



SOBRE LA APORÍA EN *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* Y SU LECTURA POR PARTE DE J. HABERMAS

Emiliano Matías Gambarotta

Universidad Nacional de La Plata

Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón.

Pascal

La intención de este trabajo es aprehender la lógica del estilo de movimiento que caracteriza al pensamiento crítico que Horkheimer y Adorno elaboran, en forma conjunta; estilo que aquí se propone entender como una “dialéctica aporética”. En este marco, se discutirá con la lectura que de estos autores lleva a cabo (especial, aunque no únicamente) Jürgen Habermas, para quien es justamente ese carácter aporético el que introduce una limitación insalvable que obliga al abandono de la perspectiva de estos autores. A partir de esto se perseguirá aquí un doble objetivo: por un lado, señalar las potencialidades de la perspectiva elaborada por Horkheimer y Adorno, para una sociología crítica de *nuestro* presente y, por el otro lado, tornar manifiestas las limitaciones que entraña para dicha sociología crítica, el intento de clausurar esa aporía a través de algún tipo de concepto normativo, como Habermas se propone. Con este fin, se abordarán aquí los escritos que Horkheimer y Adorno producen en forma conjunta, en los años inmediatamente posteriores al cierre del *Zeitschrift für Sozialforschung* (cuyo último número aparece en 1941); pues es en esos textos donde es posible detectar una clara puesta en juego del mentado estilo de movimiento, permitiendo ello captar sus características centrales, vía el estudio de la manera en que los autores piensan con y a través de él.

Cabe señalar que la problemática aquí trabajada implica poner en juego una reflexión teórico-epistémica, acerca de los fundamentos sobre los que se erige la práctica de producción de conocimiento sociológico; especialmente de aquella que pretende captar críticamente los procesos sociales. De allí la relevancia que –a nuestro entender– tiene esta cuestión, en tanto interroga las “maneras de hacer”, aquello que –con Bourdieu–

podemos denominar el *modus operandi*¹ que se pone en práctica en la labor sociológica, y sus consecuencias para el conocimiento que así se produce. En este sentido, puede señalarse como objetivo de más largo plazo, que excede pero atraviesa al presente escrito, el esfuerzo por elaborar una sociología crítica que, en su abordar al mundo social, no lo haga fundándose en categorías que revestidas con los ropajes de lo normativo, escapen a toda crítica. Categorías que apuntan a constituirse en un referente último a partir del cual se intenta establecer un “deber ser” de lo social, en base al que guiar las diversas prácticas sociales (incluyendo la de producción de conocimiento científico) hacia la concreción de una sociedad emancipada (que es aquella en la que las relaciones sociales se articulan según la lógica propia de dicho concepto normativo). La noción de dialéctica aporética constituye un elemento conceptual clave en el esfuerzo por dotar de un fundamento no normativo a la crítica.

En pos de alcanzar los puntuales propósitos de este escrito se analizará, en la primera sección, la lectura que Habermas realiza del trabajo llevado a cabo en colaboración, por Horkheimer y Adorno; con el fin de señalar no sólo cuáles son las limitaciones que él les critica, sino también de evidenciar el camino normativo que se ve obligado a tomar y sus consecuencias para el *modus operandi* de una sociología crítica del presente [1]. Luego se abordará aquello que aquí se ha denominado la “dialéctica aporética” que, en tanto “estilo”² del movimiento de su pensamiento crítico, Horkheimer y Adorno ponen en juego. La caracterización de dicha noción estará en el centro de esta segunda sección, para lo cual se pondrá el foco en dos problemas que ellos estudian de esta manera, pues lo propio de un estilo es que sólo puede captárselo en su movimiento: por un lado, se verá cómo aprehenden la lógica interna de la obra de arte y del conocimiento conceptual y, por el otro lado, se indagarán las aporías (dialécticas) que estos autores descubren en la ilustración [2]. Finalmente, en la última sección, se volverá sobre lo planteado para señalar la productividad de esta dialéctica aporética para una sociología que busque mantener abierta la interrogación crítica sobre los fenómenos sociales, entre los que se incluye la práctica de producción de conocimiento sociológico [3].

1. La lectura habermasiana

La lectura habermasiana se basa en señalar que, en su crítica a la razón instrumental, Horkheimer y Adorno “se ven envueltos por su parte en aporías, [...] de las que podemos obtener *razones a favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad” (Habermas, 1999, Tomo I, p. 465)³. Donde el eje de dicha aporía se encuentra, para Habermas, en la “contradicción realizativa” en la que cae la crítica de la razón instrumental, al develar críticamente como la razón ha renunciado a su potencialidad crítica; así ella

se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en el que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta (Habermas, 1989, pp. 149-150).

¹ Bourdieu pone un especial acento en esta dimensión práctica del conocimiento científico, en este *modus operandi*, entendido como un “modo de producción científica que presupone un determinado modo de percepción, un conjunto de principios de visión y di-visión, [por lo que] no hay otra manera de adquirirlo que hacer que la gente lo vea en la operación práctica” (Bourdieu, 2005, p. 310).

² Se utiliza aquí esta noción en el particular sentido que Merleau-Ponty le otorga, es decir como un modo de formulación a través del cual se expresa lo más particular de alguien que es, a la vez, un principio general común a las diversas prácticas de ese sujeto (Cf. Merleau-Ponty, 1964, pp. 63-66).

³ Ya aquí podemos notar como es a partir de esta crítica que él encuentra una justificación para su cambio de paradigma. Aun cuando ese cambio podría justificarse por otras vías, Habermas parece tener la necesidad (casi biográfica) de ajustar cuentas con Horkheimer y Adorno.

