica. Desde el punto de vista de la teoría crítica, la afirmación de la necesidad de un acontecimiento está sujeta a una alternativa rígida:

En la medida en que la necesidad escapa al dominio del ser humano y se enfrenta a él, equivale por una parte al reino natural, que, a pesar de las infinitas conquistas aún por realizar, nunca desaparecerá del todo, y, por otra parte, señala a la impotencia de la sociedad actual para librar la batalla contra esta naturaleza en una organización consciente y adecuada. (HORKHEIMER, 2003, p. 260)

Esta es la alternativa con la que la teoría crítica pretende comprender la experiencia trágica y terminar con ella: la necesidad incontrolada es, o bien la de la naturaleza, o bien la de una sociedad que aún no ha encontrado los medios para lograr una “organización consciente y adecuada”.

Contra esta objeción de la teoría crítica, en lo que sigue quiero mostrar que el derecho de una concepción del conocimiento trágico consiste en esto, pero sólo en la medida<sup>3</sup> en que logra articular una *tercera* comprensión de la necesidad que elude la alternativa de Horkheimer. Sin embargo, esta otra comprensión de la necesidad, que funda una perspectiva trágica, no se opone externamente a la teoría crítica. Pues la alternativa que plantea Horkheimer entre necesidad natural y apariencia social *distorsiona* --y esto es lo que quiero mostrar-- el modo en que él mismo entiende el momento de necesidad indisoluble propia de la praxis social en tanto que *praxis*. Desde este punto de vista, es la misma teoría crítica la que formula una perspectiva que permite reconocer que la alternativa entre necesidad natural o apariencia social es un resabio idealista. Dicha perspectiva es la de una interpretación “materialista” de la praxis social. La oposición externa entre teoría crítica y experiencia trágica es un malentendido de ambas partes. En efecto, bien entendido, el concepto de una interpretación materialista de la praxis implica el concepto de conocimiento trágico, y el concepto de un conocimiento trágico encuentra un fundamento adecuado sólo en el concepto de una interpretación materialista de la praxis.

---

<sup>3</sup> Esta reserva concierne a una metafísica trágica, que deduce la necesidad trágica de “los vínculos ontológicos del mundo mismo” (Scheler), en lugar de hacerlo tomando como punto de partida las estructuras de *este* mundo histórico. Para un desarrollo más extenso, véase MENKE, 1996, Cap. 1.

## II.

Horkheimer (2003) comprende la teoría crítica --como ya señalamos al inicio-- no "como algo independiente", sino como "momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas" (p. 248). Ella forma parte de una "lucha" cuyo "objetivo" es el "estado de cosas racional" como "comunidad de seres humanos libres". Esta es la marca distintiva de su oposición a la "técnica intelectual", descrita por Horkheimer como "la figura tradicional de la teoría". Horkheimer llama "tradicional" a un conocimiento que conduce, mediante la observación empírica, a explicaciones causales que se unifican en un sistema de proposiciones generales deducibles unas de otras. Este conocimiento tiene su "derecho" en que sirve a fines prácticos, predeterminados desde fuera y definidos de forma clara. Aunque estrictamente opuestas en sus "intereses", la teoría crítica y la teoría tradicional no se oponen entre sí como antípodas; no están al mismo nivel. Esto se puede ver en el modo en que Horkheimer introduce el concepto de teoría crítica: describiéndola, no como la expresión de un interés diferente, sino como superación de los límites cognitivos con los que se encuentra la teoría tradicional. Aunque el objetivo de la teoría crítica también es práctico, su fundamento jurídico es cognitivo: la teoría crítica es superior a la teoría tradicional *en tanto teoría*, es decir, en su saber.

El límite que Horkheimer ve trazado en la teoría tradicional está en ella misma, en su propio funcionamiento; la teoría tradicional no es reflexiva. Que la teoría tradicional no pueda comprenderse a sí misma lo demuestra primero Horkheimer (2003, p. 228 y s.) por su historia. La teoría tradicional describe su historia en su conjunto (o en gran parte) según el patrón de su procedimiento en detalle: se trata de una progresiva corrección de errores y una ampliación del conocimiento. Estos son los "motivos inmanentes" que son determinantes para los propios científicos. Sin embargo, a partir de ellos no es posible comprender cuándo y cómo se produjo el establecimiento revolucionario de las "nuevas comprensiones" que han sido significativas en la historia de la teoría. Pues en tales transformaciones no sólo se amplía el conocimiento, sino también los puntos de vista para evaluarlo --evaluar aquello que vale como error o como conocimiento. Pero, sobre todo, las modificaciones de los criterios de conocimiento no pueden reducirse a aquel acrecentamiento del saber; no *surgen* de él, sino que deben entenderse a partir de "factores extracientíficos".

Si en el siglo XVII se comenzaron a solucionar las dificultades en que había caído el conocimiento astronómico tradicional, ya no mediante construcciones *ad hoc*, sino abrazando el sistema copernicano, ello no se debió solamente a las cualidades lógicas de dicho sistema, como por ejemplo su mayor simplicidad. Antes bien, la

preferencia por esas cualidades nos remite a los fundamentos de la praxis social de aquella época. (HORKHEIMER, 2003, p. 229)

Sólo podemos entender los cambios fundamentales de la teoría --tanto el hecho de su aparición como la forma en que se llevaron a cabo-- captándolos desde el punto de vista de su “papel en la praxis” (p. 241). Para poder entenderse a sí misma --empezando por su historia--, la teoría tiene que ampliarse: tiene que entenderse a sí misma como un elemento de la praxis -o tiene que entender la praxis.

