

Cien años de Teoría Crítica: de Horkheimer a Rosa

One Hundred Years of Critical Theory: From Horkheimer to Rosa

Dario Montero¹

Resumen | En este escrito de ocasión que conmemora los cien años de la Escuela de Frankfurt se ofrece una introducción histórico-conceptual a la Teoría Crítica como corriente intelectual dentro de la sociología y de la filosofía social en general, desde sus inicios en la década de 1920 hasta el presente, pasando revista a cuatro generaciones de pensadores, con especial énfasis en la última.

Palabras clave | Escuela de Frankfurt, Teoría Crítica, Filosofía Social, Sociología, Historia

Abstract | This article commemorates the hundred years of the Frankfurt School by offering a historical-conceptual introduction to Critical Theory as an intellectual current within sociology and social philosophy in general, from its beginnings in the 1920s to the present, reviewing four generations of thinkers, with special emphasis on the last one.

Keywords | Frankfurt School, Critical Theory, Social Philosophy, Sociology, History

¹ Doctor en Sociología por la Universidad de Jena y académico del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Email: dario.montero@uchile.cl

Al terminar la Primera Guerra Mundial circulaba en Europa un clamor general sobre la necesidad de un cambio radical del orden social existente que había conducido a la conflagración más sangrienta conocida hasta ese momento. Bajo ese clima, surge en 1923, un movimiento intelectual en Alemania que se conocería posteriormente como Teoría Crítica, liderado por Max Horkheimer y Theodore Wiesengrund Adorno. Reunidos en torno al *Institut für Sozialforschung*, perteneciente a la Universidad de Frankfurt, un grupo de filósofos, sociólogos, psicólogos e historiadores del arte propusieron un nuevo programa de investigación para las ciencias sociales que haría época. En aquellos años, el estudio de la sociedad, tanto en Europa como en Norteamérica, estaba dominado por un paradigma positivista o cientificista. Era el apogeo del Círculo de Viena de Moritz Schlick, también llamado Empirismo Lógico, de la filosofía analítica anglosajona y del pragmatismo norteamericano. Una de las ideas centrales de la Escuela de Frankfurt² consistirá en que la sociología y en general las ciencias sociales no deben restringirse a solo describir y explicar los fenómenos sociales sino que, dando un paso adicional, han de poder atreverse a evaluarlos y criticarlos. El correlato práctico de esta crítica social constituye la posibilidad de una emancipación social, una liberación por parte de los actores sociales de las situaciones de opresión y sufrimiento en las que se encuentran. Esta primera generación de teóricos críticos entendió que su labor se debía apegar a un estudio contextual de las sociedades en consideración. En esto, ellos conectan con una larga tradición filosófica que se remonta a Hegel.

Según esta tradición, planteada por primera vez en la *Fenomenología*, pero que se retoma en los escritos de Feuerbach y Marx, el conocimiento del ser humano y la sociedad debe ser entendido como *crítica inmanente*. No podemos asumir dogmáticamente desde el comienzo estar en posesión de una supuesta verdad universal, de un criterio a-histórico, de una naturaleza humana invariante. Nuestro conocimiento del ser humano o de la sociedad que estudiamos no puede partir sin presuposiciones; por ende partimos de lo dado históricamente. Pero inmediatamente debemos desafiar y cuestionar las concepciones heredadas o presupuestas, en tanto las experimentemos como inadecuadas, hasta que éstas puedan resistir con efectividad a la crítica que ejercemos. En sus reflexiones sobre el conocimiento, Hegel partió de la teoría del sujeto de Kant y solo desde allí, al mostrar sus contradicciones internas, arriba a su propia concepción; lo mismo se puede afirmar respecto a la crítica de Feuerbach sobre la noción hegeliana de un Espíritu supra-humano, o frente a lo que hace Marx y Engels con Feuerbach en la *Ideología Alemana*. La crítica inmanente de estos autores postula además, como ya adelantábamos, que descubrir la verdad en el plano del conocimiento va de la mano con la tarea de liberar al ser humano en la práctica, y ambas cosas se entienden como un proceso en el tiempo y en la historia. Avanzamos desde el punto particular en que nos encontramos hacia uno mejor, en relación al anterior. Vamos, por decirlo así, descartando formas sociales distorsionadas y opresivas bajo las que vivimos, al tiempo que vamos destruyendo ilusiones y proyecciones ilegítimas. Pero es un lento proceso de auto-transformación: no existe una solución directa, un atajo que permita saltarse este camino dialéctico. Como se ve, detrás de esta crítica inmanente hay una noción historizada de la libertad, muy influyente durante los últimos dos siglos: el moverse, vía crítica social y revolución, desde formas de vida y de pensamiento más distorsionadas a otras que se experimentan como más adecuadas. Movimientos de liberación, en este sentido, los ha habido, de hecho, por montones dentro del mundo moderno: movimiento de clase, anti-colonialistas, que buscan reestructurar la relación entre los sexos, etc., y lo hacen removiendo estructuras de poder