Por lo que la perspectiva crítica de los autores ya no sólo es reflexiva, al criticar los fundamentos sobre los que se construyen otras perspectivas sobre el mundo social, descubriendo su función social y como ésta impacta en todo su edificio teórico. La crítica de la razón instrumental conlleva, también, un “segundo giro reflexivo” en el que se critica a la razón que la propia crítica tiene por fundamento⁴. Para Habermas, “éste es el paso que da la *Dialéctica de la ilustración* –autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica” (Habermas, 1989, p. 146). Aquí estamos de acuerdo con que ese es el paso que Horkheimer y Adorno dan, sin embargo no es seguro que ello implique una “autonomización” de la crítica, que –al decir de este autor– la dejaría sin fundamento sobre el cual erigirse. Es este diagnóstico el que lleva a Habermas a sostener la necesidad de buscar un nuevo fundamento normativo para la perspectiva crítica⁵; particular lectura de la problemática de la dialéctica de la ilustración, de la cual se siguen al menos dos cuestiones relevantes para nuestra investigación.

En primer lugar, el diagnóstico habermasiano requiere reducir la dialéctica de la ilustración a una crítica de la razón instrumental subjetiva; haciendo de ésta la única dimensión de la razón. Por lo que la ilustración entrañaría –en la lectura que Habermas hace de Horkheimer y Adorno– *únicamente* un proceso de instrumentalización de la razón que deviene en una relación de dominio sobre la naturaleza, tanto interna como externa; cuya consecuencia última es la eliminación de todo lo cualitativamente distinto, de toda forma de otredad. De allí que se sostenga que “la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 78)⁶. Así la ilustración no sería más que un proceso tendiente a la progresiva reducción de la razón a “una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje”, quedando de esta manera “asimilada al puro poder” (Habermas, 1989, p. 142). Sin que haya en ella ningún tipo de “ambigüedad”⁷, ningún elemento progresivo adherido al proceso de regresión que Habermas caracteriza.

Sin embargo, como argumentaremos en la próxima sección, es claro que para Horkheimer y Adorno la ilustración y su concepto de razón, no se reducen a esta sola dimensión; pues es esa misma razón ilustrada la que aun tiene la capacidad de detectar la injusticia existente, en un presente que adquiere la apariencia de segunda naturaleza. Sólo así puede entenderse el que los autores sostengan que la crítica “a la ilustración tiene por objetivo preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 56). En tanto en ella hay una potencialidad que escapa al dominio, más aun: que permite reconocerlo como tal y, a partir de ello, luchar por la desarticulación de sus mecanismos. Es decir que reducir el planteo de Horkheimer y Adorno a una detección de las consecuencias de la razón instrumental subjetiva, sin poner en juego como ello implica descubrir la dimensión no instrumental y objetiva (en tanto atinente a la estructuración objetiva de las relaciones sociales) de la razón, implica un achatamiento de la elaboración realizada por los autores, al no señalar la tensión intrínseca y (según la lectura que nosotros proponemos) aporética de la ilustración. Tensión que puede resumirse señalando el carácter regresivo de la ilus-

⁴ Cabe señalar que en esta corriente de pensamiento crítico-dialéctica, la noción de razón suele cumplir un papel normativo a partir del cual establecer tanto un “deber ser” sobre el mundo social (un horizonte de emancipación a ser perseguido por toda práctica transformadora), como un fundamento sobre el que asentar el edificio del conocimiento crítico acerca de la sociedad. De allí que Habermas resalte su hacer “uso sin sonrojarse del concepto de razón” (1999, Tomo I, p. 11), y centre su proyecto de un nuevo paradigma para la teoría social en la propuesta de un nuevo concepto de razón, la comunicativa. Es por ello que esta noción tendrá cierta centralidad en el presente escrito, si bien consideramos que el análisis aquí realizado es extensible (con variantes) a otras nociones que cumplen un rol igualmente normativo y, por ende, a las perspectivas sociológicas que sobre ellas se asienten.

⁵ Un problema ligado a su búsqueda de fundamentos normativos, es que su carácter universalista y formalista tiende a diluir el enfrentamiento y el conflicto propio de la política, en este sentido pueden entenderse las críticas a Habermas de Bourdieu (en 1999, pp. 90-91).

⁶ Para una ampliación del argumento que lleva a Horkheimer y Adorno a sostener este carácter totalitario de la ilustración, véase Jay (1984), Wiggershaus (1995) y Gambarotta (2010).

⁷ Utilizamos esta noción en el sentido que le da Merleau-Ponty (en 1967, p. 122).

tración, ligado a la relación entre razón y autoconservación, a la vez que se ponen de manifiesto sus elementos progresivos, su estar ligada a la libertad en la sociedad. De allí la necesidad de que la ilustración asuma “en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, [pues si no] firma su propia condena” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53). Es de importancia capital, entonces, que la ilustración aborde sus propios puntos ciegos, para poder impulsar sus elementos progresivos sin el lastre que aquellos implican, o mejor aun pudiendo dar cuenta –reflexivamente– de esa limitación y de los condicionamientos que le genera.

Así, estamos de acuerdo con Habermas cuando sostiene que “la crítica, al volverse contra la razón como fundamento de validez de la crítica, se hace total” (Habermas, 1989, p. 149); lo que no compartimos es que esto sea un motivo para rechazar críticamente el planteo de Horkheimer y Adorno. Ya que allí no encontramos más que una manera de expresar que el pensamiento crítico no se detiene ante nada, ni siquiera ante el propio pensamiento crítico, pues detenerlo ante éste implicaría sostener que la mirada crítica no tiene puntos ciegos, que consigue atravesar todos los rincones de un entramado relacional que se le ha vuelto completamente transparente. Por lo que sería capaz de establecer *la Verdad* última de lo social, un fundamento cuya validez se sitúa por fuera de todo cuestionamiento, en tanto la mirada que en él se posiciona no dejaría lugar a un otro punto de vista capaz de señalar las zonas de oscuridad de dicha mirada.