Éste es el primer paso que da Horkheimer para “el desarrollo de la teoría” (p. 233), de la tradicional a la crítica: éste es el paso hacia un giro reflexivo de la teoría, a través del cual ésta se entiende como un momento de “la vida de la sociedad”. Es cierto que, en relación con el concepto ampliado de una teoría crítica, Horkheimer escribe con razón que la palabra “crítica” se “entiende aquí menos en el sentido de la crítica idealista de la razón pura que en el de la crítica dialéctica de la economía política” (p. 239). Sin embargo, esto no vale para el *primer* paso dado en vistas a introducir y fundar una teoría crítica: la determinación de lo que la teoría crítica debe ser y, sobre todo, de lo que *puede* ser, se adquiere en cuanto el “pensamiento” alcanza su “conocimiento de sí” (p. 242). Aunque no está en el centro, ni tampoco la agota, sin embargo es *fundamental* para el concepto de crítica de una teoría crítica la idea kantiana de la autorreflexividad del saber y del conocimiento.<sup>4</sup> La teoría crítica de Horkheimer es una interpretación determinada de este giro reflexivo.

La crítica de Horkheimer a la “sociología del conocimiento” y a los “estudios de la ideología” permite comprender en qué consiste el desarrollo reflexivo de la teoría hacia la teoría crítica. En estos campos, “el examen del condicionamiento social tanto de los hechos como de las teorías [...] constituye un problema de investigación e incluso todo un campo de trabajo teórico” (HORKHEIMER, 2003, p. 242) de tipo tradicional. Esta formulación muestra ya que la diferencia, establecida por el Horkheimer de 1937, entre teoría tradicional y teoría crítica contiene también una crítica al programa que había elaborado en su lección inaugural de 1931 sobre “la situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social”; pues justamente el proyecto anunciado por la lección inaugural consistía en hacer tanto del examen del condicionamiento social de los hechos como de las teorías un “problema de investigación de trabajo teórico”, en el sentido que este término toma en las disciplinas científicas particulares (HORKHEIMER, 2015).<sup>5</sup> En el ensayo “Teoría

---

<sup>4</sup> Sobre el concepto de reflexión en la teoría crítica, véase GEUSS, 1983, p. 67 y s. y MCCARTHY, 1992, cap. 5. p. 139 y s.

<sup>5</sup> Así lo subrayó BRUNKHORST, 1985, p. 378 y s. Véase una posición opuesta en SCHMIDT, 1974, p. 33 y s.

tradicional y teoría crítica”, en cambio, Horkheimer (2003, p. 242) insiste en que no es tanto de “la diferencia de los objetos” de donde surge la “oposición” de una teoría reflexiva o crítica “al concepto tradicional de teoría”, sino de la “diferencia de sujetos”, o más precisamente dicho, de su “comportamiento” o relación con su “sujeto”. En el conocimiento tradicional, el sujeto se encuentra en una relación “pasiva” de “exterioridad” (p. 242) con su objeto; el sujeto duplica algo que ya está ahí sin él. En el conocer reflexivo [reflexiven Erschließen]<sup>6</sup>, al contrario, el objeto de conocimiento pierde su “carácter de mera facticidad” (p. 242); la reflexión, para Horkheimer, implica “actividad” (p. 233). Legible en otros comportamientos del sujeto, el conocer reflexivo se revela como otro *modo* de conocimiento: como un conocimiento que significa actividad, porque significa una “participación”.

A esta diferencia habitual y metódica --en el comportamiento del sujeto que conoce respecto a su objeto-- se une una diferencia ontológica: no es otro “campo”, sino otro *tipo* de objetos el que la teoría conoce en su “desarrollo” reflexivo. Mientras que Horkheimer, como hemos visto, se refiere de modo explícito a la primera, a la diferencia habitual, es sólo la terminología que él usa la que llama la atención sobre la segunda, la diferencia ontológica asociada a ella. Pues son los conceptos rectores de la filosofía de la vida, la antropología y la fenomenología, discutidos en detalle por Horkheimer en los años treinta, los que describen los objetos del conocimiento reflexivo: “praxis”, “existencia” y “vida”. Es verdad que Horkheimer (1968, p. 126 y s.) rechaza una y otra vez la tesis irracionalista de que la praxis, la existencia y la vida se sustraen, por principio, al pensamiento. Pero, al mismo tiempo, cuando retoma el análisis de Marcuse de su lectura de la lógica de Hegel<sup>7</sup> y lo atenúa, reformula expresamente el motivo fundamental de una diferencia ontológica del “objeto vivo” en oposición al que es accesible a una teoría tradicional (HORKHEIMER, 1968, p. 138 y s.).

Horkheimer también entiende la praxis, la existencia y la vida como esencialmente en proceso, es decir, como las realizaciones temporales e históricas de una integración de elementos y de totalidad, de objeto y sujeto, de concreción y de comprensión, en unidades (híper)complejas. La oposición entre teoría tradicional y teoría crítica es, en su fundamento, ontológica: entre las realizaciones prácticas conocidas reflexivamente y las cosas identificadas de modo empírico. A esta oposición le corresponde la diferencia llamada metódica y habitual. Pues la diferencia entre un método “orientado hacia el ser” y un método “orientado

---

<sup>6</sup> N. del T.: Menke utiliza en este contexto tanto el verbo sustantivizado *Erschließen* como el sustantivo *Erschließung*. Optamos por traducirlos, en general, como “conocer” y “conocimiento”. Pero ambos vocablos también refieren a “abrir” y a “apertura”, los cuales no dejan de resonar en el uso que les da en este contexto el autor.

<sup>7</sup> Véase MARCUSE, 1970. Sobre lo que sigue, véase DEMMERLING, 1994, Cap. 1 y 2.

hacia el devenir” (HORKHEIMER, 1968, p. 3) consiste en que el conocimiento del ser es pasivo y en que “acepta como dadas las determinaciones básicas de su existencia” (HORKHEIMER, 2003, p. 240). En cambio, al licuar el ser en el devenir, el conocer reflexivo participa de lo que distingue. Si la praxis se convierte en objeto de la teoría, la teoría se convierte en praxis --en una reanudación y co-realización de la praxis. El conocer reflexivo no sólo muestra la “facticidad” social como “actividad”; el conocer reflexivo *es* también actividad.