2 Para un detallado recuento histórico sobre los orígenes de esta escuela, ver: Wiggershaus, 2011.

y dominación, desenmascarando discursos falsos o ilusiones. Frantz Fanon, en *Los condenados de la Tierra*, provee un ejemplo en el siglo XX de este tipo de crítica; aunque en su caso también se observa la influencia de Nietzsche y del existencialismo.

La Teoría Crítica de Adorno, Marcuse y Horkheimer continúan, a su manera, esta tradición. Su crítica hacia la razón instrumental y su proyecto de dominación del hombre y la naturaleza (anticipada por Schiller en ciertos aspectos) está situada históricamente, en tanto ésta se basa, positivamente, en valores propiamente moderno-occidentales como la autonomía y la autenticidad. Su crítica es pues emancipatoria – tiene ese componente normativo arraigado en la cultura de la cual provienen. En última instancia, sin embargo, estos autores suscriben a una filosofía materialista de la historia. Siguiendo a Marx, ellos creen que es la misma expansión de las fuerzas productivas, de los medios racionales para dominar la naturaleza los que poseerían un potencial liberador. Horkheimer arranca su carrera como intelectual subrayando esta tesis optimista, la que mantiene hasta bien entrado los años treinta. Aquí, pues, teoría crítica y su contenido doctrinal han de entenderse como situados en un contexto histórico-económico concreto, que la constituye (Horkheimer, 2000). ¿Pero qué garantiza que este conocimiento vaya efectivamente más allá de explicar y predecir procesos empíricos? ¿Cómo es capaz de tomar esa necesaria distancia reflexiva para *criticar* un estado de cosas? Aquí Horkheimer tiene que introducir un segundo elemento: existiría una actividad humana de tipo transformativa más ligada a una *lucha* social a través de la historia que a una dominación societal de la naturaleza. ¿Pero es en verdad separable la lucha social de los procesos productivos sobre la naturaleza? Desde el materialismo histórico eso no puede ser: más bien, se debe hablar de un potencial racional encarnado en las fuerzas productivas, potencial que se libera ocasionalmente en los conflictos sociales. ¿Pero cómo finalmente puede la libertad surgir de la necesidad? Son estos viejos problemas filosóficos con los que, naturalmente, ya se tuvo que enfrentar Marx.

Visto desde otro ángulo, el programa de investigación que lanzan Horkheimer y sus colegas se afirma en el objetivo de superar la extrema dicotomía en la que estaba sumida la vida académica de aquellos años, luego de la entrada triunfal del positivismo hacia la segunda mitad del siglo XIX, entre el trabajo empírico de las ciencias especiales, por un lado, y la especulación filosófica, por el otro. “En el positivismo, el conocimiento empírico de la realidad se reduce a una mera búsqueda de hechos, ya que un conocimiento tal se encuentra separado de cualquier autoconfirmación filosófica; en la metafísica contemporánea de proyectos filosóficos como los de Max Scheler y Nicolai Hartmann, la reflexión de la razón se atrofia en una mera especulación sobre esencias, en cuanto reflexión independiente de cualquier referencia teórica a la realidad histórico-empírica.” (Honneth, 1987, p. 350, *mi traducción*). El programa de la Escuela de Frankfurt se posiciona, pues, en estos dos frentes: contra la metafísica y contra el cientificismo de la época, ambos desvinculados entre sí y carentes de un entronque socio-histórico. La manera de resolver la dicotomía tiene que pasar por el planteamiento de un enfoque epistemológico-metodológico que logre volver a pensar en términos de una filosofía de la historia (materialista) pero en el contexto de una investigación interdisciplinaria empíricamente orientada hacia el estudio de la sociedad. La ‘teoría tradicional’ a la que se refiere Horkheimer hace alusión a la tradición cientificista que, si bien solo hoy en boga, hundiría sus raíces en Descartes. Por contraste, se presenta a la nueva ‘teoría crítica’ como teoría consciente de su contexto social de emergencia, así como de su ámbito de aplicación práctica. A su vez, el trabajo interdisciplinario requerido no puede estar limitado a un análisis de las fuerzas y relaciones de producción que subyacen a la sociedad

