



Revista Venezolana de Economía y Ciencias
Sociales

ISSN: 1315-6411

reveciso@faces.ucv.ve

Universidad Central de Venezuela
Venezuela

Seoane C., Javier B.

Contribución a una teoría crítica dialógica

Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 16, núm. 3, septiembre-diciembre, 2010,
pp. 13-31

Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17731133002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CONTRIBUCIÓN A UNA TEORÍA CRÍTICA DIALÓGICA

Javier B. Seoane C.

A modo de introducción

Este trabajo presenta una serie de consideraciones que buscan contribuir con una reformulación de la teoría crítica en términos dialógicos. Entiendo que ello se inscribe en un debate más amplio sobre la relegitimación del pensamiento crítico tras los hechos históricos asociados con la emblemática caída del muro de Berlín y la pérdida de un referente alternativo a la sociedad capitalista, la consolidación de una sociedad postindustrial en la que el proletariado ya no tiene la relevancia de otrora, y la emergencia en el campo epistemológico de un pensamiento posmoderno y postpositivista. Corren tiempos marcados por el declive de los metarrelatos emancipatorios (Lyotard, 2000) y por la ausencia de un sujeto histórico protagonista de la revolución radical. A ello se suma la falta de credibilidad de la ciencia, la filosofía y las formas del conocimiento privilegiadas durante la modernidad. La teoría crítica requiere repensarse en un mundo que se reclama diverso, plural, democrático.

Entiendo que la teoría crítica, o mejor aún las teorías críticas, no se reducen a la teoría desarrollada desde la Escuela de Frankfurt. Para nada. Ben Agger (1998) ha reportado hace tiempo un rico catálogo de teorías críticas que incluyen a las *queer theory*, feministas, posmodernas, deconstruccionistas, decolonialistas, entre otras. Cabría agregar que la teoría crítica es una actitud vital ante el conocimiento, su razón de ser y su vinculación con el mundo. Sin embargo, para los fines de este ensayo, me concentraré en la proposición de la primera generación de críticos de Frankfurt. Ellos constituyen un marco de referencia obligado en la tradición crítica del último siglo.

Me aproximaré a la crítica de la teoría crítica mediante la propuesta frankfurtiana y su concepción de la «razón instrumental». Luego, presentaré la crítica de Habermas a la propuesta frankfurtiana original y trataré la crisis de legitimación de ésta, para, finalmente, exponer unas líneas de reflexión en aras de una (re) construcción dialógica del pensamiento crítico. En otro trabajo (Seoane, 2001), llevé a cabo un acercamiento a la crítica de la teoría crítica frankfurtiana con la intención de recuperar la voluntad impugnadora original que la animaba. Desde

entonces, he realizado otros trabajos sobre la reformulación de la teoría crítica —que en aquel entonces calificué, inspirado por A. Cortina, de «mínima». Las filosofías pragmatistas de James, Dewey y Rorty han aportado criterios de juicio ético-político para esta empresa. Igualmente, han resultado valiosos algunos planteamientos de Habermas, Ricoeur, Rawls, Mouffe y Apel.

1. Un poco de historia

¿Por qué reformular la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt? Esta teoría, hay que decirlo de entrada, era sugerente para la construcción continua de la crítica; dinámica en sus síntesis y rescate de perspectivas diversas para el fin emancipador; incisiva en el juicio crítico; profunda en su legado filosófico y científico social; audaz en su propuesta antisistémica y teórico-guerrillera; heurística por sus aportes en psicología, sociología, filosofía, estética, epistemología, política. Muchas loas le caben, por lo que seguirá siendo referente obligado en la revisión y construcción permanente del pensamiento emancipador. Empero, todo lo dicho se queda corto ante una *actitud firme* de aquella teoría crítica, la actitud que justifica a este trabajo: *la teoría crítica tiene que evitar cualquier narcisismo intelectual, debe criticarse y revisarse continuamente, debe siempre marchar junto a los tiempos sin renunciar a la impugnación de las formas de dominación, formas que, en última instancia, se perfeccionan en el devenir* (Friedman, 1986).

La teoría frankfurtiana de los años treinta tuvo varios puntos de partida. Uno de gran importancia fue el debate que desde los veinte se venía dando entre las corrientes marxistas sobre el sujeto de la emancipación. La diatriba entre Luxemburg y Lenin fue emblemática. La simplificamos¹ afirmando que Lenin defenderá, sobre todo durante el proceso revolucionario ruso, una concepción vanguardista de la revolución, mientras que Luxemburg promovía una revolución de masas², con medios y fines democráticos. En este marco aparecieron, en 1923, dos pensadores claves en la historia posterior del marxismo: G. Lukács con *Historia y consciencia de clase* y K. Korsch con *Marxismo y filosofía*. Ambos rescataron una interpretación de Marx más cercana a Hegel, procurando dar

1 En Seoane (2001, pp. 36-69) detallamos dicha diatriba.

2 "Los instintos sociales en lugar de los egoístas, la iniciativa de las masas en lugar de su inercia, el idealismo que supera todos los sufrimientos, etcétera. Nadie lo sabe mejor, nadie lo describe con más penetración ni lo repite más obstinadamente que Lenin. Pero él se equivoca completamente en los medios que emplea. El decreto, la fuerza dictatorial del superintendente de fábrica, las penalidades draconianas, el régimen del terror, todas esas cosas no son más que paliativos. El único camino para este renacer es la escuela de la vida pública misma, la más ilimitada, la más amplia democracia y la más amplia influencia de la opinión pública. Es el gobierno por el terror el que desmoraliza." (Luxemburg en Hook, 1975, p. 233).

cuenta del fenómeno de la conciencia reificada, ofreciendo con ello argumentos sobre la posición conservadora del sujeto revolucionario marxista: el proletariado. A partir de la polémica provocada por estos libros, surgieron las primeras reuniones de los intelectuales que fundaron el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt (Jay, 1989) —a cargo inicialmente de C. Grümberg y, a partir de 1930, de M. Horkheimer, quien propició la denominada teoría crítica³.

Los pensadores frankfurtianos, próximos a la concepción luxemburguiana⁴, rechazaron las consecuencias autoritarias del leninismo. Nunca congeniaron con el «socialismo soviético» ni con las directrices de los partidos comunistas (Marcuse, 1971). Mientras tanto, la revolución socialista democrática anhelada se distanciaba cada vez más, sobre todo a la luz de los acontecimientos del fascismo y el nazismo, movimientos populares de ultraderecha. Por ello, la teoría crítica de los treinta introdujo categorías del psicoanálisis freudiano para explicar el fenómeno de un proletariado conservador y dar una concepción más científica del sujeto —de ahí que esta teoría se comprenda inscrita en la no muy venerada síntesis freudomarxista.

