

¿Qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización? Algunas notas sobre la noción de “progreso” en la Teoría crítica

César Ortega Esquembre
Universidad de Valencia

Recibido: 10 septiembre 2023 / Aceptado: 05 octubre 2023

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la noción de “progreso” dentro de la tradición de la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. La tesis de partida es que tanto los críticos radicales del progreso moderno (Benjamin, Adorno, Horkheimer) como sus defensores contemporáneos (Habermas, Honneth) mantienen una visión no lo suficientemente compleja sobre el significado del proceso de modernización. A fin de defender esta tesis, el trabajo se divide en tres puntos. En primer lugar, se esbozan dos historias muy esquemáticas sobre el significado del proceso de modernización. En segundo lugar, se sintetiza la posición de aquellos representantes de la teoría crítica que, situándose del lado de la primera historia, han ofrecido una teoría de la evolución social de carácter marcadamente optimista. Por último, se dibuja una breve panorámica de las críticas a la modernidad y a la noción de progreso localizables dentro de la teoría crítica, poniendo el foco en las que constituyen su culminación reflexiva más impresionante: las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin y la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer.

Palabras clave: progreso, Teoría crítica, Dialéctica de la Ilustración, modernización

What, if anything, is wrong with the process of modernization? Some notes on the notion of “progress” within critical theory

Abstract: The aim of this paper is to analyse the notion of "progress" within the tradition of Frankfurt School's critical theory of society. The starting thesis is that both the radical critics of modern progress (Benjamin, Adorno, Horkheimer) and their contemporary defenders (Habermas, Honneth) maintain an insufficiently complex view of the meaning of the modernization process. In order to defend this thesis, I divide the work into three sections. First, I sketch two very schematic stories of the meaning of the modernization process. Second, I synthesize the position of those representatives of critical theory who, taking the side of the first story, have offered a markedly optimistic theory of social evolution. Finally, I give a brief overview of the critiques of modernity and the notion of progress that can be located within critical theory, focusing on those that constitute its most impressive reflective culmination: Benjamin's theses on the philosophy of history and Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment.

Keywords: progress, Critical theory, Dialectic of Enlightenment, modernization

Sumario (cuando tenga más de 3 apartados): 1. Introducción 2. Dos historias de la modernidad. 2.1. La modernidad como racionalización del mundo. Una historia de progreso, 2.2. La cara oculta de la modernidad. Una historia de barbarie, 3. La modernidad como un proyecto inacabado, pero bien orientado: Habermas y Honneth. 4. La crítica radical del progreso moderno: Benjamin, Adorno y Horkheimer, 5. Conclusiones

1. Introducción

Con el sugerente título *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?* (¿Qué (si acaso algo) es falso en el capitalismo?), Rahel Jaeggi, una de las principales figuras de la actual teoría crítica de la sociedad, ha ubicado la crítica del capitalismo en un marco de autorreflexión muy típico de la nueva filosofía social alemana (Jaeggi, 2013b). Sin renunciar a su tarea genuina, es decir, a la crítica de las estructuras sociales, la teoría crítica actual procede a una interesante tematización de sí misma destinada a clarificar el significado de la propia noción de “crítica” (Boltanski y Honneth, 2009; Celikates, 2006; Jaeggi, 2013a; Forst, 2009, Romero-Cuevas, 2014). Sirviéndome, acaso de forma un tanto tosca, de una reformulación del título de Jaeggi, quisiera ofrecer en el presente artículo algunas notas sobre la forma en que la teoría crítica ha abordado y aborda hoy la cuestión del presunto progreso histórico moderno.

La tesis del progreso histórico constituye, como es sabido, un presupuesto fundamental del proyecto moderno. Durante los siglos XVIII y XIX, la filosofía de la historia que va de Kant a Marx pasando por Hegel interpreta el devenir histórico en su conjunto bajo el supuesto de un proceso dinámico necesario, unificado e inevitable hacia estadios cada vez más racionales (Koselleck, 2002: 221). Esta noción de progreso no refiere a la mejora en algún aspecto particular del mundo, sino más bien a una aproximación gradual hacia un estadio mejor en términos generales, que abarca tanto los aspectos científico-técnicos como los moral-políticos. Siguiendo a Amy Allen, creo que conviene distinguir en este punto dos concepciones del progreso a veces entrelazadas en las consideraciones de la filosofía social moderna. En primer lugar, el progreso entendido en sentido prospectivo (*forward-looking*), es decir, como una suerte de imperativo moral-político de futuro. En segundo lugar, el progreso entendido en sentido retrospectivo (*backward-looking*), es decir, como un desarrollo o proceso de aprendizaje acumulativo pasado que ha llegado hasta nosotros (Allen, 2017). Esta última concepción, aunque no necesariamente la primera, ha sido rebatida con inusitada clarividencia por algunos de los principales representantes de la llamada teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin. Frente a la lectura pesimista de la modernidad que encontramos en los diagnósticos de estos autores, las proyecciones de la teoría crítica representadas a partir de los años sesenta en las figuras de Jürgen Habermas, primero, y más tarde de Axel Honneth, han ofrecido una imagen más amable sobre el significado del proceso de modernización, atendiendo sobre todo a sus hallazgos normativos. Esta ambivalencia de diagnósticos obliga a plantear, una vez más, la pregunta en cuyas respuestas no resulta difícil rastrear la historia misma de la teoría crítica: ¿qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización?

A fin de intentar contestar a esta pregunta, voy a articular el trabajo en tres puntos. En primer lugar, esbozaré dos historias, muy esquemáticas e incluso simplistas, sobre el significado del proceso de modernización. Mientras que la primera entiende la modernización como un gradual proceso de aprendizaje, es decir, como un progreso, la segunda la entiende como una decadente acumulación de ruinas, por utilizar la famosa metáfora de Walter Benjamin. Cada una de ellas ofrece argumentos y testimonios históricos relevantes para defender su postura. En segundo lugar, trataré de sintetizar la posición de aquellos representantes de la teoría crítica que, situándose del lado de la primera historia, han ofrecido una teoría de la evolución social de carácter marcadamente optimista. Me centraré, en este sentido, en las interpretaciones de Habermas y Honneth. Por último, dibujaré una breve panorámica de las críticas a la modernidad y a la noción de progreso localizables dentro de la teoría crítica, enfocándome en las que acaso constituyen su culminación reflexiva más impresionante: las tesis sobre filosofía de la

historia de Benjamin y la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, a cuyo 80 aniversario está dedicado este monográfico. La tesis que defenderé a lo largo de estos tres pasos argumentativos es que ambas lecturas resultan unilaterales y reductivas, en la medida en que cada una de ellas desatiende elementos importantes presentes en la otra.

2. Dos historias de la modernidad

Si queremos sintetizar las posiciones que la teoría crítica ha tomado ante el fenómeno de la modernización, naturalmente primero debemos contar con una imagen más o menos descriptiva del significado de dicho fenómeno. Puesto que la pretensión de neutralidad axiológica no puede jugar aquí más que un papel ideológico, creo que una buena forma de abordar esta empresa pasa por exponer las dos historias tradicionales, en apariencia incompatibles, sobre el significado de la modernización.

2.1. La modernidad como racionalización del mundo. Una historia de progreso

La primera de estas historias, que interpreta la modernización como un proceso de progresiva racionalización del mundo, posee un carácter muy claramente optimista. Este relato, presente en la teoría social de autores tan importantes como Kant, Hegel, Marx o Habermas, encuentra tal vez su cumbre reflexiva en las consideraciones de Weber sobre el significado de la modernización social y cultural. ¿Qué significa exactamente la racionalización moderna? Contestar a esta pregunta requiere diferenciar, en primer lugar, entre la racionalización *cultural*, cuyo sentido es accesible sobre todo en términos filosóficos y sociológicos, y la racionalización *social*, a cuyo sentido podemos acceder más bien desde un enfoque histórico.

En su vertiente cultural, el término “racionalización” refiere a un proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo. Racionalizar significa, dice Weber, que «no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión» (Weber, 2012: 196; 1998). Weber estudia la racionalización cultural atendiendo al proceso de transformación de las cosmovisiones o imágenes del mundo (*Weltanschauungen*). Desde sus inicios, estas cosmovisiones han operado como un instrumento para resolver el problema de la desintegración social, es decir, el problema que se le presenta a las sociedades cuando no logran contener la tensión entre las pretensiones egocéntricas de sus miembros y sus disposiciones a la aceptación de normas sociales (Habermas, 2019). Semejante tensión puede ser mantenida en estado de latencia sólo en la medida en que la formación social se fundamente sobre una imagen del mundo que le ofrezca estabilidad, cohesión y credibilidad. La transformación de estas cosmovisiones se ha desarrollado, de acuerdo con la tesis de Weber, en dos grandes “hornadas”: el tránsito desde las cosmovisiones míticas hasta las religioso-metafísicas, y el tránsito desde éstas hasta la modernidad.