moderna tan solo desde el punto de vista de la economía política, como en Marx, sino que debe incluir a todas las disciplinas de las ciencias sociales. Marcuse avalaría luego supuestos programáticos similares (Marcuse, 2009).

Aperado de este arsenal interdisciplinario, una de las preguntas centrales de la primera Escuela de Frankfurt fue bajo qué tipo de condiciones y mecanismos la sociedad moderna-capitalista del período de entreguerras evita el estallido de los conflictos sociales, la liberación de ese potencial de la razón al que hacíamos antes alusión. Una respuesta central a esta interrogante, en el contexto de la Europa de los años 1930, apuntó al exitoso proceso de integración de la clase trabajadora al sistema social-capitalista de esos años (definido por Pollock como ‘capitalismo de Estado’), con la consiguiente pacificación de las tensiones de clase. Pero ¿por qué los trabajadores se habían dejado someter con tan poca resistencia al nuevo sistema de dominación centralizadamente administrado? Así, junto al análisis económico, la psicología de Freud combinada por una teoría de la cultura y de la socialización resultaba a los ojos de Horkheimer una útil herramienta disciplinaria para desvelar las fuerzas irracionales que obnubilan la mirada del proletariado, impidiéndole captar sus verdaderos intereses y anestesiando su voluntad de revolución. Como sabemos, los trabajos que se fueron publicando de aquí en adelante efectivamente tuvieron un sesgo socio-psicologizante, como en los análisis Erich Fromm sobre la ‘personalidad autoritaria’, y culturalista, enfocando la crítica social hacia la cultura de masas y del entretenimiento.³

Años más tarde, en la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer unen fuerzas para lanzar una dura crítica a la civilización occidental-moderna. Detrás de ella subyace una teoría de la dominación, la idea de un control instrumental de la naturaleza que equivale para los autores a un subsumir lo existente y particular bajo lo universal (la razón), tal como lo sabe hacer tan bien la ciencia moderna y la tecnología que de ella surge. Este sería el gesto original de toda dominación, no solo bajo condiciones modernas, tecnocientíficas. La humanidad pasa de un estado primitivo en que se siente constantemente amenazada por las fuerzas de la naturaleza, y solo imita o resiste, a uno en que puede empezar a objetivarla y controlarla. Esto trae, también, el impulso a objetivar la propia naturaleza del ser humano. Los costos de esta objetivación-control equivalen pues a que hacia fuera se pierde en riqueza sensible, perceptual, y hacia adentro se dominan las pasiones e instintos. El precio es por lo tanto una experiencia de autoalienación, de autodistanciamiento. El círculo cierra en perfecta contradicción: la historia parte en el intento de autopreservarse, lo que anima el desarrollo de esta orientación instrumental; pero la razón instrumental termina anulando al ser humano mismo, es decir, lo que se buscaba preservar en primer lugar. La autoafirmación concluye en autonegación. *La Dialéctica de la Ilustración*, publicada en el año 1944, exhibe sin ocultarlo una actitud ambigua frente al vector que empuja hacia la dominación social, con un marcado pesimismo frente a las reales posibilidades de una verdadera emancipación de la humanidad. Evidentemente aquella ambivalencia y este pesimismo estaban condicionados por la experiencia de los autores de vivir en el apogeo del Nacional Socialismo, el estalinismo, la sociedad de masas y el capitalismo de Estado. La época contemporánea que les toca vivir a los autores se les aparece así como una de regresión de la razón. El declive del liberalismo y del mercado capita

3 En su conferencia de 1931 titulada “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social” Horkheimer (2015) expone el carácter interdisciplinario de esta agenda de investigación y que, como vemos, está dirigido al estudio de la vida económica, psíquica y cultural.

lista no trajeron la revolución anticipada por Marx, sino que el fascismo. La hiperracionalización que trae la Ilustración lleva finalmente a una servidumbre a las tecnocracias, a la aparición del positivismo en la filosofía y la ciencia, a la industria del entretenimiento –radio, películas y revistas– que adormecen las capacidades críticas de la población, haciéndola dócil frente a los poderes fácticos.