En 1937, Horkheimer publicó un artículo emblemático de la Escuela de Frankfurt: *Teoría tradicional y teoría crítica* (1974). Allí declara un enfrentamiento epistemológico entre positivismo y teoría crítica. Se acusa al primero de acrítico, de comulgar por omisión con la estructura de dominación existente. La teoría crítica, en rechazo de esta actitud, se reclama científica, se propone quebrar la dominación ofreciendo claves para su superación a partir de un análisis del pre-

3 “Horkheimer rompe con la sequedad y unilateralidad empírica de C. Grümberg. Introduce e impulsa la reflexión filosófica. Una filosofía que no puede entenderse jamás desvinculada de los datos, hallazgos y aporías de las ciencias concretas, como éstas sin aquellas. De aquí que Horkheimer sea un impulsor consciente, desde este momento, del trabajo interdisciplinar, del análisis filosófico-empírico de la sociedad y sus procesos.” (Mardones, 1979, pp. 19-20).

4 Al respecto resulta reveladora esta entrevista que Habermas hiciese a Marcuse al final de su vida: “*Pregunta*: ¿Cómo te politizaste tú? —*Marcuse*: Fue más bien por casualidad (no quisiera decir que por suerte). Tuvo mucho que ver con mi vivencia directa de la revolución alemana de 1918. En aquella época podía tocarse con las manos lo que estaba sucediendo. Yo tomé parte en la última concentración de masas en la que habló Rosa Luxemburg; yo estaba en Berlín cuando Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg fueron asesinados. Ya en 1919 estaba claro para mí que la revolución estaba perdida. El partido socialdemócrata había contribuido a ello. La consecuencia que saqué fue: ponte a estudiar e intenta determinar cómo ha podido suceder esto en un país en el que una gran parte de los trabajadores organizados pertenecían o estaban cerca de un partido comunista entonces aún revolucionario y militante.” (Marcuse y Habermas, 1980, p. 125).

sente y de las posibilidades concretas de superación⁵. La teoría se legitimará, afirma, por su relación práctica con los potenciales sujetos transformadores.

Esta circunscripción al análisis científico, y su consecuente rechazo inicial de la utopía, buscan la negación teórica de la dominación, pero no la formulación positiva de una alternativa. La sociedad futura, declara Marcuse (1981a) años más tarde, no debe diseñarse *a priori*, tiene que resultar de una acción colectiva emancipada y emancipadora. Para ello, la crítica no debe renunciar a mantenerse en relación práctica con los sujetos potenciales de transformación. En ello le va, repetimos, su legitimidad.

1.1. Crítica de la razón instrumental

En los años cuarenta, los frankfurtianos se concentran en la crítica a la razón instrumental, razón que configura las instituciones modernas. Horkheimer (1973) acuñó esta noción —que se volvió eje e identidad de la teoría crítica— con base en la distinción weberiana entre «racionalidad formal» y «racionalidad material». Esta última se orienta por fines normativos —morales, políticos, estéticos, religiosos—, que guían la acción y el juicio de los medios apropiados. La formal, en cambio, es una racionalidad que juzga sobre los medios a partir de criterios económicos de «eficacia» y «eficiencia» en la consecución de un fin dado. Esta racionalidad sólo juzga la viabilidad del fin y selecciona los medios adecuados, no juzga sobre su valor. La «razón instrumental» y su racionalidad formal se imponen como «principio de actuación» (Marcuse, 1981b) histórico de la modernidad, si bien se puede rastrear «arqueológicamente» hasta los mitos fundacionales de la cultura occidental⁶. Esta racionalidad deviene en lógica de la dominación al someter la discusión axiológica a sus criterios económicos y objetivar y reificar toda «naturaleza».

Aquí entran dos cuestiones realmente relevantes para toda teoría crítica. Primero, la promesa histórica de la racionalidad instrumental, y su justificación, fue transformar el mundo existente en un mundo humanizado. Segundo, la asociación entre las relaciones capitalistas de dominación y esta «razón», acontecida tras las revoluciones burguesas, que reduce la «naturaleza» a mero objeto

5 “La utopía como coronamiento de los sistemas filosóficos es reemplazada, pues, por una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir a un mejoramiento de la vida humana.” (Horkheimer, 1974, p. 286).

6 “En el mito cada momento del ciclo satisface al que lo precede y colabora de tal suerte a instaurar como ley el nexo de la culpa. A ello se opone Odiseo. El Sí representa la universalidad racional contra la ineluctabilidad del destino.” (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 77). También Marcuse (1981b) desarrolla una «arqueología» de la racionalidad instrumental a partir del mito prometeico y su oposición a Orfeo y Narciso.

de manipulación, traicionó esa promesa y condujo a una forma tecnificada de barbarie: las guerras, el holocausto y la depredación irracional del planeta son depravados indicadores de la misma.

La ciencia natural se consolidó con el uso de esta racionalidad instrumental. Sus éxitos, comulgantes con los intereses de la lógica de la dominación históricamente instituida, impulsaron la expansión de su racionalidad epistemológica a la emergente ciencia social. Con ello, el ser humano y su sociabilidad devinieron objeto de manipulación. Los modelos conductista y fisicalista se impusieron como lenguaje único en las instituciones educativas (y no sólo en éstas) –llevando a cabo, simultáneamente, toda una campaña descalificatoria de las opciones teóricas hermenéutica y emancipatoria (Habermas), así como de los saberes humanísticos, populares y étnicos, a los que frecuentemente se calificó de «blandos», «metafísicos», «inútiles». Esta racionalidad cientificista, a modo de lecho procustiano, mutila lo que no se ajusta a su orientación, concibiendo un hombre unidimensional (Marcuse, 1966). Para la crítica frankfurtiana, la sociedad organizada por esta racionalidad se cierra sobre sí, se vuelve una sociedad «administrada», «totalitaria», «unidimensional»; una «sociedad sin oposición» (Marcuse, 1966). Su racionalidad burocrática –una faz de esta racionalidad– se extiende por todos los ámbitos, especialmente la ciencia y la tecnología que devienen ideologías (Marcuse, 1966; Habermas, 2009). Rescatar un concepto amplio de «naturaleza», pensarla en términos de sujeto (Singer, 1985; Sánchez, 2004), impugnar la noción restrictiva de la lógica instrumental, será uno de los pasos para rescatar una «razón emancipadora» y conculcar el carácter totalitario de la racionalidad dominante. En última instancia, no se trata de suprimirla sino de someterla a una voluntad liberadora.