### III.

La determinación de la teoría como reflexión y de su objeto como praxis marca el primer y decisivo paso en el desarrollo de la teoría tradicional hacia la teoría crítica. Es el primer paso por el que la filosofía ha devenido, con Hegel, “filosofía social”. En consecuencia, la filosofía obtiene “conocimiento del sentido de nuestro propio ser, de su verdadero valor y contenido”, únicamente por medio de la “comprensión filosófica del todo colectivo en el que vivimos” (HORKHEIMER, 2015, p. 213). Y éste es, al mismo tiempo, el paso que Horkheimer (refiriéndose repetidamente a Heidegger) presenta como el contenido de verdad del historicismo, la filosofía de la vida y la antropología filosófica. Por ello, la determinación de la teoría como reflexión y la determinación de su objeto como praxis es ciertamente fundamental, pero no es específica de la teoría crítica. El paso *posterior* de la teoría crítica por el que llega a su determinación específica, Horkheimer lo explicó de dos maneras opuestas, como mostraré a continuación.

Horkheimer llega a la primera explicación del programa de una teoría crítica mediante una reflexión de la crítica de las ideologías del concepto de praxis, en direcciones filosóficas que agrupó bajo el rótulo de “nueva filosofía del espíritu objetivo”. Horkheimer (1968, 153 y s.) comprende con ello a concepciones que describen la praxis social como un acontecimiento autónomo, al que atribuyen --de un modo tan irracional como objetivizante-- una independencia fundamental respecto al conocimiento y a la acción de los sujetos. Si Horkheimer considera estas concepciones filosóficas por medio de una crítica de la *ideología*, esto quiere decir que las plantea en una relación directa --tanto de expresión simbólica como de determinación efectiva-- con las estructuras sociales. En consecuencia, la independización filosófica de la praxis respecto al acontecimiento objetivo es una repetición ideológica (porque le da fuerza naturalizadora) de la pretendida independencia en la que debe aparecer



necesariamente la sociedad como “alienada” para cada uno de sus miembros (HORKHEIMER, 2003, p. 237).

El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente ante él, que debe tener en consideración y aceptar, es también, en la forma en que existe y persiste, un producto de la praxis social general. [...] Esta diferencia entre la existencia del ser humano y de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. (HOKHEIMER, 2003, p. 233 y s.)

La estrechez crítico-ideológica de lo filosófico y lo social en Horkheimer está marcada por el concepto de alienación. Horkheimer opta así por una interpretación a la que se une todo un campo de oposiciones binarias y jerárquicas a la vez, a cuyos efectos el propio Horkheimer tampoco puede sustraerse. El efecto más importante de este uso del concepto de alienación es una profunda reinterpretación de la noción de praxis. De hecho, al describir la autonomía de la praxis social en relación con los individuos como alienación, Horkheimer (2003, p. 234) esboza simultáneamente un modelo de praxis no alienada que se articula en los conceptos y metáforas de la *producción*.<sup>8</sup> La praxis no alienada es producción; pues producir es una acción cuyo resultado sólo puede ser comprendido --como escribe Horkheimer vinculándolo directamente a las teorías idealistas del sujeto-- como “el producto de la espontaneidad consciente de individuos libres”. Lo decisivo para nuestro propósito --la cuestión de la relación entre teoría crítica y conocimiento trágico-- es la dimensión teórica de la libertad y de la razón que está vinculada a esta reinterpretación, en términos de teoría de la acción, de la praxis como producción. Pues el tema de esta reinterpretación es el esbozo (impuesto por el concepto de alienación) de un modelo de acción no alienada como traducción que permanece en sí sin diferencia. La interpretación de la práctica social como producción debe crear las condiciones conceptuales --si no *hic et nunc*, al menos en principio-- por las que la necesidad se pueda disolverse sin resto en libertad, en el propio hacer de los sujetos. Es en la perspectiva de una teoría de la libertad donde Horkheimer --en la primera versión de su explicación-- sitúa la teoría crítica: la descripción de la praxis social como producción proyecta la imagen de un “acontecimiento dominado racionalmente”, puesto que lo conocido como producto también puede ser, con conciencia y voluntad, *reproducido*.

Veamos ahora nuevamente el programa de la teoría crítica citado al comienzo, el cual consiste en despojar de su apariencia de necesidad a los procesos sociales, que no son ni controlados racionalmente ni producidos por la libertad. Este programa está motivado por el deseo de disolver la necesidad aparente y la objetividad cosificada. Sin embargo, al

---

<sup>8</sup> Sobre la crítica del idealismo ligado a la crítica de la alienación en la teoría crítica, véase THEUNISSEN, 1969. E. M Lange ha concretizado esta crítica en una teoría de la acción; véase LANGE, 1980. Véase también el análisis del concepto de alienación de A. Gehlen (1952, p. 338-353) y de J. Derrida (1998, p. 151-174).



describirlas como alienación, la teoría crítica las confronta con una idea de transparencia pura, expresada en la reinterpretación de Horkheimer de praxis social como producción.<sup>9</sup> A la luz infrarroja del concepto de alienación, *toda* necesidad incontrolada aparece como una ilusión y *toda* objetividad que no sea autoconstituida como falsa. La crítica de la alienación no es crítica: ella no puede distinguir entre necesidad real y aparente, entre objetivismo y objetividad. Pero sin tal distinción sería incomprensible el concepto de praxis: la praxis *no* se puede disolver en producción libre y reproducción consciente. Pues, en tanto situada histórica y culturalmente como materializada medial y corporalmente, toda praxis conserva una dimensión de infranqueable necesidad e indisoluble objetividad. La fundamentación de la teoría crítica en términos de teoría de la alienación --es decir, la *primera* versión dada por Horkheimer del programa de una teoría crítica-- socava así su determinación basal, que es el conocimiento reflexivo de la praxis. Al mismo tiempo, sin embargo, Horkheimer ha brindado indicaciones de cómo la teoría crítica, en contraste con el idealismo del teorema de la alienación, puede justificarse *como* conocimiento reflexivo de la praxis.