Hay muchos problemas con esta primera Teoría Crítica. Aparte del dogmatismo y apriorismo que reflejan muchas de sus reflexiones, el marcado énfasis sobre una filosofía de la historia como la expuesta, así como el economicismo y psicologismo exhibido por este período ‘clásico’ de la Teoría Crítica, impide un acceso productivo hacia las ciencias sociales, es decir, hacia un análisis de la acción social que tome en serio lo irreductible y único de *lo social* (Honneth, 1991). El giro desde los años 1930 hacia los 1940 aleja nuevamente a Horkheimer y Adorno de las ciencias sociales especiales y sus contribuciones por considerarlas expresiones del largo proceso de reificación civilizatorio descrito en la *Dialéctica*, con lo cual la Teoría Crítica se vuelve a aislar en el dominio exclusivo de la filosofía. Este escepticismo ante la razón (técnica) llega al paroxismo en obras posteriores (Adorno, 2005; Horkheimer, 2013). Los logros creativos humanos y toda la esfera de las prácticas comunicativas cotidianas son devaluadas, lo mismo que los avances civilizatorios modernos en pos de una libertad espiritual, científica, artística o de prensa, jurídicamente consagrada. El reduccionismo es radical, aunque hay que decir que no todos los frankfurtianos adhirieron a este funcionalismo cerrado. Walter Benjamin, por ejemplo, le concede a la actividad imaginativa humana una cierta independencia respecto a las necesidades funcionales socioeconómicas de la época. Las luchas culturales entre grupos humanos cumplen un rol importante, codeterminante, en la evolución histórica de las sociedades. Menos pesimista que Adorno, Benjamin confiaba en una creatividad de los grupos oprimidos y esperaba que, ante la aparición del arte masivo (técnicamente reproducido) y la industria del entretenimiento, se pudiera generar un movimiento crítico, contracultural. En los años sesenta y setenta aparecen dos enfoques que, a pesar de buscar develar los modos de dominación propios de las sociedades capitalistas de aquella época, abandonan el modelo histórico-filosófico de la dominación de la naturaleza. Nos referimos a Jürgen Habermas y Michele Foucault, aunque por motivos de espacio solo revisaremos la teoría del primero.

Según éste, la posibilidad de asegurar la existencia material mediante el trabajo y la transformación de la naturaleza depende también de un acuerdo comunicativo entre los seres humanos. O quizás mejor expresado: existiría una simultaneidad y co-dependencia entre el trabajo productivo y una interacción humana lingüísticamente mediada (Habermas, 2023). Las corrientes filosóficas hermenéuticas, en particular el último Wittgenstein, determinaron en gran medida este giro en la Teoría Crítica, quebrando en cierto sentido con el presupuesto marxista-funcionalista sobre el que trabajó la primera generación. El *trabajo* y la *interacción* son postuladas como dos formas de obrar humano que no responden a uno y el mismo criterio de racionalidad. La acción puede ser comunicativa o instrumental y estos diversos modos de praxis humana se han de poder alimentar de diferentes tipos de conocimiento. La reificación de la que se habla en la *Dialéctica* nunca es total. Una nueva teoría crítica de la sociedad se levanta sobre una teoría de la comunicación humana. En la reconstrucción habermasiana, a medida que avanza la historia y nos acercamos a la época moderna, la racionalidad estratégica se comienza a destacar y con ello una nueva actitud de los sujetos ante su medio ambiente. Surgen medios no lingüísticos de coordinación como el dinero o el poder, en desmedro de la búsqueda de acuerdos y de una mutua

comprensión basada en la comunicación. Esta mayor complejidad del obrar humano se correlaciona con una diferenciación de la sociedad en los ‘sistemas’ o subesferas de la economía productiva y la administración política – las que se desprenden, por así decir, de lo que Habermas llama el ‘mundo de la vida’, el ámbito de la comunicación, que por supuesto sigue subsistiendo bajo condiciones modernas. El problema de la sociedad moderna no consiste en su estar estructuralmente diferenciada en sistemas, sino más precisamente: en la incursión avasalladora de la política y la economía hacia el mundo de la vida, el dominio de la comprensión comunicativa. Los sistemas ‘colonizan’ este ámbito de la vida social y con ello lo instrumentalizan para sus propios fines.