La crítica de la «razón instrumental» afecta a la teoría marxista, bastión de la Escuela de Frankfurt en la década de los treinta. Los frankfurtianos consideraron el marxismo adolecía de una reflexión sobre la racionalidad instrumental, consideraron que la cosmovisión marxista se asemejaba a la de un gran taller de obreros en armonioso trabajo colectivo. Benjamin (2001), uno de los más notorios intelectuales cercanos al círculo de Horkheimer y Adorno, señaló que la concepción racionalista del marxismo se asemejaba a un juego de ajedrez entre dos autómatas en el que indefectiblemente siempre gana el materialismo histórico. Al intentar romper con la noción restringida de la naturaleza de la racionalidad instrumental, los marxismos y su concepción bendicidora del desarrollo histórico de las fuerzas productivas se juzgaron acordes con la actitud cosificadora.

2. Crítica de la teoría crítica

Si la legitimación de la teoría venía dada por su diálogo y colaboración científica con las fuerzas emancipadoras, entonces, desde el mismo momento en que la teoría declara que no hay tales fuerzas porque ha triunfado la unidimensiona-

lidad, pierde su razón de ser –aunque se trate de seguir justificando el ejercicio crítico en aras de un improbable futuro o de unos «testigos imaginarios»⁷. En efecto, ¿a quién dirigir la crítica si no hay fuerzas interlocutoras? Además, ¿cómo es posible que en una sociedad tan cerrada surjan críticos tan esclarecidos?

Lo primero, la ausencia de fuerzas transformadoras, parte de un diagnóstico en el cual se juzga que la sociedad contemporánea, al igual que una esponja, tiene una gran potencia absorbente de las «fuerzas opositoras». Empero, este fatalismo lleva a la pregunta, ¿de qué «emancipación» trata la teoría crítica? Y la respuesta, para el caso de los primeros frankfurtianos, es la de una emancipación «máxima». Justamente, esa generación había arrancado, como ya se señaló, con la influencia de la obra marxista temprana de Lukács (1969), obra que sentenciaba que la categoría por excelencia de la teoría marxista era la de «totalidad» (ontológica) ligada a la filosofía hegeliana, distinta de la «totalidad» *regulativa* (ética o epistemológica) kantiana. Entendieron, fijados en esta categoría, que la transformación no podía consistir en el cambio de partes de la misma, sino en el cambio del principio de actuación de esa totalidad, en el cambio del todo⁸. Con una visión así, el pensamiento crítico se condenaba al radicalismo de «lo enteramente otro» (Horkheimer, 1974), al «Gran Rechazo» (Marcuse, 1969). El cambio sólo se apreciaba para el nivel «macrotransformacional», y si no hay sujeto emancipador de cara a ese «todo», entonces no hay emancipación posible. En este túnel sin salida entró la teoría crítica a partir de los años cuarenta, cuando se volvió evidente que las fuerzas otrora revolucionarias se habían integrado al sistema. A partir de este momento, los frankfurtianos se tornaron mandarines (Friedman, 1986), resultando intolerantes con fuerzas más modestas en la empresa emancipadora. En el caso particular de Adorno y Horkheimer, la teoría se orientó a la filosofía estética y a la teología negativa, respectivamente –lo que constituyó, por el corte de las materias adoptadas y el modo especulativo de sus planteamientos, un escape del diálogo con sujetos potenciales del cambio e incluso el rechazo de las tentativas de aquellos grupos subversivos que los mentaban⁹. Diferente es el caso de Marcuse. Desde los

7 “Si el discurso debe hoy dirigirse a alguien no es a las llamadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no desaparezca por entero con nosotros.” (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 300).

8 “De acuerdo con una proposición es el todo lo que determina la verdad, no en el sentido de que el todo es anterior o superior a sus partes, sino en el sentido de que su estructura y función determinan todas las condiciones y relaciones particulares.” (Marcuse en Marcuse, Wolf y Moore, 1977, p. 79).

9 “No pocos de mis propósitos están emparentados con los de la juventud actual: anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse al orden existente. También comparto las críticas al tipo de formación impartido en escuelas, institutos su-

sesenta trató de mantener una posición politizada, cercana a los movimientos políticos; no obstante, su diagnóstico de una «sociedad unidimensional» y la poca capacidad transformación radical de estos movimientos lo tornó utópico —en abierta confrontación con la teoría de los treinta¹⁰.

Llegados aquí, se facilita la comprensión de lo que denomino «teoría crítica máxima», en la que crítico y crítica devienen autoritarios. La teoría máxima, como la «ética de máximos» (Cortina, 1996; 1997), se orienta por una crítica radical en función de la mayor transformación —«lo enteramente otro»— dado que no se conciben cambios a escala menor. Existe una exigencia de felicidad¹¹

periores y universidades. Pero discrepo en relación con la violencia, que, por su carácter impotente, favorece a los adversarios. Dicho con franqueza: con todos sus defectos, la dudosa democracia es siempre mejor que la dictadura, la cual debiera dar origen a un cambio revolucionario, que, no obstante —hablando en bien de la verdad—, me parece que hoy no existe.” (Horkheimer, 1974, p. 12).

10 “*Hasta ahora*, uno de los principales criterios de la teoría crítica de la sociedad (y en particular de la teoría marxiana) ha sido la de abstenerse de lo que se pueda ciertamente llamar especulación utópica. Es un supuesto de la teoría social el analizar las sociedades existentes a la luz de sus propias funciones y capacidades, y a identificar las tendencias demostrables (si hubiesen) que puedan conducir más allá del estado existente de cosas. Infiriendo lógicamente las instituciones y las condiciones prevalecientes, la teoría crítica puede también llegar a determinar los cambios institucionales básicos que son prerequisites para la transición a un más alto nivel de desarrollo: *más alto* en el sentido de más equitativo y racional usos de los recursos, de una minimización de conflictos destructivos, y de una extensión del reino de la libertad. Pero más allá de estos límites, la teoría crítica de la sociedad no se aventuró por temor de perder su carácter científico. (...) Creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada, y que tal revisión sea sugerida, e incluso requerida, por la real evolución de las sociedades contemporáneas. La dinámica de su productividad quita a la «utopía» su tradicional contenido de irrealidad: lo que es denunciado como «utópico» no es algo que «no tiene lugar» y que no puede tenerlo en el universo histórico, sino algo que es imposibilitado por el poder de las sociedades establecidas.” (Marcuse, 1969, pp. 3-4. Traducción mía).

11 “En el terreno de la *felicidad* tiene sentido dar consejos, asesorar, sugerir a otra persona cómo podría alcanzarla, bien desde la propia existencia, bien desde la confianza que otros nos merecen y que indican que ese es un buen camino. Decíamos que son éticas de máximos las que aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, cómo organizar las distintas metas que una persona se puede proponer, los distintos bienes que puede perseguir para lograr ser feliz. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer: aquí no tiene sentido culpar a alguien de que no experimente la felicidad como yo la experimento.