#### IV.

La primera versión de la definición de Horkheimer de la teoría crítica se organiza en torno a la oposición entre objetividad alienada y necesidad incontrolada contra la transparencia cognitiva y la espontaneidad libre. Esta oposición socava la segunda versión de Horkheimer mediante el contraste entre idealismo y materialismo, los cuales designan dos modelos radicalmente diferentes de la praxis y de su reflexión. Lo que Horkheimer entiende por “idealismo” se manifiesta en su crítica a Hegel. Para Horkheimer, como hemos visto, el nombre de Hegel representa, por un lado, el giro hacia la filosofía social, que es al mismo tiempo un giro metodológico y ontológico de la filosofía. Como filosofía social, ya no es un saber en el sentido de la teoría tradicional, que se refiere sólo a otra realidad, a una “segunda realidad”, sino que es reflexión de la praxis actual.<sup>10</sup> En esta concepción Horkheimer percibe también el fundamento de la teoría crítica. No obstante, en Hegel esta concepción sigue siendo idealista, así como en la “metafísica más reciente” (Horkheimer nombra a Jaspers y Heidegger), porque interpreta la relación de reflexión --la relación del sujeto que reflexiona y la praxis reflexionada-- como la “identidad de sujeto y objeto”: “Aun cuando la metafísica moderna cuestiona explícitamente ‘la solidez de un saber definitivo del ser’, mantiene sin

---

<sup>9</sup> La idea de transparencia no está ligada, sin embargo, a este concepto productivista de acción. Véase MENKE, 1990, p. 101 y s.

<sup>10</sup> Sobre este punto y sobre el que sigue, véase BUBNER, 2010, p. 27 y s.

embargo la conciencia absoluta como reflejo móvil de lo más íntimo de la existencia” (HORKHEIMER, 1999, p. 70 y s.). Entendida de modo idealista, la reflexión es el medio del autoconocimiento, sin diferencia, de la razón --y de ahí que, para el idealismo, la praxis sea un acontecimiento que pueda disolverse sin diferencia en la razón--, la razón de su producción (práctica) y de su reproducción (teórica).

Por el contrario, Horkheimer (1999, p. 71) llama “materialista” a una comprensión de la reflexión que “reconoce la tensión insuperable entre concepto y objeto, y con ello sostiene un criterio que la protege de la creencia en la infinitud del espíritu”. Materialismo significa conciencia crítica de la imposibilidad de asimilar la praxis a la reflexión --conciencia de la "imbricación (del espíritu) en un fondo opaco, 'ensombrecido', en un mundo que no es ni consciente ni transparente [...], esa precedencia de la 'existencia material', de la 'praxis', del 'mundo de la vida', del 'inconsciente' y de lo 'preconsciente'" (véase BRUNKHORST, 1985, p. 358; SCHMIDT, 1979, p. 81 y s.). Pero entonces ya no se puede sostener de modo materialista la idea de la disolución del acontecer social en la producción libre. Pues la sociedad no podía ser libre para producirse a sí misma si existiera un *autoconocimiento* transparente de la sociedad, una “conciencia absoluta” de la praxis. La idea de una autorreproducción social consciente y voluntaria debe ser la verdad materialista sobre la subjetividad trascendental, que no hace más que reconducir al mismo idealismo de siempre (véase HORKHEIMER, 2003, p. 237). En cambio, materialista es la conciencia de que la praxis social no se hace a sí misma totalmente, porque no puede ser conocida como una totalidad. Es en su materialismo donde Horkheimer cuestiona su produccionismo.

Horkheimer describió el carácter finito y limitado de toda reflexión y producción sólo recién en sus interpretaciones de Schopenhauer en los años cincuenta y sesenta. Ya en sus escritos de la década de 1930 se refirió varias veces a él como el "rasgo pesimista" del materialismo (HORKHEIMER, 1999, p. 69). Hablar de "pesimismo" significa interpretar negativamente la comprensión materialista de la diferencia ineludible de la praxis: significa interpretarla como la comprensión de un obstáculo inevitable. Bajo el título de un "conocimiento trágico", voy a intentar decir enseguida dónde veo lo acertado de esta interpretación. Sin embargo, ésta me parece inexacta en la medida en que la formulación negativa o pesimista de la conciencia materialista de la diferencia permanece en el horizonte de lo que afirma como imposible. Así, según Horkheimer, el pesimismo se aferra a “la oposición entre el mundo y lo que debería ser”. Pues disolución pesimista “del falso consuelo” de la “ilusión racionalista” significa que “la reconciliación, la identidad de los

contrarios lograda por el pensamiento, [...] no es la reconciliación *real* [cursivas de Horkheimer]<sup>11</sup>” (HORKHEIMER, 1970, p. 104). Allí donde el materialismo comprende la imposibilidad de una reconciliación afirmada al modo idealista, el pesimismo traduce esta comprensión en la constatación de que “el fundamento del mundo es el mal” (HORKHEIMER, 1970, p. 105) --y así permanece bajo el hechizo de la determinación idealista del bien.

En *Dialéctica negativa*, Adorno (2005, p. 186) le dio otro sentido a su experiencia de la diferencia, queriendo, en conexión explícita con el programa horkheimeriano de una teoría crítica, “llevar el materialismo [...] a la autoconciencia teórica”.<sup>12</sup> Los momentos de praxis demostrados por el materialismo, que eluden tanto la absorción reflexiva como la producción planificada, no son --o al menos no sólo-- algo que impide, sino también algo que posibilita. Pues, precisamente aquello que rompe el tema idealista de la “actividad absoluta” y la conciencia absoluta es lo mismo que constituye la realidad de la actividad finita y la conciencia finita. El materialismo --tal es la corrección de Adorno a su interpretación unilateralmente pesimista-- no sólo descubre lo que destruye las esperanzas idealistas. Al mismo tiempo, también descubre lo que torna posible la realidad material.