Jürgen Habermas, como el más destacado representante de la así llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, realza aún más el valor de la autonomía que sus antecesores, ligándolo a las conquistas históricas en Occidente de una esfera pública, la democracia y el liberalismo moderno. Habermas –siguiendo a Kant en esto– se inclina hacia una crítica universalista, basada en una supuesta capacidad racional comunicativa presente en toda persona. Las pretensiones (cognitivas) de validez aplicarían a todo el mundo. En el modelo habermasiano, sin embargo, la normatividad que se defiende no depende de un sujeto aislado dándose leyes a sí mismo, sino que ella surge de prácticas sociales de reconocimiento mutuo entre individuos que se adscriben unos a otros el estatus de agentes que pueden dar razones. El legislador kantiano está situado en la realidad social y depende de un movimiento dialógico entre seres humanos racionales que se esfuerzan por deliberar y llegar así a acuerdos válidos. Con todo, la expectativa consiste aquí en generar de esta manera (siguiendo procedimientos y deliberando) criterios universalmente válidos para fundamentar la evaluación y crítica social. Nótese que esta Teoría Crítica no pretende abolir de un plumazo las instituciones y sistemas (político-capitalistas) de la sociedad moderna, como en el marxismo tradicional, sino que en mostrando la evolución del derecho trasnacional y la instauración de acuerdos entre las naciones, y apostando por la capacidad de persuasión y entendimiento entre las personas, Habermas confía en que sería posible contrarrestar las tendencias destructivas que el sistema capitalista contiene.

El entronque histórico (occidental) de este enfoque es evidente. Habermas ofrece efectivamente una teoría basada en prácticas e ideales existentes, e incluso da una explicación de la ontología de las normas inmanentes, aunque focalizadas en el conjunto más bien acotado de las prácticas comunicativas (Stahl, 2013). Como sea, se apega al programa general de una crítica inmanente, ya trazado por Horkheimer sobre los pasos de Marx. A inicios de los años 1980, cuando estas reflexiones habían podido adquirir ya una forma sistemática y madura, con la publicación de *La teoría de la acción comunicativa*, un joven Axel Honneth entraba lentamente en la escena académica, quien se convertiría algún tiempo después en el más destacado representante intelectual de una tercera generación de pensadores sociales ligados al *Instituto de investigación social* de Frankfurt. Quizás no esté de más recordar, aunque sea al pasar, de que tal como Habermas no estaba solo dentro de su generación (podemos mencionar a Albrecht Wellmer o a Claus Offe como intelectuales contemporáneos afines), tampoco lo estaría Honneth (piénsese en Christoph Menke o en Martin Seel). Buscando una reactualización de la teoría crítica clásica, y valorando ciertamente las aportaciones de Habermas –de quien había sido su asistente–, Honneth de todos modos va a mantener que aquel tendería a pasar por alto que la comunicación, siempre intersubjetiva, está precedida por procesos de reconocimiento del otro, es decir, por dinámicas conflictuales gatilladas desde el dolor humano que produce el desprecio, la exclusión o la

marginación de un determinado ámbito social. Este defecto identificado acarrearía importantes consecuencias: “la teoría social de Habermas está elaborada de tal forma que ignora sistemáticamente todas las formas de crítica social que no sean reconocidas por el espacio político-hegemónico” (Honneth, 2011, p. 57). La consciencia de injusticia entre las clases bajas, por ejemplo, puede ser muy real y nítida, pero mientras no estén articuladas discursivamente de un modo coherente –y en muchos casos, la justicia que reclaman se mantiene a un nivel implícito, incorporado a sus acciones— estas experiencias de injusticia quedan fuera del espacio de comunicación en el que se desenvuelve el discurso político. Honneth señala consecuentemente la necesidad de trabajar más de cerca con la sociología y el estudio empírico de los mecanismos de exclusión cultural que impiden la articulación lingüística de los sentimientos de injusticia.