En el terreno de la justicia, en cambio, es en el que tiene pleno sentido exigir a alguien que se atenga a los mínimos que ella pide, y considerarle inmoral si no los alcanza.

y de justicia, se trata de una teoría que habla el lenguaje de la «vida buena» y de la distinción entre «lo verdadero» y «lo falso», como se hace patente en la dis-

Por eso éste no es el ámbito de los consejos, sino de las normas; no es el campo de la prudencia, sino de una razón práctica que exige intersubjetivamente atenerse a esas normas." (Cortina, 1997, p. 57). Poco antes, "Según algunas voces, cuya opinión comparto plenamente, la fórmula mágica del pluralismo consistiría en compartir unos mínimos morales de justicia, aunque discrepemos en los máximos de felicidad." (*Ibid.*, p. 52). Ahora bien, toda teoría de la justicia supone una concepción del bien, por ello no se trata de una separación radical y abstracta, sino de adecuar una justicia como bien que dé cabida con un trato de equidad a la mayor diversidad que sea posible de bienes: "(...) quienes tenemos por necesario distinguir entre lo justo y lo bueno no estamos pensando en ninguna separación tajante, por que (sic) sabemos que en la vida cotidiana nos planteamos las exigencias de justicia como aquellos bienes básicos, mínimos, de los que creemos que toda persona debería disponer para realizar sus aspiraciones a la felicidad." (*Ibid.*, p. 53). Por supuesto, hay también una diversidad de concepciones de justicia que, por ejemplo, Augusto De Venanzi expone claramente (1990, pp. 214-218) y que Ronald Dworkin se ha planteado como «justicia de equidad en recursos», «justicia de equidad en oportunidades», «justicia de equidad en rentas» o «justicia de equidad en bienestar» (1996, p. 53), todas ellas con sustantivas diferencias y con soportes en ideas de vida buena. Al respecto: "Tal reconocimiento del sustrato moral de los derechos implica, pues el reconocimiento ulterior de que sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede explicar la formulación de alguna idea de justicia, de que sólo la articulación valorativa —en último término, en forma de evaluaciones fuertes— puede explicar la dimensión de lo justo." (Thiebaut en Taylor, 1994, p. 24). Cf., asimismo, Lara (1992, p. 78). Rawls resume bien lo dicho para cerrar esta extensa nota: "(...) un régimen democrático seguro y durable, que no esté dividido por credos doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Aunada al primer hecho general (la diversidad de hecho y consustancial a las sociedades modernas de doctrinas), esto significa que, para que sirva de base pública de justificación para un régimen constitucional, una concepción política de la justicia debe ser tal que puedan suscribirla quienes profesan muy diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas." (Rawls, 1996, p. 58. Paréntesis nuestro). Seguidamente, "Tal sociedad puede estar bien ordenada mediante una concepción política de la justicia en tanto que, primero, los ciudadanos que profesan doctrinas razonables, pero opuestas y comprensivas, pertenezcan a un consenso traslapado: es decir, que generalmente suscriban esa concepción de justicia como la que expresa el contenido de sus criterios políticos acerca de las instituciones básicas; y segundo, que las doctrinas comprensivas no razonables (suponemos que éstas existen siempre) no obtengan la suficiente aceptación como para minar la justicia esencial de esa sociedad." (*Ibid.*, p. 59). Y, "Eso nos lleva a la idea de una concepción de la justicia tenida como punto de vista independiente, nacida de las ideas fundamentales de una sociedad democrática, que no presupone ninguna doctrina particular de mayor alcance." (*Ibid.*, p. 60).

cusión marcusiana sobre las necesidades y la tolerancia¹². Se habla en nombre de lo «bueno» y de lo «malo»¹³. El sujeto productor de una teoría máxima, el teórico, se ubica en una posición «extramundana» y sumamente «autoritaria», recayendo en lo que antes se criticó al discurso leninista.

La teoría crítica frankfurtiana, petulante, hasta cierto punto dueña de la verdad histórica, construyó una «voluntad de sospecha» sin la que sería imposible toda crítica de la dominación, mas olvidó desarrollar una «voluntad de escucha», una voluntad presta a "(...) *dejar hablar* lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno (...)" (Ricoeur, 2004: 28); vale decir, *dejar hablar el momento de verdad* en cada una de las necesidades. La teoría crítica habló mucho y a cierta altura dejó de escuchar, pues calificó como estúpido a su interlocutor. Prefirió entonces dejar de dialogar y conformarse con dejar un mensaje en la botella. Se cerró y con ello bloqueo su actitud democrática.

Sin embargo, esta crítica a los frankfurtianos, ¿conduce a una posición subjetivista en la cual se acepte cualquier necesidad, cualquier «verdad», cualquier discurso? Si ello fuese así se estaría suscribiendo la festividad subjetivista más radical y menos elaborada, se estaría considerando que la liberación consiste en que cada uno construya su relato como mejor le plazca, algo que, por ejemplo, Jameson (1991) ha rechazado del posmodernismo por su carácter conservador. Ello sería abstraer las condiciones materiales, sociales, constituyentes de toda subjetividad. Sería, a mi entender, renunciar a la emancipación en nombre de

12 "En la democracia de la abundancia se dan abundantes discusiones, y dentro de la estructura establecida se muestra una amplia tolerancia. Todas las ideologías pueden difundirse: la comunista y la fascista, la derechista y la izquierdista, la del blanco y la del negro, la de quienes quieren armamentos y la de quienes piden el desarme. Además, en interminables debates sobre los medios, la opinión estúpida es tratada con el mismo respeto que la inteligente, el mal informado puede hablar tanto como el informado, y la propaganda aparece junto con la educación, la verdad con la falsedad. Esta simple tolerancia de lo que tiene sentido con lo que no lo tiene se justifica con el argumento democrático de que nadie, ni grupo ni individuo, se encuentra en posesión de toda la verdad ni puede definir lo que es acertado y lo que es erróneo, lo bueno y lo malo." (Marcuse en Marcuse, Wolff y Moore, 1977, p. 87).