Poner en cuestión esa pretensión de absoluto de la perspectiva crítica implica mantener abierta la interrogación reflexiva, no sólo hacia la forma en que se construyen otras formas de conocimiento sobre el mundo social, sino también hacia el propio punto de vista productor de la interrogación crítica. Lo cual entraña un segundo giro reflexivo del pensamiento crítico, aquel que Habermas señala como límite de la dialéctica de la ilustración y que nosotros, junto con Merleau-Ponty, preferimos llamar el momento “sobrerreflexivo” de la perspectiva crítica (Cf. Merleau-Ponty, 1967). Así, la disputa que aquí se mantiene con la lectura habermasiana, gira en torno al rechazo o aceptación de esta (sobre)reflexividad y de sus consecuencias. En este marco sostenemos, frente al planteo de Habermas, que la autonomización de la crítica sólo sería tal si dejase de basarse en esta razón que es regresiva y a la vez progresiva; tensión aporética que no constituye un yerro de la perspectiva crítica elaborada por Horkheimer y Adorno, sino (como argumentaremos más adelante) el estilo de movimiento que le permite captar las contradicciones de la sociedad presente, incluyendo aquellas que están en sus propios fundamentos.

En segundo lugar, si se rechaza críticamente esta aporía, al no aceptarse el entrelazamiento del carácter progresivo y regresivo de esta razón, si lo que se busca es escapar a esa dialéctica, entonces es necesario buscar una nueva forma de razón (o de aquel concepto que ocupe el lugar que ella tiene para esta tradición) que sea puramente progresiva, que tenga un potencial emancipatorio sin mancha alguna de dominio y violencia⁸. En definitiva, se requiere que, en una sociedad desbordante de injusticias, esa razón sea pura justicia; pues si ella contuviese alguna mancha de regresiva injusticia, entonces se estaría cayendo en la misma aporía que se critica. El que la lógica de la estructura relacional regida por este nuevo concepto de razón, tenga una de sus formulaciones en el oximoron que entraña “la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento” (Habermas, 1989, p. 162), es decir una coacción que al ser aceptable racionalmente por el sujeto (en tanto proviene del mejor argumento) no sería coacción, parece al menos hacer cuestionable la posibilidad de concretar una razón impoluta de todo rastro de dominación. Abordar esta problemática de la obra de Habermas nos alejaría de los objetivos de este escrito. Lo único que aquí nos interesaba destacar, por ser central para nuestro argumento, es cómo de la lectura habermasiana de la dialéctica de la ilustración, se desprende

⁸ Un ejemplo de este reclamo es el planteado por Lohmann, quien critica a Horkheimer por “persistir con el aporético” estilo con que lleva a cabo sus construcciones conceptuales. Para salir de ese estilo, él postula la necesidad de “una forma de razón que no esté infectada con la enfermedad” (Lohmann, 1993, p. 407) propia de la ilustración. Sólo desde esta posición es posible criticar a la aporía como un límite insalvable del punto de vista de Horkheimer y Adorno. Un reclamo similar puede encontrarse en Morgan, 2001, especialmente p. 83 (La traducción de éste así como de todos los textos cuyo título se consigna en inglés, ha sido realizada por el autor).

la necesidad de que el concepto *normativo* en que funda su perspectiva, es decir: el concepto de razón (comunicativa), sea puramente emancipatorio o, de otra forma, su crítica pierde casi toda su fuerza⁹.

Resulta relevante señalar que, de la mano de la consagración académica de Habermas, se ha producido una consecuente consagración de su particular lectura de la *Dialéctica de la ilustración*, la cual ha sido retomada por diversos autores que abordan el mismo campo temático. Tal es el caso, por ejemplo, de Axel Honneth, uno de los representantes más reconocidos de lo que ha dado en llamarse la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt. En efecto, su propuesta de perspectiva sociológica parte de rechazar lo que él considera son “las aporías de la teoría crítica”, responsables de la “incapacidad para el análisis social” (Honneth, 1991, p. 1)¹⁰ del trabajo realizado por Horkheimer y Adorno. Donde la fuente principal de dicha aporía se encuentra, según este autor, en una filosofía de la historia que reduce la densidad de lo social a un proceso de dominación de la naturaleza; el cual lleva, en última instancia, a la destrucción de la civilización. Lectura que –como la habermasiana– implica no ver la dimensión productiva que esa misma dominación entraña, la cual posibilita la emergencia del sí mismo y, con él, de la civilización tal y como se ha desarrollado¹¹ (con toda su injusticia pero también con toda la libertad en ella existente). Es decir que en esa dominación, que es *a su vez* una liberación de la naturaleza, podemos encontrar elementos para pensar desde nuestro presente, algunas características claves de la lógica relacional imperante en nuestro presente.

En esta misma dirección corre la crítica realizada por Hauke Brunkhorst, quien señala como una limitación insalvable de la crítica horkheimeriana el que ella “permanezca deliberadamente aporética”, enfrentándose a “una contradicción que ninguna dialéctica puede reconciliar” (Brunkhorst, 1993, p. 87, y véase también Brunkhorst, 2000, p. 137). Siendo éste el motivo por el cual naufragaría el proyecto científico de dicho autor. Lo cual implica que Brunkhorst no sólo rechaza de aquella característica en la que, según aquí sostenemos, reside la potencialidad de esta perspectiva para una sociología crítica; sino que también explicita cuál es la postura antagónica a esta dialéctica aporética, a saber: una dialéctica que culmine en algún tipo de “reconciliación”. Es decir, que apunte hacia una armonía final que diluya la tensión aporética, para lo cual –al igual que en el caso habermasiano– debe tratarse de una situación carente de todo rastro de dominación y regresión. Sólo así se establecería el buscado fundamento normativo en base al cual llevar a cabo el análisis del mundo social; pues de persistir algún rastro de “ambigüedad” (en el sentido que Merleau-Ponty le da a este término) estaría entrando por la ventana la aporía que se echo por la puerta.