La primera transformación se produce con el paso desde las sociedades neolíticas, donde el problema de la desintegración social es resuelto mediante narraciones míticas acuñadas de forma oral, hasta las sociedades estatalmente organizadas de las primeras culturas escritas. En esta primera hornada, las antiguas cosmovisiones míticas son sustituidas por imágenes religioso-metafísicas que ofrecen una base legitimadora para el poder político. Si en las narrativas míticas encontramos una especie de amalgamamiento entre la cultura, la sociedad y la naturaleza, entendida esta última, como dice Oswald Spengler, como un «conjunto viviente, inaprehensible, incalculable, agitado por enigmas y misterios» (Spengler, 2011: 173), con el avance hacia las primeras sociedades organizadas estatalmente se produce una progresiva diferenciación. Las cosmovisiones

religioso-metafísicas de lo que Karl Jaspers ha denominado la “era axial” (desde el 800 a.C. hasta el 200 a.C.), ya no se basan exclusivamente en ritos y narraciones míticas, sino en explicaciones cognitiva y moralmente exigentes. Surgen en este momento, de forma más o menos simultánea en diferentes regiones de Eurasia, religiones y sistemas metafísicos canonizados de forma escrita. Por primera vez en la historia, el ser humano se hace consciente del ser en general, y desde una perspectiva cosmológica o religiosa puede ofrecer una explicación globalizante de fenómenos intramundanos hasta entonces sólo narrativamente ligados (Jaspers, 2017).

La segunda hornada de racionalización, que es la que aquí nos interesa, se produce con el tránsito desde los imperios antiguos, que se prolongan a lo largo de la Edad Media, hasta las sociedades modernas, en las que las imágenes religioso-metafísicas quedan a su vez sustituidas por una diferenciación de esferas culturales de valor –ciencia, moral, derecho y arte–. En lo que refiere al arte, el proceso de autonomización de los contenidos sacros tiene que ver con la progresiva sublimación estética de experiencias que, originariamente, eran religiosas. Los nuevos géneros literarios, como la novela, centran todo su interés en el individuo y las situaciones cotidianas en las que vive. El mundo sensible, y con él el arte mismo, adquiere una dignidad propia, y el artista creador destina sus composiciones «al goce puramente humano» (Todorov, 2014: 14). Con respecto al derecho, el tránsito desde el derecho natural cristiano hasta el derecho racional moderno, que afirma la existencia de derechos inalienables del ser humano derivados de su propia naturaleza, surge de un conglomerado que implica elementos tan heterogéneos como la Reforma protestante, las subsiguientes luchas por la tolerancia religiosa, la teoría del derecho de los pueblos de la escolástica tardía española o la teoría de la soberanía estatal. Todos estos elementos conducen a la idea de una ley general que se encarna en derechos positivos, y cuya fuente de legitimidad no reside ya en los mandatos divinos o en la autoridad del soberano, sino en la unión de sujetos de derecho naturalmente libres e iguales, unión que queda dramatizada en el fascinante experimento mental de un contrato social. Se prepara así el terreno para la «subversión del principio inapelable del dominio absoluto formulado por la teoría del Estado de Hobbes: *veritas non auctoritas facit legem* (la verdad y no la autoridad hace la ley)» (Habermas, 2002: 90). En lo que refiere, en tercer lugar, a la ciencia, durante el siglo XVII surge una “filosofía natural” desprendida de sus fundamentos teológicos y metafísicos. A partir de este momento ya no habrá lugar para la revelación ni para apelaciones a la autoridad, de suerte que el acceso al mundo objetivo solamente puede quedar mediado por dos fuentes: la razón y la experiencia. Bajo esta perspectiva, la naturaleza, antes comprendida como el producto de una creación divina, aparece como una totalidad de objetos representables por el sujeto cognoscente y empíricamente explicable de acuerdo con un saber nomológico y matemático.

Ciertamente, y tal y como señala Todorov en su clarificador ensayo *El espíritu de la Ilustración*, la Ilustración supone una especie de recapitulación o compendio de ideas que, desde luego, habían ya aparecido en diferentes lugares de la tierra en épocas pretéritas. No obstante, esta gigantesca síntesis moral, científica, artística y jurídica se dio de forma prioritaria en un lugar y un momento concretos: la Europa occidental del siglo XVIII (Todorov, 2014). Es sobre todo con la ruptura de los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, operada por Kant y Hume, y con el trabajo intelectual realizado por los enciclopedistas franceses, cuando se inaugura este fundamental estadio. La razón humana se establece, como dice Heidegger, como «fundamento de todo saber y como hilo conductor de todas las determinaciones de las cosas en general» (Heidegger, 1975: 96). Ha nacido la noción moderna de “sujeto” como fundamento de la totalidad de los entes.

Sobre la base de este fundamental cambio de paradigma, los autores ilustrados operan una transformación de las funciones sociales de la filosofía: a la vocación

pedagógica y alfabetizadora sobre la sociedad civil se añade una pertinaz crítica, ampliamente expandida en la esfera pública mediante la popularización de las revistas y los periódicos, de las formas no justificadas de dominación política y religiosa. Ésta es, de hecho, la clave de la modernidad para la mayoría de autores ilustrados, desde Diderot hasta Condorcet pasando por Kant y Rousseau: atreverse a hacer uso del propio entendimiento frente a los viejos andadores que nos ofrece la tradición (Kant, 2012: 7). El proceso de ilustración, que Kant empieza a ver cumplido en el reinado de Federico II como gran representante del despotismo ilustrado, requiere ante todo la garantía de la libertad individual, que constituye el gran hallazgo normativo del mundo moderno. Significativamente, Kant identifica la idea de libertad con el llamado “uso público de la razón”. He aquí la aparición de esa importante categoría de la sociedad moderna conocida como “opinión pública” (*Öffentlichkeit*). De acuerdo con el estudio clásico de Habermas, la noción de “opinión pública” aparece a mediados del siglo XVIII para designar el tipo de función crítica con las instituciones públicas que los individuos cultos podían practicar desde el ámbito de la esfera privada. A partir de la escisión moderna entre una esfera pública o estatal y una esfera privada centrada en el tráfico mercantil, la incipiente prensa, auténtico vehículo de la primera opinión pública burguesa, adopta la función de hacer públicas las disposiciones del Estado, convirtiéndose así los destinatarios por vez primera en un “público” (*Publikum*). El naciente Estado constitucional hará de esta opinión pública políticamente activa el vínculo desde el cual «asegurar institucionalmente la conexión de la ley» con las opiniones públicamente expresadas por los ciudadanos (Habermas, 2002: 116). El uso público de la razón, que va naturalmente de la mano de una secularización creciente (Mendieta, 2001), constituye, así pues, un elemento consustancial al proceso de modernización cultural.

Una vez abordado, desde un punto de vista filosófico-sociológico, el proceso de racionalización cultural, podemos completar nuestra primera historia sobre el significado de la modernización introduciendo una perspectiva histórica, que trata de reconstruir más bien el significado de la modernidad como proceso de racionalización social. La racionalización social apunta al surgimiento de las dos grandes esferas sociales modernas: la economía capitalista industrial y la administración estatal burocratizada, cuya culminación ha de ser ubicada históricamente en lo que Eric Hobsbawm ha llamado “la doble revolución” (Hobsbawm, 2009). Comenzando con el primer subproceso, al que cabe llamar “racionalización social-económica”, vemos cómo las formas profesionales típicas del mundo anterior a la revolución industrial eran la agricultura campesina, dominada por grandes terratenientes, y el comercio de productos agrícolas y manufacturas creadas en pequeños talleres. Lo que diferencia al capitalismo de otras formas de organización económica no es desde luego el intercambio de productos o la orientación al beneficio, que se daba ya en las formas premodernas de economía, sino la consideración de la acumulación de capital como un fin en sí mismo. Con la emancipación de la economía respecto a las ataduras político-feudales, éxito histórico de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y su principio de la “libre” venta de la fuerza de trabajo, se desencadena una dinámica de autoexplotación del capital que durará hasta nuestros días (Habermas, 2019: 854).

En lo que hace al segundo proceso, al que podemos llamar “racionalización social-política”, el surgimiento de un subsistema político moderno, es decir, un Estado nacional radicalmente diferenciado de la sociedad, se dio solamente con la figura del Estado absoluto, cuyo origen hay que situar en la constitución de los Estados territoriales derivados de la Paz de Westfalia en 1648. Con la autonomización de la Iglesia como una organización jurídicamente unificada –mediante el derecho canónico– y desprendida de las ataduras del poder feudal se inicia también el proceso de una diferenciación funcional

de sistemas sociales, es decir, se abre el camino para el surgimiento de un Estado diferenciado de la Iglesia, por una parte, y de la economía capitalista, por la otra (Habermas, 2019). La figura del Estado va avanzando tras las revoluciones Francesa y Americana y los procesos de constitucionalización hacia el Estado burgués de derecho – donde por vez primera los ciudadanos adquieren derechos subjetivos que pueden hacer valer frente al soberano– y, tras las revoluciones de 1830 y 1848, al Estado democrático de derecho –donde los ciudadanos adquieren derechos de participación política–. Esta revolución del subsistema político, cuyo actor universal es la burguesía, significa, por decirlo de una forma muy esquemática, la aparición de una administración estatal racional vinculada a un territorio nacional homogéneo, la abolición de los privilegios políticos, tributarios y sociales de la aristocracia y el clero y la constitución de un sistema parlamentario en el que queda representada la soberanía popular por encima de la corona. Los órdenes jurídico-políticos y los principios del derecho racional desarrollados desde Hobbes hasta Rousseau se encarnan por vez primera en “declaraciones” –la Bill of Rights de Virginia (1776) y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de Francia (1789)– que institucionalizan una serie de derechos individuales no solamente inalienables, sino además concedidos por ellos mismos en tanto sujetos autónomos.