Lo anterior no debería dar pie para pensar que Honneth esté exclusivamente preocupado de los conflictos de clase, en sentido estricto, ya que su foco es mucho más amplio: no se trata tan solo de investigar las desigualdades económicas o materiales, sino que también las asimetrías culturales y psicológicas. Por lo demás, la invisibilización es una experiencia que puede ocurrir en todos los nichos de la sociedad y en todas las regiones del mundo: no solo entre trabajadores asalariados de bajos recursos, sino que también en las clases altas; no solo dentro del capitalismo neoliberal, sino también del socialdemócrata; en fin, no solo en el mundo desarrollado, sino que también en países menos desarrollados o donde el capitalismo funciona bajo condiciones sociohistóricas del todo diferentes, periféricas al lugar de origen del industrialismo moderno y culturalmente diversas a la mentalidad noratlántica, como ocurre en Latinoamérica. Bajos salarios, informalidad económica, débiles garantías jurídicas (derechos), violencia intrafamiliar, clasismo o discriminación por apariencia son algunos elementos que se encuentran en sociedades menos desarrolladas como las latinoamericanas y que las podría hacer quizá en mayor medida ‘sociedades del desprecio’. Uno bien podría estar tentado de sacar esta conclusión. Y sin embargo, dada la amplia variedad posible de experiencias de menosprecio que se busca subrayar, su irreductible heterogeneidad, es posible que Honneth sería más cauteloso y evitaría identificar sociedades en mayor (o menor) medida afectadas por situaciones de menosprecio.⁴

Como es conocido, para analizar las dinámicas de las luchas por el reconocimiento de los grupos sociales, Honneth recurre a una interpretación de la filosofía de Hegel. Ya no la comunicación, sino que el reconocimiento se alza como criterio normativo central sobre el cual se ha de apoyar la crítica social. La dominación y las patologías sociales toman la forma del desprecio, mientras que a partir de las luchas humanas para enfrentar y superar estas formas de exclusión y sufrimiento social se abre la posibilidad de imaginar un camino de emancipación; aparece allí un potencial de trascendencia siempre inherente a las prácticas sociales mismas bajo estudio. La ‘trascendencia intramundana’ honnethiana apunta precisamente a esta fuerza subjetiva de cambio social, históricamente situada y precientífica. Luego, el investigador social puede teorizar esta fuerza y articular las consecuencias normativas y prácticas que se siguen de ella. El pesimismo que mostraron Horkheimer y Adorno durante y después de la Segunda Guerra Mundial se puede comprender como una incapacidad de identificar esta trascendencia intramundana, el potencial moral o subjetivo del movimiento proletario bajo el capitalismo de Estado, las políticas del bienestar de esos años y/o la sociedad del consumo. Marcuse, por su lado, apuesta por los nuevos movimientos

4 Agradezco a Camilo Sembler por esta última precisión.

sociales (feministas, ecologistas, estudiantiles, derechos civiles o minorías étnicas), que se tomaron la arena política a partir de la década de los 1960, al constatar famosamente en *El hombre unidimensional* la impotencia o debilidad del proletariado bajo el capitalismo avanzado, hasta allí considerado por la Teoría Crítica como el sujeto revolucionario por excelencia. Pero Honneth, como ya se dijo, quiere ir más allá de la esfera pública-política, discursivamente mediada, para hacerle espacio a experiencias morales marginales o marginadas, a formas de sufrimiento que aún no han sido *vistas* o reconocidas por la sociedad y que no han capturado la atención de los medios de comunicación masivos.