Es sobre el trasfondo de estas lecturas, llevadas a cabo por algunos de los representantes más reconocidos de la “segunda” y “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt, que cobra todo su sentido volver a estudiar las características de la dialéctica que ponen en juego Horkheimer y Adorno. Mas sin hacer de su carácter aporético el principio del rechazo de la misma, sino antes bien indagando las potencialidades que ella puede tener para el *modus operandi* de una sociología crítica del presente. En este sentido, se manifiesta como la problemática aquí abordada pone en juego una cuestión más amplia, atinente dicha dimensión de nuestras prácticas sociológicas. Esta “disputa sobre reflexividad” –sobre las consecuencias que para la práctica de producción de conocimiento sociológico tiene el “segundo giro reflexivo” de la dialéctica, o el contrapuesto intento habermasiano de clausurarlo a partir de un nuevo concepto normativo– atañe a una cuestión referente a uno de los pilares sobre los que se asienta el mentado *modus operandi* de una sociología crítica. Pilar que

⁹ Es dicha necesidad lo que lleva a Habermas a separar tajantemente la dimensión *ilocucionaria* de los actos de habla, de la *perlocucionaria*, tal y como le critica Plot (2008, pp. 156 y ss.). Pues sólo con esta separación consigue “purificar” su noción de razón comunicativa de todo aspecto negativo (de que un acto de habla pueda no sólo “informar” ilocucionariamente sino también “confundir” o “enfurecer” perlocucionariamente); es decir: de toda ambigüedad.

¹⁰ Cabe destacar que ésta es la manera en que Honneth titula la primera de las dos partes de las que se compone su libro aquí citado.

¹¹ Para una exposición detallada de esta cuestión véase Wellmer, 2000.

puede permanecer subterráneo y oculto a una primera mirada, pero que aun así se hace presente en las consecuencias que genera para el edificio del conocimiento social que sobre él se construye.

2. Fragmentos dialéctico aporéticos

2.1 Una crítica genealógica

En esta sección abordaremos algunos de los “fragmentos filosóficos” que Horkheimer y Adorno tratan con el estilo aporético que, a nuestro entender, caracteriza al movimiento de su perspectiva crítica, con el fin de poner de manifiesto los rasgos centrales de ese estilo, a través del estudio de su puesta en juego por parte de los autores. En este trabajo de lectura, compartimos la perspectiva que Foster desarrolla, según la cual la dialéctica de la ilustración puede ser mejor comprendida si se la piensa como una crítica genealógica, en la que se utiliza el análisis histórico para socavar las estructuras de pensamiento dominantes. Pues es a través del despliegue del proceso histórico que llevó a la formación de esa estructura de pensamiento, que se genera el distanciamiento con el presente imprescindible para la crítica. Si bien no estamos completamente de acuerdo con las conclusiones que Foster extrae de esto, sí coincidimos en ver en la relación entre mito e ilustración (por atenernos a las dos tesis centrales de *Dialéctica de la ilustración*), una vía por la cual socavar críticamente los fundamentos de la lógica de pensamiento y acción imperante en el mundo social presente. De allí que sostengamos, junto con él, que

la tesis de la ‘dominación de la naturaleza’ no busca generalizar la reificación cultural en una antropología filosófica. Antes bien, intenta develar los orígenes contingentes y extra-racionales de la restricción del pensamiento a lo útil técnicamente (Foster, 2001).

En última instancia, esto es una manera de decir que, con esta crítica, se descubren los elementos arcaicos en lo más moderno; al ver como el mito ya comparte cierta estructura con la ilustración y, mucho más importante aun, al develarse como en la ilustración, en el esquema de pensamiento a través del cual hoy pensamos y dotamos de sentido al mundo, se pueden encontrar características propias del pensamiento mítico. Una crítica genealógica que busca, entonces, tornar visible la lógica del proceso socio-histórico que terminó desembocando en ese esquema de pensamiento (sin que por ello fuese una consecuencia necesaria de dicho proceso). Y, junto con ello, señalar que mientras en el presente se mantenga como preponderante esa forma de estructurar nuestra manera de pensar y de tejer relaciones sociales, entonces las consecuencias seguirán siendo las mismas, y la ilustración seguirá recayendo en la mitología.

Otro elemento clave para nuestro trabajo sobre los materiales producto de este período de estrecha colaboración entre Horkheimer y Adorno en la década de 1940, lo constituye el tomarle la palabra a los autores y poner en el centro de nuestra mirada aquello que ellos sitúan en el foco mismo de su reflexión: la aporía que la ilustración entraña. En efecto, ellos señalan ya desde el “Prólogo” a *Dialéctica de la ilustración*, que

la aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53)

En la ilustración, que expresa el movimiento real de la sociedad burguesa, se hallan adheridas, entonces, ambas lógicas; poniéndose de manifiesto “el carácter dual del progreso, que siempre ha desarrollado el potencial de la libertad de consuno con la realidad de la opresión” (Adorno, 2001, p. 146). Es este carácter ge-

nealógico y aporético de la perspectiva crítica producida por Horkheimer y Adorno, lo que estará en el centro del trabajo que en esta sección realizaremos.

2.2 Las aporías en la obra de arte y en el concepto

La perspectiva crítica que tiene en la dialéctica aporética uno de sus elementos fundamentales, es puesta en juego por los autores en su abordaje de diversos núcleos problemáticos. En este apartado nos enfocaremos en cómo esta dinámica caracteriza tanto a la producción de una obra de arte, como al conocimiento que se produce a través del concepto (fenómenos que, a su vez, presentan un cierto isomorfismo entre sí). Para, en el apartado siguiente, enfocarnos en la dialéctica característica de la ilustración, de su manera de pensar y actuar en el mundo social¹².

Siguiendo a Horkheimer y Adorno, podemos captar este movimiento dialéctico, esa contradicción entre términos opuestos que se sostienen en forma simultánea, sin llevar a una armónica reconciliación, en el núcleo mismo de la obra de arte, como una tensión entre el estilo¹³ y aquello que la obra busca expresar a través de éste. En tanto el estilo es aquello que da forma a lo que se expresa, al hacerlo entrar en el lenguaje musical, pictórico o verbal, en las formas dominantes de universalidad que éstos entrañan y que son un producto socio-histórico. De allí que la reducción al puro estilo (lo propio de lo que los autores llaman: la “industria cultural”) no sea otra cosa más que la presentación de huecas formas sociales, construidas y transmitidas como universales; postulándose, estas formas, como absolutas. Puro carácter formal en el que se pierde toda materialidad, perdiéndose, en definitiva, al objeto, aquello que se buscaba expresar. Es por ello que

los grandes artistas no fueron nunca quienes encarnaron el estilo del modo más puro y perfecto, sino aquellos que lo acogieron en la propia obra como dureza e intransigencia en contra de la expresión caótica del sufrimiento, como verdad negativa (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 175).