Estos breves comentarios deberían bastar para hacernos cargo de la primera historia sobre el significado del proceso de modernización. Ciertamente, entendida bajo estos parámetros, una oposición a la racionalización moderna solamente puede ser emprendida coherentemente asumiendo las premisas que nos ofrece el pensamiento conservador contrarrevolucionario y tradicionalista de finales del siglo XVIII (De Bonald, 1988; De Maistre, 2015; Donoso Cortés, 2014; Burke, 2016). Estos parámetros, sin embargo, resultan reductivos, y requieren ser complementados con la otra historia sobre el significado del proceso de modernización.

2.2. La cara oculta de la modernidad. Una historia de barbarie

En nuestra primera historia hemos presentado solamente la parte más incontrovertiblemente positiva del proyecto moderno. Por supuesto, no son pocos los autores que, desde el surgimiento mismo de este proyecto, vieron una parte oscura no suficientemente tematizada. Un vistazo rápido, desde luego en absoluto sistemático, a algunos de estos elementos no tematizados nos ayudará a configurar una segunda historia, en apariencia incompatible con la primera, sobre el significado del proceso de modernización. Me limitaré en este punto a mencionar brevemente cuatro elementos que considero importantes: en primer lugar, la pulsión cientificista hacia la objetivación de lo natural, en alianza con la nueva forma de producción como producción de mercancías, ha conducido a un trato instrumental con la naturaleza cuyas consecuencias más dramáticas observamos hoy en la crisis ecológica; en segundo lugar, las diversas formas de desigualdad material que se derivan de una comprensión de la libertad y la igualdad cortadas sólo a la medida del mercado capitalista ponen en duda el carácter emancipador de los ideales burgueses; en tercer lugar, los procesos de colonización iniciados a finales del siglo XV, cuyas consecuencias son hoy denunciadas por el pensamiento de- y poscolonial, constituyen el gran pecado original del proyecto moderno; en cuarto y último lugar, la exclusión sistemática de las mujeres de la llamada “opinión pública” moderna cuestiona su carácter presuntamente universalista¹.

¹ Dejo fuera, naturalmente, muchas otras tematizaciones críticas del proyecto moderno. Aunque el espacio me lo impide, resultaría de especial importancia introducir aquí el tipo de diagnóstico esbozado por el pensamiento posmoderno (Lyotard, 2006), y muy particularmente los análisis foucaultianos sobre los dispositivos disciplinarios típicos de la sociedad moderna (Foucault, 2018).

En nuestra primera historia hemos presentado solamente la parte más incontrovertiblemente positiva del proyecto moderno. Por supuesto, no son pocos los autores que, desde el surgimiento mismo de este proyecto, vieron una parte oscura no suficientemente tematizada. Un vistazo rápido, desde luego en absoluto sistemático, a algunos de estos elementos no tematizados nos ayudará a configurar una segunda historia, en apariencia incompatible con la primera, sobre el significado del proceso de modernización. Me limitaré en este punto a mencionar brevemente cuatro elementos que considero importantes: en primer lugar, la pulsión cientificista hacia la objetivación de lo natural, en alianza con la nueva forma de producción como producción de mercancías, ha conducido a un trato instrumental con la naturaleza cuyas consecuencias más dramáticas observamos hoy en la crisis ecológica; en segundo lugar, las diversas formas de desigualdad material que se derivan de una comprensión de la libertad y la igualdad cortadas sólo a la medida del mercado capitalista ponen en duda el carácter emancipador de los ideales burgueses; en tercer lugar, los procesos de colonización iniciados a finales del siglo XV, cuyas consecuencias son hoy denunciadas por el pensamiento de- y poscolonial, constituyen el gran pecado original del proyecto moderno; en cuarto y último lugar, la exclusión sistemática de las mujeres de la llamada “opinión pública” moderna cuestiona su carácter presuntamente universalista.

Comenzando con la objetivación de lo natural, ya desde las últimas décadas del siglo XVIII surge en el seno de las sociedades europeas incipientemente industrializadas un movimiento artístico y filosófico que, bajo el venerable nombre de “Romanticismo”, reivindica las fuerzas irracionales del sentimiento y el valor intrínseco de la naturaleza frente al racionalismo. Como muestra Karl Mannheim, el significado sociológico del Romanticismo se encuentra en «su función como el oponente histórico de las tendencias intelectuales de la Ilustración». Frente a la razón técnica se reivindica la certeza intuitiva, y frente a la experiencia objetivada se alza el valor de lo espiritual (Mannheim, 1953). En Samuel Taylor Coleridge, en Madame de Staël, en Friedrich von Schlegel, en Novalis o en François René de Chateaubriand, por nombrar tan sólo a unos pocos, se hallan algunos elementos interesantes en los que rastrear esta fuente. Desde un marco diferente, una parte importante de la filosofía europea de la primera mitad del siglo XX, desde la fenomenología y la hermenéutica hasta el marxismo occidental, vio en el imperio de la razón técnica una forma reductiva de aproximación al mundo, reivindicando frente a ello formas de comprensión y pre-comprensión de signo diferente (Husserl, 2008; Horkheimer, 2002).

Todas estas críticas, que apuntan a los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la modernidad, pueden ser interpretadas como el primer estadio de una crítica contra la instrumentalización de la naturaleza de carácter mucho más concreto. Me refiero, por supuesto, a los diagnósticos que en la actualidad encuentran en el tipo de trato con la naturaleza propio de la modernidad, y sobre todo en la forma en que el capitalismo fósil se relaciona con su entorno, la causa principal de la crisis ecosocial. Tal y como ha defendido recientemente Emilio Santiago, este constituye, en rigor, «el tema de nuestro tiempo» (Santiago, 2023). La sociogénesis de la crisis ecológica hay que buscarla en una forma de organización de la economía hoy ya a todas luces insostenible en términos de recursos y energía. Semejante modo de producción, orientado por las exigencias de revalorización del capital, ha requerido para su mantenimiento un nivel cada vez más elevado de quema de combustibles fósiles, con su consecuente emisión de gases de efecto invernadero (Santiago y Tejero, 2019). Como ha defendido Nancy Fraser en su último libro, el sistema capitalista se estructura en este sentido de una forma tal, que está condenado a una suerte de voraz auto-canibalismo respecto a sus propias bases materiales de existencia (Fraser, 2022). En este sentido, algunos autores proponen en la actualidad

sustituir el término “antropoceno”, empleado en las últimas décadas para referir a la nueva era geológica que surge a finales del siglo XVIII como consecuencia de la influencia del ser humano sobre los ecosistemas, por el término “capitaloceno”, que hace referencia a la génesis estrictamente capitalista del desastre ecológico (Moore, 2022).

El segundo elemento que pone en duda la historia de la modernización como historia de progreso inexorable tiene que ver con el tipo de desigualdad material, tanto a nivel nacional como global, que ocasiona el modo de producción capitalista. En la primera historia sobre el significado de la modernización vimos cómo el surgimiento de la economía capitalista era presentado como una liberación de los individuos con respecto a las antiguas ataduras feudales. Las relaciones de dominación inmediatamente política de la baja Edad Media daban lugar, con la revolución burguesa, a un tipo de relación fundamentada en los principios de la libertad y la igualdad jurídicas: en adelante, todo sujeto será libre para vender su fuerza de trabajo mediante un contrato celebrado en condiciones de igualdad y libertad. Ahora bien, tal y como vio Marx ya a mediados del siglo XIX, para que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo en el mercado al modo de una mercancía, y además de una mercancía cuyo precio es sistemáticamente menor al valor que genera una vez puesta en funcionamiento en el proceso productivo, han de darse algunas condiciones más allá de la existencia de un marco de igualdad y libertad. Hace falta, ante todo, que dicho marco sea puramente formal. El poseedor de la fuerza de trabajo, el obrero, está de hecho desprovisto de cualquier otra mercancía salvo su fuerza de trabajo, lo cual convierte la libertad y la igualdad modernas en una pura ficción burguesa (Marx, 1978: 205). Tal y como es desarrollado en el impresionante capítulo XXIV del Libro I de *El Capital*, el funcionamiento entero del modo de producción capitalista exige como su condición de posibilidad una “acumulación primitiva”: «la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso» (Marx, 1978: 893).