Únicamente en la medida en que por su parte es también no-yo, el yo se relaciona con el no-yo, 'hace' algo, e incluso el hacer sería pensar. En una segunda reflexión el pensar rompe la supremacía del pensar sobre su otro, porque en sí siempre es ya otro. (ADORNO, 2005, p. 190)

El error que el materialismo detecta en el idealismo no consiste sólo en que afirma una “totalidad plena de sentido” transfigurándola, donde en realidad reinan el sufrimiento y la miseria. El problema del idealismo reside sobre todo en que la idea misma de una totalidad plena de sentido contradice la condición de posibilidad de cualquier sentido *real* y, por lo tanto, se contradice a sí misma.

Si del espíritu como totalidad se elimina toda diferencia con eso otro en que, según Hegel, ha de tener aquél su vida, se convierte por segunda vez en la nada, como la cual se ha de revelar el puro ser al comienzo de la lógica dialéctica: el espíritu se desvanecería en lo que meramente es. (ADORNO, 2005, p. 188)

A partir de su reformulación *no* pesimista del concepto horkheimeriano de materialismo, en *Dialéctica negativa* Adorno también extrajo las consecuencias metódicas para el programa de un conocimiento reflexivo de la praxis. La perspectiva materialista demuestra que la diferencia es constitutiva de la praxis en dos aspectos: como diferencia en la praxis y, por lo tanto, frente a la praxis. La praxis social conserva una autonomía irreductible

<sup>11</sup> N del T.: En la versión castellana no se encuentran las cursivas.

<sup>12</sup> Al respecto, véase la lectura de Adorno realizada por A. Wellmer (1993, p. 51 y s.; 1996, p. 194 y s.).

con respecto al conocimiento y una objetividad irreductible con respecto a la acción. Por la misma razón, Gadamer (1977, p. 372; véase BUBNER, 2010, p. 47) ha justificado la exigencia metódica de “recorrer en sentido inverso el camino de la fenomenología del espíritu de Hegel, al revelar en toda subjetividad la substancialidad que la determina”; la filosofía se convierte así en hermenéutica. La conclusión metódica, extraída por Adorno (2005, p. 61) de la alteridad radical de la “vida”, se corresponde con este programa gadameriano: su conocimiento reflexivo debe convertirse en “interpretación”. La filosofía como interpretación significa “sujeción a los textos” que el conocimiento nunca podrá alcanzar. Al contrario del programa de la lógica hegeliana, no puede haber ningún método cuya observancia permita volver a producir la “vida” desde sí misma en el “conocimiento”. Para conocer los objetos en su “vida” contra la “objetivación que los detiene” en el conocimiento “tradicional” o “identificador”, la filosofía debe exponerlos interpretativamente en su “historia implícita” y sus “mediaciones”; la teoría crítica se realiza en la “lectura de lo que es como texto de su devenir” (ADORNO, 2005, p. 59). Conocer los objetos como “vivos” significa exponerlos como un tejido (híper)complejo o, mejor dicho, como un *tejer* (híper)complejo. Este exponer no es una (re)producción a partir de lo propio, ni tampoco una percepción o una audición puramente pasiva; es una lectura que siempre debe entenderse también como una transcripción y una nueva escritura. Al entenderse a sí misma como interpretación, en consonancia con su autorreflexividad materialista --más precisamente: como un tipo específico de interpretación--, la teoría crítica se convierte en *Critical Theory* en el sentido dominante para los norteamericanos: ella deviene crítica literaria y crítica de textos. Se convierte así en una (determinada) teoría y una praxis de la lectura.

## V.

Mis consideraciones hasta ahora han tratado de llamar la atención sobre el vínculo entre dos aspectos fundamentales de una teoría crítica: su ontología --la comprensión de su objeto, la praxis social-- y su metodología --la comprensión de su procedimiento, el conocimiento reflexivo de la praxis. Se ha demostrado que la praxis social es un acontecer imposible de plasmar en una producción libre, no sólo ahora, por su forma alienada en la actualidad, sino principalmente porque no puede ser reasumida en un saber totalizador. Así pues, las cuestiones ontológicas y metodológicas que plantea una teoría crítica están inmediatamente vinculadas a la cuestión planteada al inicio: la pregunta normativa

concerniente a su comprensión de la libertad y la necesidad. Si el conocimiento crítico de la necesidad existente --como dice ocasionalmente Horkheimer (2003, p. 259 y s.)-- *implica* una “lucha” para transformarla de una necesidad ciega en una plena de sentido (es decir, en una que uno mismo ha “hecho” o “dominado”), tal afirmación no puede aplicarse más a una teoría crítica que se entienda como interpretación. Pues al concepto de interpretación va unida una comprensión de la praxis que contradice el idealismo implícito en el que se basa la equivalencia formulada por la teoría de la alienación entre exterioridad y necesidad indisolubles y falta de libertad.

Quien tenga lo cosificado como el mal radical; quien quiera dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad hacia lo otro, ajeno, cuyo nombre no por casualidad resuena en la alienación; a esa no-identidad para la que habría que liberar no sólo la consciencia, sino una humanidad reconciliada. Pero el dinamismo absoluto sería aquel acto [Tathandlung] absoluto que se satisface violentamente en sí y abusa de lo no-idéntico en cuanto su mera ocasión. (ADORNO, 2005, p. 181)

Precisamente *como* interpretación, en la "lectura de lo que es como texto de su devenir", la teoría crítica rompe con el idealismo del concepto de libertad y adquiere una relación diferenciada con la necesidad práctica.<sup>13</sup> Esta relación es triple: consiste en disolver la falsa necesidad, mostrar la necesidad constitutiva y soportar la necesidad trágica.