Esto no quiere decir que no haya estilo en la obra de arte, sino que ella no se reduce a éste; antes bien, intenta expresar, a través de él, el sufrimiento existente, la materialidad concreta de la sociedad en la que esa obra de arte tiene lugar. Por eso, los grandes artistas “se han reservado la desconfianza respecto al estilo y se han atenido [...] menos a éste que a la lógica del objeto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 175)¹⁴; intentando expresar el *caótico* sufrimiento que esa lógica (re)produce. Para lo cual no pueden usar más que las *ordenadas* formas existentes, producidas históricamente. Con lo cual se pierde algo de eso que se quiere expresar, *a la vez* que sólo a través del estilo, de la batalla contra su dureza, halla el arte expresión para el sufrimiento.

¹² Un tercer “fragmento”, constituido por la relación entre sí mismo y naturaleza interior, puede encontrarse en Gambrotta (2010).

¹³ Cabe aclarar que en este apartado, y siguiendo a Adorno y Horkheimer, la noción de estilo aludirá a su extendido uso de “manera de hacer”, que puede estabilizarse dando lugar a un “estilo de época” pero, sobre todo, puede esclerotizarse tornándose un estandarizado proceso, una forma de hacer que se vuelve fórmula fija. Así, hay aquí una distancia entre este uso y el que nosotros hemos venido usando a lo largo de este escrito, en el que estilo alude merleau-pontianamente, a una singular y particular “manera de ser siendo” (Cf. Merleau-Ponty, 1964).

¹⁴ Vemos aquí la conocida primacía del objeto adorniana, en la cual se sostiene la importancia central de acceder “a la experiencia específica de la cosa, [que] se desembaraza de las convenciones de la opinión”; dejando de lado las formas universales que se presentan como lo más objetivo, cuando no son otra cosa que el producto de las incuestionablemente aceptadas categorías de percepción y apreciación predominantes, “en suma lo subjetivo” (Adorno, 2001, p. 67).

Es la búsqueda de una reconciliación entre estos elementos opuestos y el *fracaso* de ese intento, lo que está –según Horkheimer y Adorno– en el centro mismo nada menos que de la obra de arte y de lo que ella consigue decirnos acerca de la estructura objetiva de relaciones sociales en que tiene lugar. Pues, siguiendo a estos autores, podemos sostener que

el elemento de la obra de arte mediante el cual ésta trasciende la realidad es [...] inseparable del estilo; pero no radica en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad, sino en los rasgos en los que aparece la discrepancia, en el necesario fracaso del apasionado esfuerzo por la identidad (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 175).

Los grandes artistas, entonces, *triumfan* en su búsqueda por producir una obra de arte –que pone de manifiesto el sufrimiento dominante– a través del *fracaso* en la consecución de la armonía perseguida. Y es en ese fracaso que expresan su verdad, que dicen algo cualitativamente nuevo trascendiendo a la reproducción de las relaciones sociales establecidas, en definitiva: que *triumfan*.

Ahora bien, la relación entre estilo y aquello que se intenta expresar en la obra de arte, tiene un cierto isomorfismo con la lógica propia del concepto; por lo que la obra de arte tendría cierta similitud con el pensamiento que intenta dar cuenta del sufrimiento existente y de la injusticia que lo produce, es decir: con el pensamiento crítico. En efecto, en el proceso de pensamiento los seres humanos se distancian de la naturaleza, para así captarla con un “saber, que es poder” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 60) y que, como tal, les permite dominarla. Proceso en el cual,

como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo –como lo caótico, multiforme y disparatado– de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 92).

Es decir que el concepto aferra algo de eso caótico (nótese la semejanza con el estilo), para así dar cuenta de ello en el pensamiento; mas al conocerlo tiende a identificarlo con la ya conocido, pues lo capta a través de las categorías con las que lo conoce. Las cuales son un producto socio-histórico, cuya crítica genealógica Horkheimer y Adorno buscan llevar a cabo –según lo señalamos en el apartado anterior–.

Es por ello que la sociología que se reduce a meras categorías formales, a puras fórmulas, renuncia a la captación del sentido propio del objeto que aborda. Pero sólo a través del concepto puede ella intentar dar cuenta de la lógica de su objeto: el mundo social, y así expresar críticamente las injusticias que impregnan su materialidad. La práctica de producción de una sociología crítica encuentra, entonces, en la lógica del concepto –que tiende a reducirse a mera fórmula, a *sistema*–, una dureza contra la cual tiene que luchar para asir las particularidades del objeto sociedad. De esta manera, la lógica del concepto pone de manifiesto que en el esfuerzo por aferrar el carácter *caótico* de ese objeto, en nuestro aprehenderlo con las *ordenadas* categorías que poseemos, aquello que captamos ya no es él. De allí que, junto con Horkheimer y Adorno, sostengamos que el concepto fue “desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 70).

Por eso, siguiendo a los autores, podemos decir que el elemento del pensamiento sociológico mediante el cual éste rompe con lo establecido, trascendiéndolo, no radica en la unidad entre concepto y objeto –en esa lógica de la identidad que sustenta a las perspectivas positivistas–, sino en el necesario *fracaso* de ese apasionado esfuerzo. Pues ese esfuerzo de la sociología crítica ilumina, con su fracaso, la no reconciliación que impera en *esta* sociedad, en las relaciones sociales que *hoy* estudiamos. Y en ese momento se acerca a esa verdad que constituye su objetivo, la verdad negativa que implica la crítica de las injusticias establecidas. Se acerca, en definitiva, a su *triumfo*; pero alcanzarlo, afirmando esto como *la Verdad* que ha dado cuenta de las particulares del objeto sociedad, es ya el principio del ocultamiento de la no reconciliación y, por ende, de la afirmación de una falsedad, que constituye su *fracaso*.