En el origen mismo de la economía moderna se encuentra, así pues, una desigualdad fundamental entre los poseedores de los medios productivos y aquellos que sólo poseen su fuerza de trabajo. Existe hoy una importante literatura que estudia la evolución de las tasas de desigualdad en el interior de los países occidentales altamente industrializados (Piketty, 2014; Stiglitz, 2012). Estos diagnósticos, sin embargo, palidecen cuando se trascienden las fronteras de estos países y se atiende a las formas de desigualdad existente entre el llamado norte y sur global. Bajo la sugerente etiqueta de una “sociedad de la externalización”, Stephan Lessenich ha mostrado recientemente la relación causal existente entre nuestra riqueza y la pobreza del sur global: nosotros, los ciudadanos del norte global, sólo podemos mantener nuestro nivel de vida en la medida en que externalizamos hacia el sur global elementos negativos como los residuos o los riesgos medioambientales e internalizamos elementos “positivos” como los recursos naturales o la fuerza de trabajo barata (Lessenich, 2019). La organización mundial de las fronteras, que se mueve «entre el azar y la necesidad» (Velasco, 2023), opera en este sentido bajo la forma de un sistema semipermeable marcadamente asimétrico.

La constatación de que este tipo de dependencias asimétricas se encuentra en el germen mismo de la sociedad moderna nos conduce al tercer elemento desde el que resulta posible configurar una historia alternativa de la modernización: el proceso colonial. La prosperidad de los países europeos en la era moderna, empezando por los imperios español y portugués durante el siglo XVI y culminando en los imperios inglés, belga y francés entre los siglos XVIII y XX, se sustentó sobre la colonización de los países del sur global, de los que extrajeron recursos naturales y fuerza de trabajo esclava. Pese a que el colonialismo suele ser entendido por la teoría social occidental como un fenómeno premoderno, lo cierto es que constituye un elemento esencial para la propia configuración

de la modernidad. La revolución industrial, por ejemplo, sólo pudo darse en la Inglaterra colonial, y fue la industria algodonera, nutrida de las colonias americanas, la primera en ser revolucionada (Hobsbawm, 2009). La liquidación política del sistema colonial, que se produjo solamente en la segunda mitad del siglo XX, no ha puesto fin ni mucho menos a los estragos culturales, económicos y políticos de este proceso. Bajo el nombre de pensamiento “postcolonial” y “decolonial”, existe hoy un importante número de autores que formulan una sugerente crítica epistemológica, económica y política contra el influjo de los paradigmas occidentales sobre el sur global. Desde los diagnósticos de Frantz Fanon sobre la violencia existente en los países una vez colonizados y la naturaleza de las luchas por la liberación (Fanon, 1999), hasta las actuales críticas al eurocentrismo del presuntamente universal pensamiento ilustrado (Bhambra y Holmwood, 2021), estos autores han desafiado con inusitada fuerza de convicción la historia de la modernización hasta hace poco hegemónica.

El argumento central de la crítica de- y poscolonial puede resumirse como sigue: la autocomprensión universalista de los principios y conceptos del pensamiento occidental europeo es en realidad una forma ideológica de legitimar la dominación de Europa sobre los pueblos “periféricos”. La abstracción con respecto al propio contexto particular de surgimiento ha conducido en este sentido a la elaboración de un canon cultural, moral y científico en apariencia universal en función del cual han podido ser entendidas como inferiores o atrasadas las sociedades del sur global. Gurminder Bhambra y John Holmwood han tratado de mostrar, en este sentido, cómo ninguno de los grandes teóricos sociales de la modernidad, desde Hobbes hasta Weber, tuvo en cuenta la colonialidad como elemento estructural de la configuración de la sociedad moderna (Bhambra y Holmwood, 2021). En la interpretación de autores como Franz Fanon o Aníbal Quijano, la propia identidad de la modernidad occidental se construye sobre la base del proceso de colonización de América, que constituye en este sentido un nuevo patrón de poder mundial. Este nuevo patrón se sustenta en la idea de “superioridad racial” como elemento ideológico de legitimación de la conquista (Quijano, 2020). Sobre la base de esta idea, se articula una distribución racista del trabajo y de los méritos epistémicos y culturales, que todavía hoy podemos observar bajo la forma de una “colonialidad” del poder (Quijano, 2000; Castro Gómez, 2007; 2017) y del saber (Sousa, 2009). Mientras que la colonización refiere al acto de «apropiación de un territorio y la dominación sobre sus pueblos y comunidades por parte de una sociedad conquistadora», la colonialidad refiere a una «forma de pensar que reproduce la ideología de los colonizadores en el pueblo colonizado» (Andrade Guevara, 2020: 138). La comprensión y autocomprensión de los países colonizados como formas “desviadas” o “incivilizadas” de sociedad se encuentra en el germen mismo de la Europa occidental, y constituye un instrumento para la justificación ideológica de los actos de dominación y conquista practicados en nombre del progreso.

Si la idea de raza resultó ser uno de los instrumentos más eficaces para legitimar formas de dominación social, otro gran instrumento fue, como ahora nos parece ya muy obvio, las ideas de “sexo” o “género”, que conducen al cuarto y último elemento desde el que es posible problematizar la tesis del progreso moderno. Como en el caso de la raza, también aquí se apela a una supuesta posición de inferioridad natural o biológica a fin de proceder a un reparto desigual de roles sociales. ¿Qué relación tiene esto, sin embargo, con el contexto histórico particular que nos interesa, es decir, con el surgimiento de la sociedad moderna? A mi modo de ver, la relación se establece en al menos dos puntos fundamentales. En primer lugar, la autocomprensión política de la modernidad hizo de la idea de una opinión pública políticamente activa, como hemos visto, su núcleo emancipador. Ahora bien, en contra de la estilización excesiva operada por Habermas en

su trabajo histórico, a comienzos del siglo XVIII, y en realidad hasta muy entrado el siglo XX, el portador de esa opinión pública fue solamente la burguesía culta y masculina, que tenía como es natural un interés muy específico en mantener las relaciones sociales patriarcales y burguesas. Tal y como han mostrado, entre otras, Nancy Fraser y Carol Pateman, la opinión pública hegemónica silenció toda una pluralidad de voces subalternas o “contrapúblicos”, especialmente las de las mujeres (Fraser, 1990; Pateman, 1988). En segundo lugar, el feminismo socialista ha mostrado en qué sentido la totalidad del proceso de producción social capitalista se sustenta sobre la base de una “reproducción social” históricamente desempeñada por las mujeres, que les otorga un rol estructuralmente subalterno. De acuerdo con este diagnóstico, la economía capitalista se articula en dos ámbitos diferenciados: el ámbito de la producción, donde acontece el proceso de explotación o apropiación privada de la plusvalía generada por el obrero, y el ámbito de la reproducción social, que tiene que ver con todas aquellas tareas de “cuidado” que posibilitan la producción y el mantenimiento de esa peculiar mercancía que es el obrero. El proceso de reproducción de la fuerza de trabajo, tal es la tesis central de Silvia Federici, constituye la condición de posibilidad de la producción de valor y de la consecuente acumulación capitalista (Federici, 2010).

Estas breves notas, articuladas en torno a los problemas de la crisis ecológica, la desigualdad, la colonialidad y la dominación sexual, pueden ayudarnos a conformar una historia alternativa sobre el significado del proceso de modernización. Desde este punto de vista, una oposición al proyecto moderno ya no tiene por qué alinearse, a diferencia de lo que ocurría cuando observábamos el proceso desde el punto de vista de la primera historia, con el tradicionalismo reaccionario. Ahora bien, resultaría igualmente reductivo desatender la primera historia. Ambos relatos pueden ayudarnos a perfilar una imagen compleja del significado de la modernización. Sobre la base de esta constatación, quisiera defender que las teorías de la modernidad desarrolladas por la teoría crítica de la sociedad han tenido una tendencia excesivamente ambiciosa. Tratando de apresar la esencia misma del proceso de modernización bajo un signo unívoco –ya el signo del progreso, ya el de la decadencia–, estos diagnósticos han obviado en demasiadas ocasiones las ambivalencias y contingencias históricas estudiadas más arriba. Presentaré a continuación algunas consideraciones sobre cada una de estas dos posiciones.

3. La modernidad como un proyecto inacabado, pero bien orientado: Habermas y Honneth

Dentro de la tradición de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, los principales defensores del proyecto moderno como proyecto orientado hacia el progreso son Habermas y Honneth. Ambos autores hacen uso de una noción retrospectiva del progreso, de acuerdo con la cual los principios normativos con que nos encontramos en la sociedad europea moderna pueden ser interpretados como el resultado de un proceso de aprendizaje acumulativo que llega hasta nosotros, y cuya historia puede apresarse recurriendo a una metodología reconstructiva o inmanente heredera de Hegel (Allen, 2017: 14). A partir de este supuesto, ambos autores abogan, a su vez, por una noción prospectiva del progreso, entendida como el imperativo moral-político de luchar por estadios sociales cada vez más racionales.