Que, en primer lugar, la interpretación de la praxis consista en disolver las falsas afirmaciones de la necesidad la define como dialéctica; pues "dialéctico" es un conocimiento cuyo camino hacia la verdad es la crítica y la corrección de lo falso. Las falsas afirmaciones de la necesidad, cuya disolución es la tarea esencial de la interpretación crítica, no son sólo distorsiones del conocimiento --como en el arte dialéctico de Platón o en el método dialéctico de Hegel--, sino que están ligadas a estructuras sociales. Esta convicción de que existe un vínculo sistemático entre el conocimiento falso y la vida falsa define además la interpretación como un proceso no sólo dialéctico sino también crítico, como el proceso específico de una teoría crítica. La praxis social, hacia la cual se orienta la interpretación, está bloqueada, más exactamente, *se* bloquea por las construcciones que detienen el advenimiento procesual de la praxis al objetivarla, reduciendo su "texto" a "conceptos" o "sistemas". La interpretación crítica debe tanto explicar esta reducción<sup>14</sup> --a partir de su función social-- como disolverla --organizando los “conceptos” en “constelaciones”. De esta manera, la interpretación crítica abre nuevos espacios de libertad. Pues al conocer la praxis social en sus constelaciones como

<sup>13</sup> Esto quiere decir que “textualismo” no significa --contrariamente a un prejuicio muy extendido-- idealismo, porque leer no significa reducir al sentido.

<sup>14</sup> La explicación sigue siendo un momento de la interpretación; no puede situarse en una teoría independiente de la explicación (que no existe para la praxis social). Sobre este punto, véase la concepción de Adorno (2005, p. 38 y s.) de un "conjunto" enciclopédico de "análisis-modelos".

un acontecimiento textual, al mismo tiempo "penetra" en sus "objetos endurecidos" con la "posibilidad que su realidad ha traicionado y que, sin embargo, se ve en cada uno de ellos" (ADORNO, 2005, p. 59).

Una de las representaciones objetivadoras de la praxis, y no una *cualquiera*, a la que se refiere la interpretación crítica es, como se ha visto más arriba, la transgresión idealista de la praxis en el programa de su superación [Aufhebung] sin diferencia en (y reproducción a través de) el conocimiento racional. La interpretación crítica demuestra que esta representación idealista de la praxis no es solamente falsa, sino también ideológica: porque declara necesaria una praxis social falsa. Pero la interpretación crítica sólo puede disolver esta necesidad *aparente* embellecida de modo idealista si, en segundo lugar, revela la necesidad *constitutiva* de la praxis y su exterioridad: mostrando que el carácter de lo externo y lo necesario es constitutivo de la praxis. Adorno reformula así la concepción de Horkheimer de una interpretación "materialista": es un pensamiento rememorativo [Eingedenken] de lo exterior en lo interior, de lo extraño en lo propio, del no-yo en el yo, de lo objetivo en el hacer. En su segundo paso, la interpretación crítica rastrea el descentramiento que su trabajo realiza siempre en la praxis. Entonces descubre los rasgos de la praxis que, precisamente porque no pueden (re)producirse y, por tanto, siguen siendo necesarios, son la condición para que la praxis tenga lugar. En su primer paso, en el disolver la necesidad aparente, la interpretación crítica encarna la libertad como liberación *de* la necesidad. Pero en el segundo paso, por el contrario, en la medida en que muestra una necesidad constitutiva, la interpretación crítica encarna la libertad como relación *con* lo necesario. Si la interpretación crítica se amplía hasta convertirse en rememoración de lo irreductiblemente necesario, por ser constitutivo, entonces la libertad se convierte (también) en la realización de lo necesario.

Hay algo necesario que no puede disolverse como aparente, porque es constitutivo de la praxis --algo, por lo tanto, que debe seguir siendo *meramente* necesario y externo, si la praxis debe lograrse. Si la interpretación crítica quiere evadir el hechizo del idealismo, entonces también requiere la (di)ferencia de la crítica consigo misma: la diferencia entre lo necesario criticable y lo necesario que la constituye. Pero incluso en la descripción de lo irreductiblemente necesario como constitutivo de la praxis queda un resto de idealismo. Según esta descripción, el logro de la praxis reside en el fracaso de la traducción en una (re)producción libre y consciente. Pero no es tan fácil convertir un fracaso en un logro. Lo ineludiblemente necesario como la condición de posibilidad de la praxis --según una formulación de Derrida (1998, p. 347 y s.)--, es al mismo tiempo la condición de su

imposibilidad --la imposibilidad de una *garantía* de su logro. Aquello que en primer lugar hace posible el logro de la praxis es también lo que constantemente pone en riesgo la acción individual en una praxis, e incluso lo que la impide. Adorno había reformulado la perspectiva materialista de Horkheimer de tal manera que el yo sólo podría "hacer" algo, en tanto que "es, por su parte, también no-yo" (véase más arriba, parágrafo 4). Sin embargo, el hecho de que ser no-yo sea la condición para ser yo no resuelve la contradicción entre yo y no-yo: ser no-yo es condición de posibilidad y limitación a la vez --y como limitación es también un obstáculo para el yo. Esa es la verdad de la formulación pesimista del materialismo. Al descentramiento materialista, que reconoce lo indisolublemente necesario como constitutivo de la libertad, se une una comprensión trágica: la comprensión de que lo mismo que en primer lugar torna posible la acción también la hace fracasar.

La tesis según la cual la interpretación crítica de la praxis implica una comprensión trágica se hace explícita en la teoría materialista de la libertad cuya elaboración comenzó Horkheimer y prosiguió Adorno (véase SCHNÄDELBACH, 1986, p. 52 y s.). Una de sus convicciones centrales es el escepticismo (schopenhaueriano) frente al proyecto kantiano de deducir el punto de vista moral a partir del concepto de una razón práctica.