Desde los inicios de nuestro siglo XXI, la aparición de una serie de monografías académicas por parte una nueva generación de sociólogos y filósofos sociales de habla alemana parecieron renovar esa importante tradición teórico-social que se conoce como Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica y que hemos estado trazando aquí en líneas generales. Estoy pensando en obras como *Entfremdung* de Rahel Jaeggi, *Beschleunigung* de Hartmut Rosa o *Kritik als soziale Praxis* de Robin Celikates. Esta renovación no tuvo un espíritu dogmático ni sectario por cuanto lo que estos nuevos autores le deben a dicha tradición lo entienden como un modo de pertenencia intelectual que, si bien significativo, en modo alguno los limita en la tarea de pensar con libertad y creatividad la sociedad contemporánea, sus nuevos problemas y desafíos. La crisis financiera global de 2008 no hizo sino más evidente la necesidad de contar con una renovada crítica de la sociedad tardomoderna, una más fina comprensión de las formas que ha ido adoptando el capitalismo y la democracia, un diagnóstico actualizado de nuevas patologías sociales y los modos más recientes de imaginar un camino de emancipación. Por restricciones de espacio aquí solo puedo ofrecer un botón de muestra de lo que algunos han identificado como la ‘cuarta generación’ de teóricos críticos, centrándome en la teoría que considero la más importante –ciertamente la más influyente fuera de Alemania– de las últimas dos décadas. Tomando en consideración su relativa novedad, y el hecho de que nos hemos propuesto en este artículo describir y ponderar la evolución de la Escuela de Frankfurt desde el punto de vista actual, a cien años de sus orígenes, me permito presentarla con mayor detalle.

Hartmut Rosa inicia sus reflexiones siguiendo de cerca a Honneth, quien fuera su *Doktorvater*, pero también bajo la impronta del pensamiento del filósofo político Charles Taylor, a cuya obra le dedicó su tesis doctoral. Así pues, Rosa entiende la tarea del teórico crítico como la evaluación históricamente situada de *prácticas* sociales desde las *concepciones* de la vida buena que profesan los actores mismos. Necesitamos entender primero qué motiva a las personas que estamos estudiando, cuáles son las narrativas o historias que elaboran y se cuentan. Muchas veces estas concepciones del bien, motivos y narrativas no se muestran explícitamente, y deviene imperioso complementar esta labor reconstructiva con un análisis de *estructuras y condiciones sociológicas* bajo las cuales los sujetos actuales viven; es decir, no basta con hacer entrevistas y escuchar lo que la gente directamente reporta sobre sí misma. Con respecto al punto de partida de la investigación social-crítica, éste ha de ser la experiencia siempre concreta y vivida de los actores sociales, en particular las experiencias de sufrimiento y alienación humanas, aún cuando no se trate de experiencias conscientes y reflexionadas. En síntesis, cuando las estructuras sociales impiden que las personas alcancen una vida realizada y significativa, con el consiguiente dolor o frustración que esta falta de plenitud acarrea, en ese momento nos encontramos ante un blanco de la crítica social.

Ahora bien, en el contexto de la sociedad occidental-moderna, las estructuras e instituciones centrales que nos gobiernan hasta el día de hoy (como el Estado nacional burocrático, la esfera pública, el capitalismo mercantil e industrial, etcétera) son explicadas por Rosa desde el punto de vista de un continuo proceso de aceleración social que ha ido transformando la sociedad por etapas –temprana, clásica o desarrollada, tardía.⁵ No se está negando la síntesis social habermasiana o honnethiana en base a interacciones comunicativas o del reconocimiento, sino que se está postulando que sin tomar en cuenta la dinámica propulsora de la aceleración social, la sociedad moderna sería difícilmente comprensible. Si suponemos que las patologías sociales surgen para Habermas de distorsiones sistemáticas de la comunicación impidiendo que se imponga una convicción basada en ‘la fuerza del mejor argumento’, Rosa complementaría observando que debido a la aceleración de la vida social hay menos tiempo para elaborar y ponderar argumentos. No solo la ciencia toma tiempo para desarrollarse y madurar; también la democracia deliberativa y la estabilización de normas jurídicas se legitiman en el curso de amplios ciclos temporales. No es de extrañarse que en la actualidad sean imágenes y frases cortas, fácilmente asimilables y difundidas instantáneamente vía redes sociales, las piezas de (des)información que mueven con mayor fuerza la opinión pública. Pero también la lucha por el reconocimiento se ha convertido en un juego de velocidad, en tanto y en cuanto –bajo condiciones modernas– ganamos reconocimiento social a través de la competencia. “Tenemos que ser rápidos y flexibles para conquistar (y preservar) el reconocimiento social pero, al mismo tiempo, nuestra lucha por el reconocimiento impele constantemente las ruedas de la aceleración.” (Rosa, 2016, pp. 100-101). El ideal meritocrático moderno invita a la reinención y la innovación incesante, a mostrar un desempeño o rendimiento diario o semanal, en marcado contraste con las condiciones premodernas, estamentarias, fijas. El desprestigio o el desprecio van ahora de la mano con un estar rezagado por ir demasiado lento, o por el hecho de haber comenzado la ‘carrera’ de la vida desde un lugar de desventaja (por ejemplo, al nacer en un contexto social precario, con pocas oportunidades). Incluso el tomarse un descanso en la vorágine de crecer, producir y reinventarse conlleva ya algún grado de menoscabo en la competencia por el reconocimiento.