En el caso de Habermas, las reflexiones sobre el carácter progresista de la historia se retrotraen hasta mediados de los años setenta, cuando el autor se embarca en la tarea de ofrecer una reconstrucción del materialismo histórico en términos de una novedosa teoría de la evolución social. Esta reconstrucción se basa en una diferenciación entre dos formas de acción social que Habermas había establecido ya a finales de los años sesenta en el

contexto de los debates sobre la ideología tecnocrática (Habermas, 2010a). Habermas diferenciaba aquí entre “trabajo” o “acción racional con respecto a fines” e “interacción” o “acción simbólicamente mediada” (Habermas, 2010b). Cada una de estas formas de acción opera en una esfera particular de la sociedad: mientras que en el “marco institucional” del mundo social de la vida, compuesto por normas que dirigen las interacciones simbólicamente mediadas, opera la interacción comunicativa, en el “sistema”, donde se encuentran los subsistemas económico y administrativo, opera la acción racional con arreglo a fines. Releyendo desde estas categorías la dialéctica marxista entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Habermas capta la lógica interna del progreso histórico en términos de una doble racionalización técnico-práctica. De acuerdo con su interpretación crítica, Marx habría olvidado, ya en la lectura materialista de Hegel emprendida en los *Manuscritos*, el elemento de la interacción entre sujetos, reduciendo el proceso de autoconstitución de la especie al momento del trabajo (Habermas, 2010b). Frente a esta tesis, Habermas trata de mostrar cómo el marco institucional no está determinado por la lógica de la acción técnica que impera en la base económica, sino que incluye también el elemento de la interacción. Mientras la sociedad debe emanciparse del «sometimiento exterior a la naturaleza» mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, su emancipación de la dominación social acontece a través de una sustitución de las instituciones represivas por una organización de la interacción basada en la comunicación libre de violencia.

La reconstrucción habermasiana del materialismo histórico trata de ofrecer, basándose en la lógica del desarrollo ontogenético diseñada por Piaget y Kohlberg, una suerte de “lógica universal” del progreso social que opera sobre el modelo de una secuencia de estadios evolutivos filogenéticos. Habermas encuentra un paralelismo entre el desarrollo ontogenético de la personalidad del sujeto, especialmente en la dimensión de la conciencia moral, y el desarrollo filogenético de las cosmovisiones e identidades colectivas operantes en cada una de las formaciones sociales históricamente existentes: las sociedades neolíticas, las primeras culturas escritas organizadas estatalmente, las sociedades tradicionales fundamentadas en imágenes religioso-metafísicas del mundo y las sociedades modernas. Ahora bien, frente a las lecturas ortodoxas del materialismo histórico, y también frente a las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, esta teoría de la evolución social renuncia a las exigencias de linealidad, necesidad o inflexibilidad de la historia. En consonancia con el ímpetu postmetafísico que impregna su pensamiento, la forma en que se generan nuevos estadios depende de «condiciones marginales contingentes» y de «procesos de aprendizaje» empíricamente verificables (Habermas, 1992: 141-142).

Así comprendida la teoría de la evolución social, podemos decir que la obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa* pretende ofrecer una teoría de la modernidad en la que ésta es presentada como el resultado de un progreso o proceso de aprendizaje. Ya con los instrumentos de la pragmática formal, Habermas procede a reconstruir racionalmente las estructuras de entendimiento mutuo que se dan en los hablantes competentes de las sociedades modernas (Habermas, 1994). Estas estructuras pueden ser entendidas como el resultado de una progresiva “lingüistización” (*Versprachlichung*) de las cosmovisiones sacras de la baja Edad Media. Las funciones de integración social y socialización, cumplidas antes por las prácticas rituales, van pasando a la acción comunicativa, y la autoridad de lo santo «va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso fundado»: «el aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima a la vez que se cotidianiza al convertirse en la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptibles de crítica» (Habermas, 2010c: 547). Sobre la base de esta reconstrucción, Habermas se ve capacitado a su vez para señalar las tendencias

regresivas o patológicas del proceso de modernización, que quedan reunidas, como es sabido, en la idea de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos (Habermas, 2010c).

El planteamiento de Honneth no resulta excesivamente alejado del de Habermas en este punto. También él hace uso de una metodología reconstitutiva, en este caso reconocidamente hegeliana, a fin de captar los valores y principios normativos de la sociedad moderna como el resultado de un proceso de aprendizaje. Honneth aborda la cuestión del progreso de forma sistemática en un artículo titulado “La ineludibilidad del progreso” (Honneth, 2009a). A partir de una discusión con la filosofía de la historia kantiana, Honneth llega a la conclusión, que comparte con el propio Kant, de que la aceptación de un cierto progreso futuro es inevitable para cualquier teoría que se pretenda crítica. O, dicho de otra forma, que una noción prospectiva del progreso, una comprensión del futuro como un proceso que, aun lleno de conflictos, avanza acumulativamente, resulta esencial para la propia teoría crítica. El progreso resulta “ineludible”, en este sentido, en la medida en que, una vez alcanzado un estadio normativo determinado, cualquier desviación respecto a dicho estadio debe ser categorizada necesariamente como una regresión. También en su obra clásica de 1992 *La lucha por el reconocimiento* la noción de progreso juega un papel esencial. Tan pronto como Honneth introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado se ve enfrentado a la cuestión, decisiva para nosotros, de los criterios normativos bajo los que dichas luchas pueden ser categorizadas como progresistas o regresivas. «Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos», dice, es preciso contar con un canon normativo «que permita señalar, *bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo*» (Honneth, 1997: 204). Honneth se sirve en este sentido de una suerte de anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada, que aquí queda definida como una «secuencia idealizada de luchas» en la que «se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco» hasta tal punto, que las «condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas» (Honneth, 1997: 205). Esta situación comunicativa sólo contrafácticamente anticipada hace referencia a una versión moderada de la *Sittlichkeit* hegeliana, a la que Honneth denomina «concepto formal de vida buena».

Esta estrategia argumentativa ha sido sustituida en la obra madura del autor por una estrategia que él mismo denomina “reconstrucción normativa” (Ortega-Esquembre, 2022). Aunque en esta obra Honneth recupera la antigua idea de un «concepto formal de vida buena», que ahora matiza con la expresión “eticidad democrática”, lo cierto es que tal idea ya no es *proyectada* hacia el futuro bajo la forma de una anticipación hipotética, sino más bien *recuperada* a través de una reconstrucción normativa de la idea de «libertad social» encarnada ya en las instituciones de la sociedad moderna europea. Esta estrategia argumentativa, que permanece naturalmente dentro del marco general de la crítica inmanente, resulta del mayor interés para hacernos cargo de la noción de progreso con que se está operando. Honneth trata de mostrar en qué sentido en las instituciones de la modernidad se han institucionalizado ya aquellos principios normativos que constituyen el único sustento posible de aquello que entendemos como “justicia”. Para que esta «reconstrucción normativa de la eticidad postradicional» tenga éxito, antes es preciso ofrecer una definición de esos principios normativos generales, y la tesis central al respecto es que en la modernidad todos ellos quedan reunidos en torno al valor supremo de la libertad individual. Como en el caso de Habermas, también aquí la modernidad es presentada como el resultado de un proceso de aprendizaje, aunque en este caso ya no como una lingüistización de los consensos tradicionalmente fundados, sino como una realización de la libertad social (Neuhouser, 2000) en las instituciones de la modernidad —fundamentalmente en las relaciones personales, en el mercado y en el Estado—. Como

Habermas, también Honneth rechaza por lo demás el carácter inevitable, lineal y necesario de este proceso de realización de la razón, tal y como se puede ver de forma muy clara en la crítica que el autor ha elaborado recientemente contra el determinismo histórico del socialismo temprano (Honneth, 2017).

A partir de esta pequeña reconstrucción de las posiciones de Habermas y Honneth a propósito de la modernización, resulta muy obvio que ambos autores leen el proceso histórico en su conjunto, y particularmente el tránsito hacia las sociedades modernas, no como una secuencia de formaciones sociales *diferentes*, sino como un *progreso* hacia estadios evolutivos cada vez más desarrollados, en el que se van desplegando identidades paulatinamente más universales, contenidos morales y cognitivos cada vez más exigentes, y formas de integración social y reconocimiento ensanchadas. En contra de las lecturas que hacen de Habermas un constructivista neokantiano, podemos interpretar su teoría de la evolución social y su teoría de la modernidad, igual que la de Honneth, en términos de un reestructurismo neohegeliano, en la medida en que la modernidad es entendida por ambos como el estadio último en el desarrollo técnico-científico y moral-político (Allen, 2017: 40). Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene esta tesis para nuestra problematización del concepto de “progreso”?