Todas las tentativas de fundamentar la moral se basan en ilusiones de armonía... Ella es incapaz de fundamentación alguna -ni por medio de intuiciones, ni por medio de argumentos. Representa, más bien, una constitución psíquica. (HORKHEIMER, 1999, p. 134)

Constitutivo de la moral es un "sentimiento moral que no puede ser ni reconstruido ni reproducido, sino que es asunto de la psicología describirlo, hacerlo comprensible en (sus) condiciones personales y los mecanismos de su transmisión de una generación a otra" (HORKHEIMER, 1999, p. 134).<sup>15</sup> Adorno reformuló e intensificó esta objeción remitiendo a la diferencia principal entre conciencia y voluntad, entre reflexión moral y praxis. En consecuencia, el concepto kantiano de la moral significa una disolución de lo moral en la conciencia, su "despractización" [Entpraktizierung] (ADORNO, 2005, p. 221). Inversamente, la "transición" de la conciencia moral a la praxis sólo se logra mediante un "añadido" [ein Hinzutretendes], un impulso afectivo e incluso somático (p. 214 y s.).

La verdadera praxis, el conjunto de acciones que satisfarían la idea de libertad, ciertamente requiere de plena conciencia teórica... Pero la praxis requiere también de un otro que no se agota en la conciencia, algo corporal, mediado por la razón y cualitativamente diferente de ella. (p. 214)

<sup>15</sup> Axel Honneth (2009, p. 249) muestra que estas descripciones traspasan el ámbito de las explicaciones "psicológicas" (en su sentido estricto).



No hay ninguna *praxis* moral que no traspase o pase por debajo de la *consciencia* moral --esto es, sin la "forma de reacción motora" que rompe el "mecanismo autárquico" (p. 214) de la reflexión al mismo tiempo que la conduce a la acción.

Sin embargo, Adorno (2005, p. 214) no sólo enfatizó, siguiendo a Horkheimer, el rol constitutivo para la *praxis* moral de los "impulsos corporales" pre-rationales, sino también advirtió sobre su rol limitador vinculado con ellos, incluso *obstaculizador*. "En contraste con su fariseísmo, el momento irracional de la voluntad condena por principio todo lo moral a la falibilidad. La seguridad moral no existe" (p. 226). La "materia" afectiva, incluso somática, que constituye la *praxis* moral, también la socava. Pues si bien es cierto que esta materia torna posible, en principio, lo moral, sin embargo, ella no *es* moral. Por su dependencia de la materia de los impulsos somáticos, la *praxis* moral depende de una esfera de la corporeidad que (también) está subordinada a sus propias leyes no morales. Los impulsos, sin los cuales no hay práctica moral, no obedecen ellos mismos a ninguna lógica moral, sino a una necesidad que, según la observación de Horkheimer, sólo puede ser descrita (psicológicamente). Esto hace que la *praxis* moral sea, por principio, "falible" (Adorno) o "frágil" (Nussbaum). Pues esto hace que no sea sólo una circunstancia contingente, sino un hecho estructuralmente fundado de la *praxis* moral el que se entre en situaciones en las que no *aparecen* los impulsos somáticos y en donde no se produce el pasaje a la *praxis*: situaciones, entonces --como ha demostrado Martha Nussbaum (2003, p. 491 y s.) en la tragedia de Hécuba-- en las que las personas por necesidad *psicológica* no pueden tener las actitudes afectivas y los impulsos somáticos que deberían tener por razones morales (para poder ser morales). El fundamento "material" sobre el que reposa la *praxis* moral es, al mismo tiempo, el abismo que la cuestiona y la interrumpe. La teoría materialista de la libertad formulada por Adorno y Horkheimer implica una perspectiva trágica: la perspectiva de que la realidad de la *praxis* moral forma parte necesariamente de situaciones en las cuales ella colisiona con lo que la torna posible.

La fragilidad de la *praxis* moral es un aspecto de su tragedia, que los mismos Adorno y Horkheimer formulan como consecuencia de su interpretación materialista. Un segundo aspecto de la tragedia de la *praxis* moral muestra lo poco decisivos que son Adorno y Horkheimer en la formulación de las consecuencias trágicas de su interpretación y lo mucho que intentan evitar una y otra vez esta consecuencia en favor de una perspectiva idealista de la reconciliación. En contraste con el primero, éste puede describirse como la *fragmentariedad*

de la praxis moral.<sup>16</sup> La fragilidad de la praxis moral consiste en que las exigencias morales dependen para su realización de algo que está sujeto a su propia necesidad "somática", que puede volverse contra la lógica moral. En oposición, la fragmentariedad de la praxis moral designa una tensión dentro del contenido normativo de la praxis moral misma: entre el sentido y el principio de la praxis moral. El *principio* de lo moral es la ley general de una igual consideración de todos, aquella que Kant intentó establecer únicamente a partir del concepto de razón práctica. En cambio, dentro de una consideración de lo moral que se pueda llamar "materialista", porque en ella "la moral se determina y al mismo tiempo llega a su fin" (HORKHEIMER, 1999, p. 127), el sentido de lo moral no se convierte en una realización de su principio ("gracias a sí mismo", por así decirlo). El sentido de la moral es más bien "la realización y la felicidad de la vida" (p. 126) del individuo; la ley moral se origina de la "preocupación" [Sorge] por ellos.