13 "El mero gesto de separar las necesidades «reales» de las «imaginarias» empuja al teórico a la posición de un dios que juzga sobre el sistema de necesidades de la sociedad. Sólo se puede distinguir entre las necesidades reales y las imaginarias asumiendo que se *conoce* cuáles son las «reales», las «verdaderas». Cuando la no realidad de las necesidades es explicada mediante la teoría de la manipulación, el conocimiento del teórico que realiza el juicio sólo puede tener su origen en el hecho de que su conciencia no ha sido fetichizada, de que es «la» conciencia correcta." (Heller, 1996, p. 58).

la «emancipación» –lo que conduce de nuevo al embrollo de la distinción entre una «emancipación verdadera» y otra «falsa». ¿Cómo salir, si es que hay salida, de este berenjenal? Volveremos sobre esta pregunta en el tercer apartado.

De esta manera, al construir una dialéctica entre Marx y Weber, en conjunto con muchos otros como Freud, Spengler, Nietzsche, los frankfurtianos elaboraron una rica síntesis teórica que les permitió presentarse con identidad propia en el panorama teórico del siglo XX.

2.1. Habermas y el intento de relegitimar la teoría crítica

Habermas adoptó la crítica de la «razón instrumental», pero, a diferencia de la generación fundacional de la teoría crítica, construyó una propuesta ética y política, una crítica y síntesis de la teoría social y una reformulación de la racionalidad que da un paso adicional con respecto a los primeros frankfurtianos. Habermas (1999) señala que las nociones weberianas de acción y racionalidad resultan insuficientes al no considerar la acción comunicativa orientada al entendimiento –*conditio sine qua non* para toda organización humana. Esta acción supone, por un lado, una racionalidad especial, comunicativa, en la cual se pueden relacionar y ponerse de acuerdo las racionalidades materiales. Por otro lado, permite superar el paradigma dominante de la modernidad, el paradigma de la consciencia, y pasar al paradigma de la intersubjetividad, más prolífico para repensar las dimensiones ética y política de la teoría crítica.

A juicio de Habermas (1999), el propio desarrollo histórico del debate epistemológico en las ciencias sociales revela un tipo de racionalidad comunicativa. En estas disciplinas, el rechazo temprano del reduccionismo positivista llevó a una progresiva legitimación de la postura hermenéutica. La actitud comprensiva de la ciencia social con relación a su «objeto» de estudio supone una racionalidad comunicativa en busca del entendimiento, en busca de la comprensión del otro. Así, se puede decir que, en principio, la ciencia social interroga a su objeto (sujeto) sin ningún otro interés que el cognoscitivo. La acción comunicativa, de forma paralela, se orienta al fin del entendimiento. No se trata de una actitud instrumental ni tampoco una que se supedita por convicción a un sistema dado de valores. Por el contrario, supone la diversidad y la búsqueda de una racionalidad para el logro de consensos en el marco del respeto a la pluralidad. Su ideal regulativo se basa en el contrafáctico de una comunicación simétrica entre actores, orientada por la lógica procedimental de la teoría de la argumentación para suprimir al máximo las distorsiones comunicativas. El modelo comprensivo de la ciencia social ejemplifica, a juicio del alemán, este tipo de racionalidad amplia.

Habermas (1989) rechaza la negatividad abstracta de Horkheimer y Adorno. A su entender, la crítica de la racionalidad instrumental queda en el vacío, carece del paso propositivo teórico-práctico, se mantiene hermética dentro de su

propio paradigma de la consciencia. Para pasar de la crítica a la reformulación de la teoría de la acción y de la racionalidad de cara a una alternativa emancipatoria se precisa una racionalidad comunicativa. Mas, la propuesta habermasiana tiende a un fuerte racionalismo orientado al consenso como ideal, un aspecto muy criticado por Ch. Mouffe (2003). En efecto, Habermas (1999) vincula teorías de la evolución social —especialmente las de Durkheim y Parsons— con teorías sobre la ontogénesis —especialmente en el eje que va de Piaget a Kohlberg. Por medio de este vínculo, aprecia la emergencia de una racionalidad que se gesta en occidente y resulta convenientemente universalizable, una racionalidad que descansa en una teoría procedimental de la argumentación y que espera constituir un modelo ético-político para el desarrollo consensual de nuestras democracias modernas. En cambio, Mouffe rechaza este consensualismo racionalista. Y no le faltan buenas razones: este consenso puede encubrir las exclusiones de aquellos que no aceptan el modelo racionalista argumental occidental moderno. En otras palabras, con Habermas se corre el peligro de que el diálogo quede fácilmente reducido a aquellos que quieran jugar el juego de la filosofía racionalista moderna. Hay que dejar a hablar al otro, y hay que escucharlo, con su otra racionalidad¹⁴. No obstante, el alemán conforma un bastión importante

14 “Son, pues, los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos, pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el *diálogo* que culmine en un *consenso entre los afectados*. Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables.” (Cortina, 1996, p. 57). Y, avanzando unas cuantas páginas: “El diálogo y el consenso como procedimientos legitimadores de normas en la vida ciudadana, requieren como trasfondo una vida dialogal y consensual, que intente pertrechar a todos los posibles interlocutores de los medios materiales, culturales e informativos necesarios para dialogar en pie de igualdad y con ciertas garantías de competencia.” (*Ibid.*, p. 158). Mouffe critica las formas deliberativo-racionalistas de la democracia en las que puede inscribirse con facilidad Cortina: “(...) el ámbito de la política —incluso en el caso de que afecte a cuestiones fundamentales como la justicia o los principios básicos— no es un terreno neutral que pueda aislarse del pluralismo de valores, un terreno en el que se puedan formular soluciones racionales universales.” (2003, p. 106). De acuerdo con esto último, lo criticable en el enfoque deliberativo-racionalista (Rawls, Apel, Habermas, Cortina) es que carezca de la conciencia explícita de que su propuesta es una apuesta en el juego de la agonística social y política. Se aplicaría a ellos, de ser así, la clásica denuncia de ideología a su planteamiento en el sentido de presentar como universal un discurso contextual. No estoy seguro de que aplique a todos ellos esta crítica, pero sí concedo a Mouffe que

para repensar la teoría crítica, especialmente por su énfasis en la comunicación como inclusión —algo que retoma de los pragmatistas Dewey y Mead.

3. Hacia una teoría crítica dialógica

Sostengo que una salida a la maraña de cuestiones planteadas sobre la teoría crítica pasa por reformularla en términos inequívocamente dialógicos. ¿Qué significa e implica ello? En principio, la teoría crítica, sin renunciar al gran cambio social, debe optar por diversas vías emancipatorias. Se precisa, para ello, considerar tres niveles de cambio: transformaciones macro, meso y microsociales. Las primeras remiten a las grandes estructuras societales: relaciones de producción, Estado, principios de actuación. El nivel mesosocial atiende a «instituciones intermedias» entre el Estado y la persona, instituciones económicas como las empresas; instituciones educativas como las escuelas; instituciones culturales, tanto económicas como políticas, como las empresas mediáticas; organizaciones civiles (ecológicas, deportivas, culturales, clubes, gremios, sindicatos, etc.). Los cambios microsociales apuntan a modificaciones de actitudes, creencias, valores dentro de pequeños grupos —díadas, triadas, familias, tribus (Maffesoli, 1990).