Habermas ha sido acusado, con razón, de presentar una historia de la modernidad excesivamente eurocéntrica: «en la medida en que la pragmática universal descansa ella misma en la presuposición de que las estructuras de comunicación modernas y posttradicionales y las formas de identidad postconvencional son superiores a las premodernas y tradicionales», dice Allen en su crítica, «Habermas trabaja implícitamente con una concepción del punto final de la historia de la razón que privilegia un punto de vista occidental» (Allen, 2017: 52). Los criterios con los que Habermas mide el grado de progreso de una sociedad se le aparecen como el resultado de un proceso de evolución social que ha acontecido exclusivamente en las sociedades modernas europeas. Este resultado posee para Habermas una validez universal, si bien hasta el momento sólo en Occidente ha sido plenamente conseguido. Los autores del pensamiento de- y postcolonial han visto en esta pretensión de universalidad justamente el instrumento adecuado para legitimar un imperialismo eurocéntrico de tipo moral, político y económico (Quijano, 2020; Bhambra, y Holmwood, 2021). Ciertamente, a la hora de escapar a esta crítica no ayuda el hecho de que Habermas, como en realidad la mayoría de autores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, no haya atendido nunca de forma sistemática a la cuestión colonial. Como tampoco, por cierto, a los problemas relacionados con la crisis ecológica derivada de los patrones de racionalidad y formas de producción de la sociedad moderna. El discurso del progreso moderno que Habermas hace valer, así pues, se ve excesivamente cegado por el resplandor de la primera historia sobre el significado del proceso de modernización, y desatiende de forma inadmisiblemente algunos de los elementos que componen la historia alternativa.

El caso de Honneth resulta, en este punto, idéntico. También él se compromete con una visión retrospectiva del progreso como un hecho histórico efectivamente acontecido. De su lectura de las prácticas e instituciones de la sociedad moderna europea, como prácticas e instituciones que posibilitan ya el desarrollo de la libertad social, puede inferirse con facilidad la tesis de que dicha sociedad resulta evolutivamente superior a las sociedades premodernas o no modernas (Allen, 2017: 83). Honneth reivindica explícitamente, por ejemplo, en su debate con Nancy Fraser, «la superioridad moral de la modernidad» frente a otras formas anteriores o diferentes de integración social (Honneth, 2006: 144). Y al hacerlo se convierte él mismo en blanco de la crítica procedente del pensamiento de- y poscolonial. Aunque Honneth siempre ha mostrado reservas a la hora de aplicar su modelo del reconocimiento, explícitamente circunscrito al terreno de las

sociedades occidentales altamente desarrolladas, al ámbito global, en la actualidad han surgido algunos intentos de combatir el presunto sesgo eurocéntrico de su propuesta (Pilapil, 2020; Heins, 2010). Movido por las críticas procedentes de los estudios de- y poscoloniales, muy recientemente Honneth ha dado un importante paso hacia lo que podemos denominar una “decolonización” de la tradición de filosofía social europea en la que él mismo se inscribe. Honneth reconoce ahora explícitamente la necesidad de «examinar retrospectivamente la historia del pensamiento europeo en busca de sus huellas coloniales» (Honneth, 2023), y al hacerlo incorpora a su interpretación del progreso histórico un elemento fundamental de la historia alternativa de la modernización que nosotros hemos esbozado más arriba.

4. La crítica radical del progreso moderno: Benjamin, Adorno y Horkheimer

Como hemos visto, tanto Habermas como Honneth se comprometen con una lectura del significado del proceso de modernización sustentada en la idea del progreso como un hecho histórico. Semejante lectura encuentra su antítesis, dentro de la propia teoría crítica vinculada a la Escuela de Frankfurt, en autores como Benjamin, Adorno o Horkheimer. Todos ellos han subrayado el carácter autodestructivo de la modernidad capitalista, poniendo el acento especialmente en una dominación de la naturaleza externa que al cabo conduce a formas extremadas de dominación de la naturaleza interna. Por supuesto, estos diagnósticos no pueden comprenderse más que a la luz de los acontecimientos que se dieron en Europa a partir de los años treinta, acontecimientos que conducen, desde mediados de los años cuarenta, a lo que habitualmente se conceptúa como la gran “crisis civilizatoria” de la modernidad burguesa. No es de extrañar, por tanto, que en sus diagnósticos sobre la modernidad no sean precisamente los elementos emancipatorios los que juegan un papel más destacado, sino más bien aquellos elementos regresivos en los que Adorno y Horkheimer ven cumplido el fatal destino de la modernización capitalista.

La célebre crítica del progreso de Benjamin, asociada a una noción muy particular de historia, resulta en este sentido paradigmática. «No hay un solo documento de cultura que no lo sea a su vez de barbarie» (2021: 70). Con esta impresionante sentencia, perteneciente a las *Tesis sobre el concepto de historia* –redactadas solamente unos meses antes de su trágica muerte en 1940–, Benjamin da testimonio de su comprensión particularmente crítica de la noción de progreso moderno (2021). Y lo hace, por tanto, en un momento histórico que no podía presentársele más que como catastrófico –a la vez fascista y capitalista–. En su lectura crítica, la noción moderna de progreso, empleada tanto por la filosofía de la historia liberal como por la hegeliano-marxista, sirve a los fines ideológicos de una justificación del sufrimiento de los oprimidos y humillados en el pasado. El momento presente aparece en ambos casos como una síntesis reconciliadora que hace de los derrotados poco menos que eslabones necesarios en el triunfal camino hacia la realización de la razón. Como es sabido, Benjamin presenta esta interpretación como una historia de los vencedores, en la que «ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo cuando venza» (2021: 69). Como señalan José Antonio Zamora y Jordi Maiso en su estudio introductorio a las Tesis, opera aquí una “lógica sacrificial” por medio de la cual «todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente» (2021: 42). Ahora bien, ¿significa esto, como habitualmente se ha dicho, que en Benjamin nos encontremos ante una filosofía de la historia de signo negativo, es decir, ante una inversión directa de la noción moderna de progreso? Por una parte, la lectura de la famosa tesis IX parece sugerir algo parecido. El ángel de la historia ha vuelto su rostro hacia el pasado, y la historia se le presenta «como una única catástrofe que amontona sin cesar ruina sobre ruina,

arrojándolas a sus pies» (Benjamin, 2021: 72). El progreso aparece aquí pervertido en su contrario, como una tempestad que empuja a la historia hacia el futuro dejando tras de sí solamente a los vencidos. Por otra parte, sin embargo, Benjamin parece querer limitarse a constatar el carácter catastrófico de su presente, y no tanto a conceptualizar dicho presente como el necesario resultado del devenir histórico. La catástrofe no es el resultado final de la historia, sino el hecho mismo de que ésta siga avanzando como efectivamente lo hace: «el concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga avanzando así es la catástrofe. Esta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (Benjamin, 2008).

Frente a la noción de historia defendida por las filosofías de la historia anteriores, y en consecuencia también frente a la noción de progreso en ellas sustentada, Benjamin hace valer una noción diferente, cuyo elemento central es el “ahora” [*Jetztzeit*] y la posibilidad siempre presente de «hacer saltar el continuum de la historia» (2021: 77). «Cada instante es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías» (2021: 81). Ante la catástrofe pasada y presente, los humillados han de poder recurrir al menos a la rememoración, entendida como una presentización de las esperanzas frustradas del pasado. Y es aquí donde hacen aparición, ya desde la primera tesis, los elementos teológicos de lo mesiánico y la redención. En una suerte de vuelta hacia el pasado de las esperanzas revolucionarias puestas en juego por el marxismo, Benjamin reivindica ahora justamente a aquellos a los que ya no les es dada ninguna esperanza: «el pasado lleva consigo un índice secreto que lo remite a la redención. [...] A nosotros, como a todas las generaciones que nos han precedido, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho» (2021: 67).

La radicalidad del diagnóstico de Benjamin, su oposición categórica a la noción moderna de progreso, se justifica, hay que insistir en ello, por la radicalidad del momento que le tocó vivir. En las condiciones de una humillación sistemática de la idea misma de humanidad, Benjamin no podía tener en mente aquellos elementos que constituyen el relato de la modernización como un proceso de racionalización del mundo. Su diagnóstico, antes bien, anticipa de forma sublime algunos de los elementos que constituyen la historia *alternativa*. La tesis XI, por ejemplo, incluye una interesante referencia a la explotación de la naturaleza en el capitalismo industrial, referencia en la que no resulta descabellado rastrear una especie de primitiva anticipación de los actuales argumentos ecologistas (Sayre y Löwy, 2020: cap. 4). Aunque su rechazo radical de la noción de progreso resulta a mi juicio excesivamente simplista a la luz de algunos elementos constitutivos de la sociedad moderna, hoy vuelve a ser asombrosamente útil recurrir a su pensamiento en vista de fenómenos presentes como la crisis ecosocial o el resurgir del autoritarismo. Ahora bien, si bien Benjamin rechaza lo que nosotros hemos denominado, siguiendo a Amy Allen, una noción retrospectiva del progreso, de acuerdo con la cual existe algo así como un proceso de aprendizaje acumulativo que ha llegado hasta nosotros, ello no significa que rechace también la noción de progreso entendida en sentido prospectivo, es decir, el imperativo moral-político de mejorar la sociedad futura. La memoria juega el papel del pago de una deuda de los nacidos después con aquellos que les precedieron, y que sin embargo sufrieron. Pero esta reparación anamnética ha de servir también, bajo la forma de un imperativo moral-político, para hacer viable el compromiso con una noción prospectiva de progreso.