Al igual que el impulso somático añadido, la referencia al desarrollo y a la felicidad del individuo es también una condición constitutiva de la praxis moral. Pero a diferencia del impulso somático añadido, esta condición no sólo vale para la realización, sino también para el surgimiento y la formulación del principio moral. Ella vale para el *surgimiento* del principio moral, pues sin la preocupación previa por el individuo no puede formarse el principio moral de una igual consideración de derechos para todos. Y vale para cada *formulación* del principio moral, puesto que sólo la preocupación por los individuos abre puntos de vistas y modalidades en las cuales todos deben recibir la misma consideración. En ambos aspectos, la referencia a la felicidad y la realización del individuo es el fundamento previo de la ley moral: el sentido de lo moral es presupuesto irrevocablemente en el principio moral porque sin aquel sentido este principio no podría surgir ni tampoco ser formulado. Por esta dependencia, Horkheimer y Adorno establecieron la perspectiva de una "superación" (HORKHEIMER, 1999, p. 119) o "reconciliación" (ADORNO, 2005, p. 254) de la moral, en la que se ha disuelto la diferencia entre el sentido moral para la felicidad del individuo y el principio moral de la consideración general. Esto se contradice con la experiencia trágica de que el sentido moral también puede independizarse frente al principio moral que él constituye según el pensamiento materialista. La referencia al individuo, a su realización y a su felicidad se presupone irrevocablemente en el principio moral y obedece a una necesidad propia que no es la lógica del principio moral; el sentido de lo moral no puede conservarse y superarse

---

<sup>16</sup> En conexión con esto, véase NAGEL, 1979, p. 128 y s. Sobre lo que sigue, véase con más detalle, MENKE, 1996, cap. 5 y 6.

[aufheben] en sentido moral. Del mismo modo que la necesidad somática, extraña, del impulso añadido no sólo puede posibilitar la praxis moral sino además impedirla, así también puede hacerlo la extraña necesidad de la preocupación por la felicidad y la realización de los individuos. La consideración de todos por igual --el principio de lo moral-- y la preocupación por el individuo --el sentido de lo moral-- pueden colisionar e interferir mutuamente en su realización, incluso impedirla. Si la reflexión materialista demuestra, sobre el trasfondo<sup>17</sup> somático de la praxis moral, su fragilidad trágica, entonces la reflexión materialista sobre la referencia al individuo, presupuesta de modo irrevocable, también demuestra la fragmentariedad trágica de la praxis moral.

Según se señala aquí, la perspectiva trágica no está en contradicción, según parecía en un comienzo, con el comportamiento crítico, que no sólo está justificado por la teoría crítica, sino que ella consiste en él. Al contrario: la perspectiva trágica es una *consecuencia* de comprender la teoría crítica como una interpretación materialista de la praxis social, la cual fue iniciada por Horkheimer y resumida por Adorno. Es en eso, en su propia consecuencia "trágica", en donde la teoría crítica contradice el resabio del programa idealista con el que cargaban todavía Horkheimer y Adorno. Una interpretación crítica de la praxis social que abandone la idea idealista de reconciliación implica una afirmación trágica. Ella es, a la vez, tanto una disolución crítica de la necesidad aparente como una afirmación trágica de la necesidad constitutiva. Es sólo en este *a la vez*, en donde teoría crítica y realización trágica pueden encontrar su formulación adecuada. Pues sin el correctivo de una teoría crítica, el conocimiento trágico presenta toda necesidad como indisoluble y se convierte en una transfiguración metafísica del sufrimiento y la infelicidad. Y sin el correctivo del conocimiento trágico, la teoría crítica presenta toda necesidad como disoluble y recae en un idealismo del autoconocimiento transparente y la espontaneidad no alienada.

## Referências

ADORNO, Th. Dialéctica negativa. En *Obras completas*. Vol. 6. Madrid: Akal. 2005.

BRUNKHORST, H. Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 39. p. 353-381. 1985.

---

<sup>17</sup> N. del T.: Menke escribe aquí "(Ab)grund", juego de sentidos con abismo (Abgrund) y fundamento (Grund).  
Poiesis - Revista de Filosofía <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>

- BUBNER, R. La filosofía es su época concebida en pensamientos. En *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*. México: Fondo de Cultura Económica. 2010. pp. 27-60.
- DEMMERLING, Ch. *Spache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und die Projekt einer kritische Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1994.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. 1998.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca: Sígueme. 1977.
- GEHLEN, A. Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Vol. 40. N 3. pp. 338-353. 1952.
- GEUSS, R. *Die Idee einer kritischen Theorie*. Königstein: Anton Hain Meisenheim. 1983.
- HONNETH, A. La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana. 2009. pp. 249-274.
- HORKHEIMER, M. La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social(1931). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 36. N. 113. p. 211-224. 2015.
- HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu. 2003.
- HORKHEIMER, M. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos. 1999.
- HORKHEIMER, M. Actualidad de Schopenhauer. En *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur. 1970.
- HORKHEIMER, M. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Vol. I y II, editado por A. Schmidt. Frankfurt a. M.: Fischer. 1968.
- LANGE, E. *Das Prinzip Arbeit*. Frankfurt a. M./ Berlin/Vienne: Ullstein. 1980.
- MARCUSE, H. *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca. 1970.
- MCCARTHY, Th. *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos. 1992.
- MENKE, Chr. *Tragödie im Sittlichen. Freiheit und Gerechtigkeit nach Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1996.
- MENKE, Chr. Zur Kritik der hermeneutischen Utopie. Habermas y Foucault. En EDMANN, E. et. al. (Ed.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a M./New York: Campus. 1990. pp. 101-129.
- NAGEL, Th. The Fragmentation of Value. En *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979. pp. 128-141.
- NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Machado Libros. 2003.
- SCHELER, M. Sobre el fenómeno de lo trágico. En *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica. 2003.
- SCHMIDT, A. Die geistige Physiognomie Max Horkheimers. En *Drei Studien über Materialismus*. Frankfurt a. M./Berlin/Vienne: Ullstein. 1979. pp. 81-134.

SCHMIDT, A. *Zur Idee de kritischen Theorie*. Munich: Hanser. 1974.

SCHNÄDELBACH, H. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des Deutschen Idealismus. En SCHMIDT, A. y ALTWICKER, N. (Eds.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M.: Fischer. 1986. p. 52-78.

THEUNISSEN, M. *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin: de Gruyter. 1969.

WELLMER, A. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996.

WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor. 1993.