La actitud emancipatoria dialógica no debe despreciar ninguno de los niveles del cambio. Sin duda, las transformaciones definitivas serán macrosociales por cuanto la salvaje depredación de la vida pasa por aniquilar la civilización del capital y su lógica consumista. Empero, los cambios primeros serán micro y microsociales, comenzarán “desde abajo”, por los actores, sus relaciones e

hay una inquietante sobrevaloración de un tipo de racionalidad y una subvaloración de los componentes afectivos, emocionales, pasionales de la práctica sociopolítica. Con Mouffe otra vez: “Tenemos que aceptar que todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder y que siempre implica alguna forma de exclusión.” (*Ibid.*, p. 117). Así, las formas democráticas no dejan de tener una naturaleza agonística, que no ha de entenderse en un sentido bélico sino en el de una confrontación de adversarios que se reconocen como legítimos bajo un espacio simbólico compartido (*Ibid.*, p. 30). En otras palabras, “Considero desde el punto de vista del «pluralismo agonístico», el objetivo de la política democrática es construir de tal forma el «ellos» que deje de ser percibido (sic) como un enemigo a destruir y se conciba como un «adversario», es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda.” (*Ibid.*, pp. 114-115). De tal forma, Mouffe reconoce la importancia del consenso, de un «espacio simbólico común» según su propia expresión, de un acuerdo moral mínimo sobre el espacio agonístico, la relación entre adversarios legítimos. Lo que no acepta es que ese consenso resulte racional y definitivo, pues ello sólo puede conducir a actitudes autoritarias que anulan la diversidad. Y en ello estoy de acuerdo, como también estoy de acuerdo con la propuesta de Cortina del ideal regulativo y contrafáctico de un consenso que incluya a los afectados en la toma de decisiones.

instituciones intermedias. El cambio tendrá que surgir como necesidad de los individuos (Marcuse, 1969).

En esta tónica, y de acuerdo con los tiempos que corren, la teoría crítica dialógica habla más de *actores* que de *sujetos* emancipadores, pues, reconoce con la teoría máxima, la inexistencia actual de sujetos orientados a la transformación macrosocial. En vez de un «sujeto de la historia», categoría comprometida con una «filosofía de la historia» dada, se opta por la noción de «actor de cambio» —en el sentido del que actúa responsable y comprometidamente con una serie de convicciones. ¿Convicciones? ¿No se critica a la teoría máxima por sus convicciones sobre necesidades, tolerancia y emancipación? Se vive y actúa en función de una serie de valores considerados buenos. El *sentido* de la vida y de la acción exige convicciones. *Toda teoría con intereses emancipatorios sostiene, por definición, convicciones*. Sin embargo, se precisa una distinción. La convicción demócrata no resulta equiparable a la profética que habla en nombre de una «verdad revelada» a imponerse para el logro de la salvación. El profeta —o el demagogo carismático— actúa con convicciones excluyentes: él posee «la verdad», quienes no la reconocen están tocados por fuerzas malignas, engañados en su buena voluntad o son simples ignorantes. La «verdad revelada» por dios, los dioses, los planetas, las runas o la Historia debe imponerse aunque en ello vaya la muerte. En cambio, la convicción demócrata se define incluyente de la diversidad, celebra la pluralidad como festividad de la vida personal y comunitaria —no sólo *tolera*, también *reconoce* la otredad del otro. Así, hay convicciones más o menos amplias. La demócrata acepta a casi todas las demás convicciones —puesto que las totalitarias que pretenden la supresión de toda otredad no caben en su mundo; no «vale todo»¹⁵. El canto democrático, como canto de lo plural, es el canto de la teoría crítica dialógica. Actuando con convicción democrática la acción emancipadora propuesta se define como *acción democratizadora* de toda institución social susceptible de democratizarse. Se comprenderá ahora por qué se puede *actuar* en pequeños grupos y en instituciones intermedias, pues cualquier grupo o institución resulta susceptible de democratización, de una acción encaminada al reconocimiento de la diversidad y a la distribución del poder en la toma de decisiones. Se trata de impulsar cambios que democraticen y constituyan una ética y política contra la dominación allí donde se encuentre.

15 "Por otro lado, aún en una definición democrática fundamentada en la aceptación de la diversidad y la diferencia, como la que hemos venido sosteniendo, también se trata de una relación de poder, de exclusión, de imposición y de pérdida de privilegios de todas aquellas formas de vinculación, valoración y pertenencia social no fundamentadas en el respeto, el reconocimiento y la solidaridad con el otro (de nuevo, no todo vale)." (Martínez en Martínez y Téllez, 2001, p. 99).

Creo que las éticas de Habermas y Apel, la teoría de la justicia de Rawls, la extendida noción de capital de Bourdieu y la noción de capital social de Coleman, la concepción de la democracia como modo de vida de Dewey y la agonística de Mouffe aportan significativas bases para pensar esta democratización. Por ejemplo, las nociones de *capital escolar* y *capital cultural* de Bourdieu (2008) sirven al análisis de las desigualdades reforzadas por los sistemas educativos. El capital escolar se relaciona, *grosso modo*, con destrezas intelectuales y prácticas adquiridas en el curso de estudios formales; el cultural se vincula con ese mismo capital escolar pero incluye otras destrezas adquiridas en diversos entornos socioeducativos. Por su parte, Coleman (2000) consolidó la noción de *capital social* que, sucintamente, se entiende como bien compartido consistente en la disposición de efectivas redes sociales, una cultura de la organización y un grado aceptable de confianza para la acción conjunta de grupos. El Banco Mundial ha usado esta noción para investigaciones cuyos resultados permiten establecer estrechas correlaciones proporcionales entre crecimiento económico y disposición de capital social. A las nociones de capital cultural, capital social y capital económico agrego las de *capital político o relacional* y *capital genético*. La noción de capital político o relacional refiere a la disposición de adherentes actuales y potenciales que una persona o grupo posee para llevar a cabo una causa de su interés y viabilizar determinadas acciones sociales. Finalmente, la noción de capital genético difiere por su propiedad biológica. No obstante, las predisposiciones genéticas son bienes que sirven o adversan a la acción del individuo en pos de metas deseadas.