En los casos de Adorno y Horkheimer, que tuvieron el siniestro privilegio histórico, todavía no disponible para Benjamin, de conocer el resultado final de esa aniquilación civilizatoria apresada desde mediados de los años cuarenta en la palabra “Auschwitz” (Adorno, 2004), la crítica del progreso hecha valer por Benjamin no pudo menos que resultar pertinente. Ciertamente, un análisis de la noción de progreso en ambos

autores requeriría una dedicación mucho mayor de la que puedo permitirme en este momento, sobre todo teniendo en cuenta el importante giro que se dio a comienzos de los años cuarenta en la filosofía de Max Horkheimer «desde la crítica de la revolución fallida hasta la crítica de la fallida civilización» (Wiggershaus, 1986). Mi interés es más bien centrarme tan solo en algunos elementos importantes de la obra conjunta cuyo aniversario conmemora este monográfico. El objetivo fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*, publicada en 1944, es explicar lo que sus autores consideran la naturaleza paradójica del proceso de modernización: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (Adorno y Horkheimer, 2009: 51). La totalidad del libro pretende ofrecer una suerte de autoilustración de la Ilustración, mostrando cómo la causa de la regresión de la Ilustración a pura barbarie ha de ser buscada dentro del propio pensamiento ilustrado. Aunque la Ilustración nace con la promesa de liberar al ser humano de las potencias naturales y poner las condiciones materiales y espirituales para una existencia libre y pacífica, tal es el famoso diagnóstico, finalmente termina por crear ella misma una situación en la que el ser humano queda convertido en mera materia de dominio. La “enfermedad de la razón”, como la denomina Horkheimer (2002), consiste en su pulsión hacia la dominación de lo natural, pulsión cuyo origen los autores ubican en los mitos antiguos, que pueden ser entendidos como el primer estadio de la Ilustración entendida en sentido amplio. Como en nuestra primera historia del significado de la modernización, también Adorno y Horkheimer, influenciados aquí por Max Weber y Georg Lukács, entienden este proceso en términos de una progresiva racionalización del mundo, si bien leen esta racionalización bajo un signo diferente. Impulsada desde sus orígenes míticos por la pulsión hacia el dominio, la racionalización del mundo deviene ahora en pura irracionalidad.

Resulta tentador leer esta fascinante tesis en términos de una filosofía negativa de la historia –una suerte de *Verfallsgeschichte*–, donde la noción moderna de progreso habría sido puesta, por así decirlo, cabeza abajo. De acuerdo con esta interpretación, defendida entre otros por Jürgen Habermas (2010c), Albrecht Wellmer (1988), Axel Honneth (2009b), Helmut Dubiel (1988) o Juan José Sánchez (2002), *Dialéctica de la Ilustración* invertiría de un solo golpe la valoración de los procesos de racionalización que a Marx no podían presentársele más que como prerequisites para la emancipación social. La relación entre espíritu y naturaleza habría quedado deformada hasta un punto tal en la sociedad moderna, que los presupuestos del materialismo histórico, especialmente la relación dialéctica entre el avance de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones de producción, estarían liquidados (Habermas, 2010: 915). Si en el programa original de teoría crítica de los años treinta la frustración de las esperanzas emancipatorias ilustradas había sido conceptuada como una limitación histórica, y por tanto superable mediante un sujeto revolucionario, en *Dialéctica de la Ilustración* esta frustración queda convertida en una característica estructural de la razón ilustrada misma, lo cual termina por conducir a una comprensión de las posibilidades de emancipación totalmente alineada con las tesis de Benjamin: como la ruptura del continuum histórico (Sánchez, 2002). O, como dice Albrecht Wellmer, en *Dialéctica de la Ilustración* la libertad deviene «una categoría escatológica» (1990). No son pocos los lugares de la obra a los que parece subyacer esta forma de teleologismo negativo. En el prólogo a la reedición alemana de 1969, por ejemplo, los autores exigen tomar partido «en favor de los residuos de libertad» frente a lo que llaman «la marcha triunfal de la historia» y «la evolución hacia la integración social» (Adorno y Horkheimer, 2009: 49 y 50). También en el prólogo a la edición original de 1944 se afirma que «la caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social» (2009: 54), lo cual parece sugerir, lógicamente, que los autores trabajan con la tesis de una

dinámica evolutiva de signo negativo: «el progreso se invierte en regresión». La recaída del hombre en la barbarie, consecuencia del pertinaz empeño en emanciparse de los poderes de la naturaleza mediante su sometimiento, es presentada por Adorno y Horkheimer en el primer capítulo de la obra como «el curso de la civilización europea» (2009: 68). En uno de los “Apuntes y esbozos”, dedicado a la crítica de la filosofía de la historia, se afirma que «una construcción filosófica de la historia universal debería mostrar cómo el dominio coherente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad», para seguidamente añadir que «la historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror» (2009: 267 y 268).

Estas observaciones sugieren que la interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* como una suerte de débil filosofía negativa de la historia no resulta, como mínimo, tan descabellada o fácil de despachar como algunos críticos quieren hacer ver. Ahora bien, la presencia en *Dialéctica de la Ilustración* de una teleología objetiva y necesaria de la historia, esta vez de signo negativo o catastrofista, no es tampoco algo tan claro como la interpretación heredera de Habermas supone. Que a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* las sociedades industriales altamente desarrolladas se les presentaban como la encarnación de una catástrofe es algo bastante obvio. No es tan obvio, sin embargo, que este estadio pueda ser entendido, con las categorías que el texto ofrece, como el *resultado necesario* de un proceso histórico objetivo. De acuerdo con esta segunda interpretación, la barbarie vivida en Europa a mediados del siglo XX debe entenderse como un fenómeno históricamente contingente, pues el proceso dialéctico no concluye ni puede concluir en ningún tipo de reconciliación necesaria, ya posea ésta un carácter positivo o negativo: «el concepto de Ilustración en un sentido amplio», dice Allen en su interpretación, «acarrea dentro de sí mismo la semilla o el germen de su propia regresión. Pero la forma particular en que esta relación ha funcionado en la historia de Occidente es contingente» (Allen, 2017: 172). El hecho de que Adorno y Horkheimer afirmen de forma explícita su compromiso con la Ilustración —«no albergamos ninguna duda [...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado» (2009: 53)— es un indicativo suficiente de que, para ellos, la Ilustración contiene también potenciales emancipadores (Allen, 2017: 173).

Esta cuestión tiene la mayor importancia para abordar la pregunta sobre el progreso moderno en *Dialéctica de la Ilustración*. Podemos hablar de una concepción negativa, retrospectiva y dialéctica del progreso en la que se constata la regresión como un hecho histórico verificable. Esta constatación, sin embargo, es empleada precisamente al servicio de una comprensión prospectiva del progreso como imperativo moral-político. Este imperativo fue formulado por Adorno de forma asombrosamente clara en la *Dialéctica negativa*: «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (1984: 365). Cualquier discurso sobre el progreso como un hecho histórico consumado conduciría a legitimar tanto a las víctimas del pasado como a las del presente. A la luz de una realidad presente fácilmente categorizable como catastrófica, el horizonte histórico para la emancipación parecía estar efectivamente cerrado, de suerte que la sociedad moderna no alumbraba, al contrario de lo que se había esperado, un sujeto revolucionario capaz de lograr la emancipación, sino más bien un «un nuevo género de barbarie» representado en el fascismo. No es de extrañar, en este sentido, que la teoría crítica de Adorno se dirigiera de forma prioritaria a lo que él mismo llamó “la vida dañada”, entendiendo esta expresión, tal y como afirma Jordi Maiso, como «el punto en que la lógica del sistema social se toca con las biografías individuales» (Maiso, 2022: 15). Frente a la tesis del progreso moderno, Adorno hace valer aquí una interpretación de la historia como catástrofe que desde luego apresa mejor el presente en que él mismo vivió.

La negación de la idea retrospectiva del progreso se hace en favor de la defensa de una idea prospectiva, orientada negativísticamente como evitación de la catástrofe. Pues justamente la afirmación del progreso efectivamente acontecido paraliza ideológicamente el progreso futuro. Por eso Adorno afirma que «el progreso ocurre allí donde termina» (2005: 150; Allen, 2017:163-165).

Aunque sin referirse de forma sistemática a algunos de sus elementos constitutivos –por ejemplo, el problema de la reproducción social o la colonización–, es evidente que Adorno y Horkheimer asumen la historia de la modernización que nosotros hemos denominado “historia de barbarie”. Conviene volver a insistir en que, en el momento de preparación de los materiales de la *Dialéctica de la Ilustración*, resultaba muy difícil que ello no fuera así. Ahora bien, analizada la situación teniendo en cuenta no solamente ese “ahora” particular, sino la totalidad del proceso de modernización, es evidente que el diagnóstico no alcanza a apresar en toda su complejidad el significado del proceso de modernización socio-cultural. Tal y como, a mi juicio con acierto, ha señalado Habermas, la *Dialéctica de la Ilustración*, y en general el tipo de crítica de la razón instrumental y discursiva defendida por sus autores desde comienzos de los años cuarenta, infravalora el contenido emancipador de la modernidad cultural. La racionalización de las imágenes del mundo, la disolución de lo que Horkheimer llama “razón objetiva”, no condujo sin más a una liquidación del individuo y sus valores supremos, sino que constituye el germen de una procedimentalización de la razón expresada en elementos, nada despreciables, como el avance científico o la universalización del derecho y la moral. El inflacionario rechazo de la *primera* historia sobre el proceso de modernización, y por tanto el abandono radical de la noción retrospectiva de progreso, terminar por privar a Adorno y Horkheimer del tipo de sustento normativo necesario para practicar lo que Hegel y Marx, primero, y más tarde Habermas y Honneth, practicaron desde el principio, a saber, la crítica immanente.