El entrelazamiento de estos momentos brinda el marco para que sostengamos, junto con Adorno (y frente a Habermas), que si se quiere impulsar una transformación social sobre la base de (la pretensión de) un pensamiento puramente crítico, asentado en un concepto de razón (o en algún otro concepto con función análoga) que es puro potencial emancipatorio, sin mancha alguna de violencia y dominación, si se pretende actuar en el entramado relacional desde la posesión de semejante verdad (de tintes normativos, indiscutiblemente absoluta), entonces “con lo falso se extirparía también todo lo verdadero [...] y se pasaría directamente a la barbarie que se reprocha a la cultura como producto suyo” (Adorno, 2001, p. 41)¹⁵. Barbarie que sería el resultado de la presentación de una Verdad, a partir de la cual se establece la falsedad de todo otro punto de vista, con la consecuente disolución de toda otredad que ello implica¹⁶. Es por ello que aun cuando el arte y la sociología crítica fracasasen en sus esfuerzos, esto no tiene por qué llevar a una actitud resignada; pues “que hasta ahora la cultura haya fracasado no es una justificación para fomentar su fracaso” (Adorno, 2001, p. 42). Antes bien, aquí sostenemos que éste es el motivo para no cesar de luchar por su triunfo, aun cuando él conduzca dialécticamente a su fracaso, y viceversa.

A partir de todo esto puede entenderse por qué el pensamiento sociológico que sólo vea su momento de triunfo, perdiendo de vista el fracaso a él adherido, pierde también con ello su elemento crítico; es decir: deja de ser sociología crítica, para volverse alguna forma de afirmación de las relaciones de dominación establecidas. Ya que le estaría sucediendo

lo que siempre le sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor. [...] Las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan al contenido teórico: su verdad se volatiliza (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 52).

2.3 La ilustración y su dialéctica

La propia ilustración entraña esta tensión entre elementos opuestos, que son producto del mismo proceso y que se sostienen en forma simultánea, sin devenir en una armónica reconciliación que adquiera una función normativa en el interior del *modus operandi* de una sociología crítica. Sin embargo, ello no lleva a Horkheimer y Adorno a considerar a la ilustración desde la especular posición contraria, que hace de la ausencia de todo absoluto una imposibilidad constitutiva para las prácticas sociales y para el conocimiento que las estudia. Es esto último lo que, según Palti (2005), lleva a su “crisis” al pensamiento Marxista Postestructuralista. Sin embargo, ello es consecuencia de un conocimiento sobre lo social que persiste en la búsqueda de algún tipo de absoluto, sin encontrarlo (a diferencia del caso habermasiano, que lo encuentra en el concepto normativo de “razón comunicativa”). Es esa búsqueda, que persigue una certeza indubitable en la cual fundar *la Verdad* de lo social (de su ontología, o de su historia, etc.), lo que aquí cuestionamos con la noción de “dialéctica aporética” y con su acoger la “ambigüedad” de los procesos sociales.

¹⁵ Este entrelazamiento de momentos progresivos y regresivos en un mismo proceso o práctica social, marca otro punto de contacto entre estos autores y Merleau-Ponty, quien sostiene que “tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncia, el fondo de silencio que no deja de rodearla, [...] o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada” (Merleau-Ponty, 1964, p. 57).

¹⁶ Cabe plantear que ese absoluto que queda por fuera de toda crítica, puede tener un carácter positivo, el cual se presenta como dejando atrás toda forma de violencia, siendo éste el caso de la racionalidad comunicativa propuesta por Habermas. Pero también puede presentarse bajo la forma de la radical afirmación de la imposibilidad de semejante reconciliación para todo tiempo y lugar, es decir como un absoluto negativo que no por ello se pretende menos Verdadero. Volveremos sobre esto en la tercera sección.

Cabe señalar que somos conscientes de que, al abordar estas tensiones de la ilustración, no estamos diciendo algo extremadamente novedoso; pues ésta es la dialéctica a la que alude el título del libro escrito en forma conjunta por estos autores y que nosotros hemos caracterizado como una *dialéctica aporética*. Sin embargo, lo expuesto en la primera sección de este escrito marca la necesidad de volver a decir esto; a lo cual se agrega la relevancia de esta “disputa de la reflexividad” para la forma en que aun hoy se lleva a cabo la práctica de producción de conocimiento sociológico.

En esta dialéctica de la ilustración, la razón no es sólo instrumental-subjetiva, por más que el proceso socio-histórico ha llevado a su progresiva reducción a esa sola dimensión; pues

algo de la relación objetiva con lo vivo, y no sólo con la propia existencia, se ha conservado en aquella facultad subjetiva de la razón [...]. Es siempre capaz de reconocer la figura de la injusticia en la dominación, y gracias a ello elevarse por encima de la injusticia hasta la verdad (Horkheimer, 2000, pp. 118-119)

Donde, estas dos dimensiones de la razón, “se encuentran entrelazadas en el sentido de que la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve a la otra, sino que también conduce de vuelta a ella” (Horkheimer, 1969, p. 183). La misma razón ilustrada que “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 59), dominando lo desconocido a través de una lógica identificante, que borra todas las diferencias cualitativas, toda forma de otredad; esa misma razón, decíamos, es la que posibilita la emergencia del sí mismo que al dominar a la naturaleza se separa de ella, introduciendo de esta manera una diferencia. Así como con el concepto, al fracasar en el esfuerzo por captar plenamente al objeto sociedad, obtiene el triunfo de des-cubrir las injusticias que atraviesan a dicho objeto, lo cual es un momento de la lucha por su transformación. Por ambas vías se rompe con el intento de una completa clausura del sistema: por un lado, al implicar esta dialéctica la posibilidad de una práctica que en su introducir lo cualitativamente distinto a lo establecido, lo nuevo, abra la lógica relacional existente en el mismo movimiento por el que ésta tiende a cerrarse, eliminando aquello que es fuente del miedo: lo diferente. Y, por el otro lado, al posibilitar –según Horkheimer y Adorno– que el lenguaje abandone la tautología de decir siempre lo mismo, para convertirse en lenguaje, o sea: para decir “aquello que no ha sido aún oído” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 89), por más que se encuentre entrelazado con esa tautología. Palabra cualitativamente nueva que busca desarticular la lógica de pensamiento y acción hoy imperante, aquella cuya crítica genealógica –como vimos con Foster– los autores buscan realizar. Incluyendo en dicha lógica a la forma de pensamiento propia de la sociología crítica, en un “segundo giro reflexivo” que mantiene abiertos los cuestionamientos sobre el punto de vista desde el cual cuestionamos al mundo social.