Los capitales mencionados constituyen bienes con los que los actores pueden conquistar mayores grados de autonomía para desenvolverse en el mundo. No se trata de capitales distribuidos simétricamente. El individuo no selecciona el capital genético con que entra a la vida, hay aquí un *azar natural*. Los otros capitales el individuo los halla en su ambiente familiar, comunitario y social. En estos entornos encuentra ciertas proporciones (o ninguna) de capitales económico, cultural, social y político. Hay en estos un *azar social*. Como en una carrera de cien metros planos, los competidores muestran diferencias con relación a sus disposiciones biológicas y allí está el *azar natural*. Pero, en cuanto al *azar social*, es como si algunos competidores partieran de la salida establecida, otros con una ventaja de ochenta metros, otros con una de veinte y otros con una desventaja de centenas de kilómetros. Obviamente, unos alcanzarán la meta que se proponen con poco esfuerzo y otros, si la alcanzan, será con un inmenso costo humano. Así, el azar se torna un peso determinante al establecer las oportunidades de los individuos para construir su individualidad. Sobre el azar natural cabe la esperanza de que la ciencia y las tecnologías lo controlen benéficamente cada vez más –aunque dentro del orden impuesto lo más probable será que ciencia y tecnología refuercen las relaciones establecidas de dominación.

El individuo constituye un resultado, no un punto de partida –decía Dewey (1961). La ontogénesis está condicionada seriamente por factores sociales de toda índole –condicionada por los capitales mencionados. Siendo la misión de la justicia social combatir contundentemente los azares sociales producto de las asimetrías de capitales, se concluye la necesidad de instituciones sociopolíticas realmente democratizadas desde las que superar las inequidades. En este sentido, creo que la universalidad del individuo puede convertirse en parámetro de juicio ético-político para la teoría crítica. Con el mismo, sería posible romper con las posturas subjetivistas posmodernas: no «vale todo», porque no todo contribuye al desarrollo de todos y cada uno de los individuos¹⁶. Esto es lo que siguiendo a Durkheim, Dewey, Camps y Savater podemos denominar «individualismo moral», un individualismo que no resulta ajeno a la teoría crítica inicial de Frankfurt que asumió el valor crítico del liberalismo y apreció, precisamente, que la «sociedad administrada» suprimía este ideal del individuo autónomo, emancipado. La teoría crítica dialógica hace suyo este «individualismo moral», muy diferente del «individualismo egoísta», miope y depredador de los (neo)liberalismos económicos. En otros términos, impugna el individualismo sin individuo (Adorno, 1975).

Si bien antes se señaló que cualquier institución resulta susceptible de acción democratizadora, cabe afirmar que *hay instituciones que, por su actual alcance socializante, resultan relevantes para la acción transformadora*. Entre las mismas destacan los medios y los espacios educativos. Una propuesta estratégico-táctica para la acción emancipadora pasa por comprender que medios y escuela configuran potentes agentes de subjetivación. Los actores organizados, por ejemplo, podrían constituirse en fuerzas sociopolíticas para impulsar cambios sustantivos en estos agentes por medio de campañas puntuales (Rorty, 1998). Por ofrecer sólo un caso preciso: se puede, y se debe, fomentar una educación crítica de las gramáticas audiovisuales mediáticas en las escuelas de cara a formar un público mejor informado y vacunado contra los secretos profesionales de los comunicadores (informadores) y sus distorsiones en la comunicación.

4. Nueve reflexiones para una teoría crítica dialógica

A modo de conclusión, creo que lo expuesto conduce a una serie de consideraciones sobre la apuesta en juego: una teoría crítica dialógica. Resulta importante señalar que el orden de los factores que se presentarán no altera el producto. No se trata de una jerarquía ni de un sistema cerrado. Más bien, por su ánimo pluralista y pragmático, la teoría crítica dialógica carece de «voluntad de sistema» y de «voluntad de infalibilidad». No se trata de un único camino

16 “En suma, cada uno es igualmente un individuo y tiene derecho a una posibilidad igual de desarrollo de sus capacidades, sean éstas de alto o bajo rango. Además, cada uno tiene necesidades que para él poseen la misma importancia que la que tienen para los demás las suyas.” (Dewey, 1961, p. 72).

a seguir. Es, como propuesta y como esbozo, una teoría en (re)construcción permanente, siempre inacabada, siempre abierta. En consecuencia, sólo puedo ofrecer elementos para la construcción de una teoría emancipatoria que sea legítima: una teoría en diálogo con fuerzas (con actores) del cambio social. Así, propongo las nueve consideraciones siguientes:

1. La teoría crítica dialógica trata de recrear el ideal ético y las prácticas de la emancipación en el marco de una sociedad en la que no se visualizan sujetos revolucionarios históricos, sino actores sociales que, sin tener la fuerza suficiente para llevar a cabo la construcción de «lo enteramente otro», aún tienen posibilidades de actuar a partir de los intersticios (Foucault) que las relaciones de dominación dejan en las diferentes instituciones establecidas.
2. El actor orientado por intereses emancipatorios puede actuar en cualquier situación social. Empero, la teoría considera que hay lugares privilegiados para la práctica transformadora, lugares estratégicos por el amplio alcance socializante. Entre los mismos cabe mencionar a los medios de comunicación (información) y las instituciones educativas, puesto que actualmente constituyen importantes centros de subjetivación. En estos lugares la teoría se propone una democratización a fondo, conforme a una distribución lo más equitativa posible de los diferentes capitales mencionados en este trabajo. En otros términos, la actitud crítica y dialógica busca incansablemente distribuir el poder entre todos los miembros de una sociedad procurando en todo momento quebrar las relaciones de dominación.
3. La teoría crítica, democrática y dialógica, no debe asumirse externamente a las situaciones sociales concretas ni debe presentarse como vanguardia portadora de lo verdadero. Sus posiciones teóricas han de intentar entrar en discusión con todos los interesados y afectados que sean posibles, y es allí, y de acuerdo a las condiciones existentes para cada momento, que debe convencer y persuadir –y dejarse convencer y persuadir por las que considere buenas razones. En otros términos, la teoría crítica se constituye con una clara «voluntad de escucha» (Ricoeur) conjugadora de intereses cognoscitivos hermenéuticos y emancipatorios (Habermas, 1982). A mi juicio, éste es un principio normativo para toda teoría crítica dialógica, en tanto que proporciona una manera de teorizar y analizar los modos de dominación sin que el teórico se apropie de más poder para sí que el necesario para llevar a cabo su función (Poster, 1987).
4. De la «voluntad de escucha» se sigue, como principio democrático, una firme «voluntad y ética dialógicas», una voluntad que celebra el concurso del mayor número posible de voces en la empresa de construir una vida humana. La escucha y el diálogo, si bien con un ánimo emancipatorio firme e irrenunciable, son condiciones fundamentales de la inclusión necesaria a toda práctica democratizadora.