5. Conclusiones

A la luz de una comprensión compleja del significado de la modernización, que incluye a la vez sus elementos positivos y negativos, hemos visto cómo las teorías de la modernidad practicadas por la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt han tendido a simplificaciones poco fructíferas. Mientras que Habermas y Honneth, encandilados por los hallazgos normativos del pensamiento político moderno, permanecen parcialmente ciegos ante algunos de los efectos más destructivos de la modernización, Adorno, Horkheimer y Benjamin, abrumados por una realidad histórica inhumana, no pudieron valorar en toda su magnitud aquellas chispas de razón que, con todo, permanecían en la sociedad como herencia legítima de esa misma modernización. El monismo normativo resulta un rasgo típico de los diagnósticos de la teoría crítica, pero resulta también un rasgo innecesario y contraproducente. Ni la racionalización comunicativa, ni el despliegue de la libertad social y sus consecuentes potenciales de reconocimiento, ni la totalización de la razón instrumental constituyen elementos suficientes por sí mismos para apresar la complejidad del proceso de racionalización moderna. Quizás el abandono de las a todas luces infructuosas luchas internas entre seguidores de unos y otros “paradigmas”, y en consecuencia el trabajo cooperativo entre modelos de interpretación y crítica diferentes, no sea la peor de las estrategias a fin de articular diagnósticos del presente que hagan justicia a la heterogeneidad de los fenómenos observables.

Los ideales normativos en que queda consumada la racionalización cultural moderna no son mera ideología legitimadora de la opresión económica, de la misma forma que la ciencia moderna no es simplemente una perversa aniquilación de lo particular-cualitativo. Ambos elementos constituyen, antes bien, progresos socio-culturales sin los cuales la

sociedad sería, en una palabra, mucho peor de lo que de hecho es. O, dicho de otra forma, ambos conforman, en los planos espiritual y material, prerequisites para la emancipación social. Ahora bien, ellos mismos resultan insuficientes y problemáticos, y su ingenua glorificación, ya en la forma del idealismo liberal, ya en la de las actuales corrientes tecnocráticas, no hace sino pervertir el potencial emancipador en ellos contenido. La historia alternativa de la modernidad nos pone ante la conciencia el hecho, a todas luces dramático interpretado desde las categorías de la teoría social moderna, de que en la génesis misma del proyecto moderno nos topamos con elementos que amenazan con dar al traste con la promesa normativa de ese mismo proyecto. Entre ellos, la crisis ecológica, las formas extremadas de desigualdad material, la asignación asimétrica de roles en función del sexo o la colonialidad del poder y el saber no juega precisamente el menor de los papeles.

6. Referencias

- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. Taurus
- Adorno, T. W. (2004). *Minima Moralia*. Akal
- Adorno, T. W. (2005). "Progress". En *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta
- Allen, A. (2017). *The end of progress*. Columbia University Press
- Andrade Guevara, V. M. (2020). "La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 238, 131-154.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal
- Benjamin, W. (2008). *Obra completa*. Libro I/vol. 2. Abada
- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza
- Bhambra, G. K. y Holmwood, J. (2021). *Colonialism and modern social theory*. Polity
- Boltanski, L. & Honneth, A. (2009). "Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates". In Jaeggi, R. & Wesche, T. *Was ist Kritik?* Suhrkamp, 81-114
- Burke, E. (2016). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Alianza
- Castro Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, 6, 153-172
- Castro-Gómez, S. (2017). "¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, 7(13), 249-272
- Celikates, R. (2006). "From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn". *Constellations*, 13(1), 21-40
- De Bonald, L.-A. (1988). *Teoría del poder político y religioso*. Tecnos
- De Maistre, J. (2015). *Consideraciones sobre Francia*. Escolar y Mayo
- Donoso Cortés, J. (2014). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Epublibre
- Dubiel, H. (1988). *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Juventa
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Txalaparta
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de Sueños
- Forst, R. (2009). "Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen". En Jaeggi, R. & Wesche, T. (eds.). *Was ist Kritik*. Suhrkamp, 150-164
- Foucault, M. (2018). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI

- Fraser, N. (1990). "Rethinking the Public Sphere: a Contribution of the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, 25/26, 56-80
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How Our System is Devouring Care, Democracy, and the Planet—and What We Can Do About It*. Verso Books
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu
- Habermas, J. (1992). "La reconstrucción del materialismo histórico". En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 131-180
- Habermas, J. (1994). "¿Qué significa pragmática universal?". En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, 299-368
- Habermas, J. (2002). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili
- Habermas, J. (2010a). "Ciencia y técnica como ideología". En Habermas, J. *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. Tecnos, 53-112
- Habermas, J. (2010b). "Trabajo e interacción". En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 11-51
- Habermas, J. (2010c). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp, Band I
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Alfa
- Heins, V. (2010). "Of persons and peoples: Internationalizing the critical theory of recognition". *Contemporary Political Theory*, 9(2): 149-170
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la revolución: 1789-1848*. Crítica
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica
- Honneth, A. y Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata
- Honneth, A. (2009a). *La ineludibilidad del progreso*. En *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del poder*. Antonio Machado
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Katz
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo*. Katz
- Honneth, A. (2023). "Der lange Schatten des Kolonialismus. Ein Literaturessay über Colonialism and Modern Social Theory". *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 20(1), 165-179
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo
- Jaeggi, R. (2013a). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp
- Jaeggi, R. (2013b). "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?". *Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften*, Nr. 01/2013
- Jaspers, K. (2017). *Origen y meta de la historia*. Acantilado
- Kant, I. (2012). *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Taurus
- Koselleck, R. (2002). "'Progress' and 'Decline': An Appendix to the History of Two Concepts." In *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder
- Liotard, J. F. (2006). *La condición postmoderna*. Cátedra
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada*. Siglo XXI
- Mannheim, K. (1953). "Conservative Thought". En Mannheim, K. *Essays on Sociology and Social Psychology*. Routledge
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Planeta
- Marx, K. (1978). *El capital*. Siglo XXI, Libro I, vol. 1

- Mendieta, E. (2001). "La linguistización de lo sagrado como catalizador de la Modernidad". En: Habermas, J. *Israel o Atenas*. Trotta, 11-54
- Moore, J. W. (2022). "Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History: Dialectical Universalism & the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology, 1492-2022". *Nordia Geographical Publications*, 51(2), 123-146
- Neuhouser, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Harvard University Press.
- Ortega-Esquembre, C. (2022). "Qué cuenta como un progreso? Axel Honneth ante el problema de la normatividad en la Teoría Crítica". En Moreno, J. L. y Romero, J. M. (Eds.). *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*. Akal, 53-77
- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. Polity Press
- Piketty, Th. (2014). *El capital en el siglo XXI*. FCE
- Pilapil, R. D. (2020). "Beyond Redistribution: Honneth, Recognition Theory and Global Justice". *Critical Horizons*, 21(1): 34-48
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Ed. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO
- Romero-Cuevas, J. M. (2014). *Immanent Kritik heute*. Transcript Verlag
- Sánchez, J. J. (2002). "Introducción". En Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta
- Santiago, E. y Tejero, H. (2019). *¿Qué hacer en caso de incendio?* Capitán Swing
- Santiago, E. (2023). "La emergencia socioecológica como tema de nuestro tiempo". *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, 18, 5 – 22
- Sayre, R. y Löwy, M. (2020). *Romantic Anti-capitalism and Nature: The Enchanted Garden*. Routledge: New York
- Sousa, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores
- Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente*. Austral, vol. I
- Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Punto de lectura
- Todorov, T. (2014). *El espíritu de la Ilustración*. Galaxia Gutenberg
- Velasco, J. C. (2023). "Arbitrariedad y funcionalidad de las fronteras". En Arcos, F. y Díez Peralta, E. (Eds.). *Fronteras, migraciones y derechos humanos*. Tirant lo Blanch, 37-56
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus
- Weber, M. (2012). "La ciencia como vocación". En Weber, M. *El político y el científico*. Alianza
- Wellmer, A. (1988). "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración". En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Cátedra
- Wellmer, A. (1990) "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la Teoría Crítica". *Isegoría*, 1, 15-48
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule. Gesichte. Theoretische Entwicklung. Politische Deutung*. DTV
- Zamora, J. A. y Maiso, J. "Estudio introductorio". En Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza, 9-62