En resumen, en la ilustración en tanto saber que es poder, se encuentra la tendencia a un ordenamiento cerrado del mundo social que reproduce lo establecido; a la vez que su cerrarse genera las condiciones sociales para una caótica abertura por la que se introduzca, en el mundo social, aquello que hasta entonces no tenía lugar en él, lo nuevo. Ambos momentos son producto del mismo proceso, más aun: se hallan en un entrelazamiento por el cual cada uno lleva al otro en su disolverlo. Es en este punto donde se encuentra la relevancia –que en este escrito hemos buscado remarcar– de la productiva aporía que caracteriza a la dialéctica, pues ella mantiene abierto el movimiento interrogador y cuestionador de la práctica de producción de conocimiento sociológico, abarcando en él incluso a los fundamentos de esa misma práctica. En este marco puede comprenderse por qué, para Horkheimer y Adorno, “es la ilustración misma [...] la instancia que podría romper los límites de la ilustración” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 250). Sin que ello implique su autodestrucción sino más bien la concreción, en el mundo social, de sus potencialidades; teniendo, dicha concreción, su mayor obstáculo en los mecanismos de dominación que son un producto de la propia concreción de la ilustración.

3. De certezas e incertezas

El recorrido realizado a lo largo de este escrito, nos permite sostener que es justamente en esa dimensión aporética donde se encuentra la productividad de la propuesta para el estudio del mundo social, que se articula en torno a la dialéctica de la ilustración. Oponiéndonos así, a la lectura que Habermas realiza de este momento del pensamiento de Horkheimer y Adorno; en la cual la aporía es considerada un límite que obliga a abandonar la perspectiva por ellos elaborada. Aquí hemos argumentado que este “segundo momento reflexivo” o, como cabe llamarlo junto con Merleau-Ponty, la “sobre-reflexividad” de esta manera de hacer sociología crítica, es la que mantiene abierta la interrogación crítica sobre los puntos ciegos de la propia sociología crítica.

De esta manera la crítica a la razón ilustrada no nos deja en el habermasiano callejón sin salida, frente al cual sólo queda el camino de vuelta (Cf. Habermas, 1989, p. 160); sino que, si se nos permite el juego de palabras con la voz griega *aporía* (aporía), nos sitúa ante una “dificultad para pasar”. Para avanzar en la puesta en cuestión de lo más obvio y evidente de nuestras particulares relaciones sociales, que es también lo más “naturalizado” en ellas, lo más firme y capilarmente establecido. Sin detener esa interrogación ni siquiera ante sí misma. En este punto se abre una senda para indagar la relación entre esta dialéctica aporética y la “hiperdialéctica” sobre-reflexiva¹⁷ que propone Merleau-Ponty (1967, especialmente pp. 117 y ss.).

Es esta cuestionadora sospecha acerca de los fundamentos del propio *modus operandi*, lo que Habermas rechaza de la dialéctica aporética, de allí que –a nuestro entender– su “camino de vuelta” entrañe la pretensión de clausurar dicha sospecha, cerrando así ese momento de interrogación crítica. Y el elemento imprescindible para llevar adelante esta operación (sobre la forma en que hacemos sociología *hoy*) es un concepto normativo, a partir del cual se establece un “deber ser” que permita la crítica de “lo que es”. Mas para ello debe detenerse la sospecha (y la dialéctica a ella ligada), en tanto que de la *certeza* que ese concepto brinda no se puede dudar, pues ello implicaría tornar sobre-reflexivo al pensamiento, cayendo en esa crítica total que es, justamente, la que Habermas rechaza en Horkheimer y Adorno. Por eso no puede haber ambigüedad alguna en el concepto normativo, no puede ser progresivo y regresivo *a la vez*, ya que ello daría lugar a la interrogación crítica de dicho concepto. No puede entrañar, por tanto, alguna forma de coacción en su ausencia de coacciones, pues de postularse una “coacción sin coacciones” se estaría cayendo en la misma relación que aquí hemos caracterizado como una dialéctica aporética. Llegados a esta instancia se vislumbra la importancia para el *modus operandi* de una sociología crítica de *nuestro* presente, de investigar la posibilidad de dotar a nuestros estudios sobre el mundo social de un fundamento no normativo para su crítica de las relaciones de dominación establecidas. Objetivo de más largo aliento que –como señalamos al principio de este escrito– atraviesa a este texto, aun cuando lo exceda la posibilidad de concretarlo.

Sin embargo, la sospecha sobre-reflexiva se esfuerza por no caer en el extremo opuesto al de esta versión normativista de la crítica. En el que se presenta a toda forma de conocimiento sobre los procesos socio-históricos, como un mero relato; por lo que el conocimiento sociológico (y científico en general) deja “de ser sospechoso para convertirse en vacío [...], puesto que se lo considera reductible: a mito, a ficción” (Sazbón, 2001, p. 79). Lo cual lleva a que estas perspectivas de (lo que ha dado en llamarse) la “condición posmoderna”, practiquen un weberiano desencantamiento de toda noción por metafísica, deviniendo en una percepción del “presente vivido como inmodificable [...]. En esta definitiva e irreversible reiteración de lo mismo, en esta noción de la historia como cumplida, en esta imposibilidad de lo verdaderamente nuevo” (Casullo, 1996, p. 19), se da la disolución de todo marco categorial sobre el cual asentar el edificio de la crítica. Perspectivas que, por momentos, parecen ser la imagen especular del punto de vista que se asienta en un fundamento normativo, en tanto ellas también se fundan en una *certeza* última, sólo que de carácter negativo. Pues si la

¹⁷ Puede encontrarse una aproximación a esta cuestión en Gambarotta (2008).

perspectiva normativa requiere ese fundamento para erigir el edificio de su conocimiento sobre el mundo social, éstas en cambio, afirman la imposibilidad de hallar ese fundamento. A partir de lo cual se obtura la posibilidad de edificar un conocimiento sociológico sobre los procesos sociales y las relaciones de dominación que ellos implican; corriendo peor suerte aun la posibilidad de producir algún tipo de práctica que, ligada a ese conocimiento, apunte a transformar tales relaciones (Cf. Sazbón, 2009, p. 130).