5. En la tónica abierta, democrática y de «voluntad de escucha», y en rechazo al autoritarismo epistemológico, la teoría crítica dialógica reconoce las necesidades manifestadas por las personas como necesidades auténticas –de ello no se desprende que han de satisfacerse todas, pues la disponibilidad de recursos, la ética democrática, una profunda convicción de justicia social y el fruto del diálogo han de determinar cuáles resulten prioritarias y justas.
6. La justicia constituye el centro ético de la teoría propuesta toda vez que los ideales de felicidad constituyen «máximos éticos» que no deben exigirse a todos por igual dada la existente diversidad de estos en nuestras sociedades, diversidad bienvenida. En consecuencia, sólo la justicia resulta irrenunciable puesto que más que referir a la dimensión personal refiere a la dimensión intersubjetiva: la justicia atañe siempre a diferentes partes y marca las pautas de la organización social deseable. No es posible orden social humano alguno sin valores, normas y reglas construidas por humanos. Ese orden precisa de legitimación para sostenerse en el tiempo con la participación de sus miembros, legitimación que implica la idea de que ese orden resulta justo. Así, una teoría crítica dialógica exige justicia y extiende invitaciones en cuanto a las concepciones de «vida buena» y «felicidad».
7. En tanto que heredera del liberalismo crítico, filosófico y político, la teoría que se propone apunta en la dirección de eliminar los obstáculos que adversan la constitución de personas más autónomas y reflexivas. Si bien no hay autonomía absoluta –pues la persona es siempre relacional, se constituye desde la otredad, desde unas condiciones sociales– sí se pueden alcanzar mayores espacios de reflexividad y restar campo a la heteronomía.
8. La teoría propuesta no constituye un sistema; es, más bien, una actitud elaborada desde distintas síntesis críticas, síntesis de muchas corrientes y pensadores.
9. La teoría crítica en clave dialógica no supone un «pastiche» en el que quepa, en nombre de la diversidad y del derecho de la diferencia, cualquier cosa: no vale todo. En un sentido definidamente pragmatista, se desplaza de la dimensión epistemológica a la ética, estableciendo criterios de juicio a partir de una evaluación de las consecuencias previsibles que se siguen de una determinada posición de cara a la preservación de la diversidad, de la distribución equitativa de los capitales para la formación del individuo –esto es, de la justicia social– y del mayor número de libertades posibles para el mayor número posible de individuos. En consecuencia, en cuanto a su tónica epistemológica sus fundamentos son «frágiles» (Vattimo en Vattimo et al, 1994), difusos, mas no se trata en absoluto de un discurso ético anoréxico¹⁷.

17 Agrego aquí una última reflexión. Por ejemplo, si el resultado consensuado de un diálogo va en función de excluir a una serie de individuos de los capitales fundamentales

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1975): *Minima moralia*. Caracas: Monte Ávila.
- Agger, Ben (1998): *Critical social theories*. Colorado: Westview Press.
- Benjamin, Walter (2001): *Tesis de filosofía de la historia*. México: Etcétera.
- Bourdieu, Pierre. (2008): *Capital cultural, escuela y espacio social*. Argentina: Siglo XXI.
- Coleman, James (2000): "Social capital in the creation of human capital". En Partha Dasgupta e Ismail Serageldin (Comp.): *Social capital. A multifaceted perspective*. Washington: The World Bank.
- Cortina, Adela (1996): *Ética mínima*. 5ª edición. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1997): *La ética de la sociedad civil*. 3ª edición. Madrid: Anaya.
- De Venanzi, Augusto (1990): *La sociología de las profesiones y la sociología como profesión*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Dewey, John (1961). *El hombre y sus problemas*. Buenos Aires: Paidós.
- Dworkin, Ronald (1996): *La comunidad liberal*. Colombia: Universidad de los Andes.
- Friedman, George (1986): *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1982): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa*. Barcelona: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2009): *Ciencia y técnica como ideología*. 6ª edición. Madrid: Tecnos.
- Heller, Ágnes (1996): *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.
- Hook, Sydney (1975): *Marx y los marxistas*. Buenos Aires: Paidós.
- Horkheimer, Max (1973): *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, Max (1974): *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1969): *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

para su crecimiento y formación, la teoría crítica impugnaría ese resultado por ser injusto y violentar el más universalizable de todos los universales: el individuo. En palabras de Cortina: "Supongamos que E. Dussel afirma —como hace en sus trabajos— que es un imperativo moral dar de comer al hambriento. Y supongamos que somete su norma a referéndum, no saliendo aceptada. No me parece descabellado suponer que Dussel y bastante otros —entre los que me cuento— seguiríamos manteniendo la obligatoriedad moral de la norma, aunque quedásemos (sic) solos. Y tratando de explicar este suceso mediante el proceder dialógico diríamos que nuestra propuesta es *universalizable e incondicionada*; que nadie puede eximirse de ella porque sienta bases indispensables para diálogos simétricos; lo que ha fallado no es, pues, el carácter moral de la propuesta, sino el carácter racional del referéndum, en el que faltarían los requisitos necesarios para que tuviera fuerza legítima." (1996, p. 137).

- Jameson, Fredric (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jay, Martin (1989): *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Lara, María (1992): *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Anthropos.
- Lyotard, Jean-François (2000): *La condición postmoderna*. 7ª edición. Madrid: Cátedra.
- Lukács, Georg (1969): *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Maffesoli, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Marcuse, Herbert (1966): *Onedimensional man*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1969): *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1971): *El marxismo soviético*. 3ª edición. Madrid: Alianza.
- Marcuse, Herbert (1981b): *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert, Wolf, R. y Moore, B. (1977): *Crítica de la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional.
- Marcuse, Herbert y Jürgen Habermas (1980): *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- Mardones, José M. (1979): *Dialéctica y sociedad irracional*. Bilbao: Mensajero.
- Martínez, Xiomara y Magaldy Téllez (2001): *Pliegues de la democracia*. Caracas: Universidad Central de Venezuela y Tropykos.
- Mouffe, Chantal (2003): *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Poster, Mark (1987): *Foucault, el marxismo y la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- Rawls, John (1996): *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2004): *Freud, una interpretación de la cultura*. 11ª edición. México: Siglo XXI.
- Rorty, Richard (1998): *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez, Ricardo (2004): *El desafío ambiental*. Colombia: Magisterio.
- Seoane, Javier (2001): *Marcuse y los sujetos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Singer, Peter (1985): *Liberación animal*. México: Cuzamil.
- Taylor, Charles (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni et al (1994): *En torno a la posmodernidad*. Bogotá: Anthropos.