Así, ambas maneras de hacer sociología comparten la consideración acerca de la necesidad de un fundamento que quede por fuera de los alcances de la interrogación sobre su posible ambigüedad. Es decir que ambas coinciden en la necesidad de algún tipo de absoluto¹⁸, que funja de fijo pilar sobre el que asentar el conocimiento sociológico. La diferencia entre dichas maneras surge de si encuentran dicho fundamento, o bien si se considera imposible hallarlo.

Es frente a esas dos posiciones que cobra toda su sentido la relevancia de elaborar una sociología crítica que, en lugar de buscar un absoluto que dote de fundamento normativo al conocimiento del mundo social, despliegue un *modus operandi* sobrerreflexivo, interrogando críticamente sus propios fundamentos. Y aquí es justamente cuando, como sostiene Habermas (pero para rechazarlo y no para encontrar allí la productividad del trabajo de Horkheimer y Adorno), la crítica se torna total, cuando ni siquiera el punto de vista cuestionador escapa al cuestionamiento crítico. Lo cual implica acoger la *incertidumbre* que genera esta dialéctica aporética, el movimiento contradictorio en las propias bases de nuestro conocimiento sociológico. De allí que encontremos en esta dialéctica, al estilo (en el sentido que Merleau-Ponty da al término) característico del *modus operandi* de una sociología crítica que pretenda mantenerse como tal, sin suspender su interrogación crítica sobre los fenómenos sociales, entre los cuales se cuenta la propia práctica de producción de conocimiento sociológico. Es por ello que la perspectiva para el estudio del objeto sociedad que surge de la *Dialéctica de la ilustración*, no constituye un mero “ejercicio”, tal y como sostiene Habermas (Cf. Habermas, 1999, Tomo I, p. 490); pues ese constante “ejercitar” el pensamiento dialéctico es, para nosotros, una expresión del continuo esfuerzo por romper con la lógica de pensamiento y acción *hoy* establecida, aquella que es *hoy* triunfante. Aun cuando la ruptura con esa lógica, al señalar los mecanismos por los que se reproduce con toda su violencia y dominación (ese “triumfo” para una sociología crítica), contenga el germen de su “fracaso”.

La dialéctica aporética como elemento clave del *modus operandi* de la sociología, mantiene *abierto*, entonces, el movimiento de su crítica; el cual, como sostiene Adorno, “debe volverse hacia [...] los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica” (Adorno, 2001, p. 151). Girando sobrerreflexivamente sobre aquellas instancias en que la propia sociología crítica se estanca y su dialéctica se torna estática.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2001), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid. _ Bourdieu, Pierre, (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

¹⁸ Es esa ambigüedad de buscar una Verdad a sabiendas de la imposibilidad de encontrarla, lo que Palti (2005, especialmente su “Epílogo”) considera la paradoja a resolver del Marxismo Postestructuralista; en cambio aquí planteamos la posibilidad de una perspectiva que se mantenga en la ambigüedad, en el aporético ir venir de la dialéctica entre términos opuestos.

- Brunkhorst, Hauke, (1993), "Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy", en Benhabib, S., Bonss, W. y McCole, J. (edit) *On Max Horkheimer*, MIT Press, Massachusetts.
- Brunkhorst, Hauke (2000), "The Enlightenment of rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*", en Revista *Constellations*, Vol. 7, Nº 1.
- Casullo, Nicolás, (1996), "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema), en Casullo, Nicolás (comp.), *El debate Modernidad/Posmodernidad*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- Foster, Roger, (2001), "Dialectic of Enlightenment as Genealogy Critique", en Revista *Telos*, Nº 120.
- Gambarotta, Emiliano, (2008), "La dialéctica: sus aventuras ilustradas. En torno a una dialéctica aporética de la acción política", en *Actas en soporte digital de las V Jornadas de Sociología de la UNLP*, ISBN: 978-950-340514-7, FaHCE, UNLP.
- Gambarotta, Emiliano, (2010), "La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: una lectura de la *Dialéctica de la ilustración* en clave política", en *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, ISSN: 1887-3898, Vol. 4, Nº 1 <<http://www.intersticios.es>>.
- Habermas, Jürgen, (1989), *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, Taurus, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen, (1999), *Teoría de la acción comunicativa* (dos tomos), Taurus, Madrid.
- Honneth, Axel, (1991), *The critic of power: Reflective stages in a critical social theory*, MIT Press, Massachusetts.
- Horkheimer, Max, (1998), "La función social de la filosofía", en *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Horkheimer, Max, (2000), "Razón y autoconservación", en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, Max, (1969), *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires.
- Jay, Martin, (1984), *La imaginación dialéctica*, Taurus Ediciones, Madrid.
- Lohmann, George, (1993), "The failure of self-realization: An interpretation of Horkheimer's *Eclipse of Reason*", en Benhabib, S., Bonss, W. y McCole, J. (edit), *On Max Horkheimer*, MIT Press, Massachusetts.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1964), *Signos*, Seix Barral, Barcelona.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1967), *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Madrid.
- Morgan, Ben, (2001), "The Project of the Frankfurt School", en Revista *Telos*, Nº 119.
- Palti, Elías, (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Pascal, Blaise, (1984), *Pensamientos*, Hyspamérica ediciones, Buenos Aires.
- Sazbón, José, (2001), "La devaluación formalista de la historia", en Adamovsky, Ezequiel, (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- Sazbón, José, (2009), *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Wellmer, Albrecht, (2000), "The death of the Sirens and the origins of the work of art", en Revista *New German Critique*, Nº 81.
- Wiggershaus, Rolf, (1995), *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, The MIT Press, Cambridge.