La categoría temporal de aceleración no señala un criterio normativo orientador para la crítica social y por ende no indica un camino de solución ante las patologías diagnosticadas. La aceleración es una fuerza bruta, abstracta, impersonal e inescapable (‘totalitaria’) que ejerce ‘presión’ sobre los modos de pensar y obrar humanos. No es una norma o un ideal social que pueda ser siquiera disputado políticamente. Desde el punto de vista del teórico crítico, la aceleración constituye nada más ni nada menos que una herramienta analítica, con la cual estudia la realidad social y descifra el patrón unificador del mundo moderno. A lo sumo, el investigador puede desde aquí ejecutar una crítica *funcionalista*, como en Marx: ciertas contradicciones estructurales harán que tarde o temprano el sistema tendrá que enfrentar dificultades insuperables para mantenerse estable y viable a largo plazo. Pero ¿cómo complementar esto con una crítica *normativa* de la sociedad, sobre lo bueno o lo que se puede justificar ante la consciencia de las personas? Habermas apostó, como ya se dijo, por una normatividad universalista, hacia la validación racional de una determinada noción de justicia y de moralidad, más allá de las convicciones éticas de los individuos o las costumbres de

⁵ En otros lugares, he expuesto con bastante detalle la teoría de la aceleración de este autor, así como lo que se me aparece como sus límites (Montero & Torres, 2020; Montero, 2020). En lo que sigue, me baso en Rosa (2016), tercera y cuarta parte.

los grupos sociales particulares. Pero a Rosa no le interesa tanto la *moral* como la *ética*, no tanto la justicia como la felicidad: la vida buena, la posibilidad de una vida realizada, y por ende también el estudio de las condiciones que llevan a su opuesto, la vida alienada. En lo que respecta a la orientación de este proyecto crítico, Rosa toma distancia de Habermas y se acerca a Taylor. En resumen, y para evitar malos entendidos: sin negar la importancia de la crítica funcionalista a las contradicciones de clase, característica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y de la crítica moral a las injusticias, más propia de la segunda generación, Rosa procura rehabilitar “una crítica ética (que se originó con el primer Marx) a la vida alienada y las necesidades falsas.” (Rosa, 2016, pp. 118-119).

La crítica funcionalista se traduce, en el lenguaje de esta sociología del tiempo, en una crisis de *desincronización* entre los ritmos de la naturaleza y los ritmos sociales, o entre distintas velocidades de las prácticas sociales mismas. La explotación de la naturaleza y los patrones de consumo actuales van a un ritmo demasiado rápido que sobrepasa los ciclos regenerativos o purificadores naturales, lo cual redundaría en crisis medioambientales. Que las exigencias laborales por su lado estén produciendo patologías psicológicas (depresiones o agotamiento crónico) puede ser interpretado como una sobrecarga temporal de la psiquis humana. Luego, parece evidente que determinadas prácticas sociales, como las transacciones económicas y las comunicaciones digitalmente mediadas, operan con una rapidez que no se condice con el ritmo en el que se elaboran e implementan las políticas públicas o con el cambio cultural y la reproducción simbólica en el seno de una comunidad dada (o incluso con respecto a la economía real, siempre más lenta que la financiera—una desincronización, diría Rosa, que hizo crisis el 2008). Y ya veíamos que la política democrática y pluralista moderna, por sus exigencias inherentes, consume claramente mucho más tiempo en construir consenso que, digamos, los dictados y decretos de un autócrata. La ‘solución’ neoliberal a esta desincronización societal consiste en reducir el control político (desregulación, des-estatización) para facilitar el flujo veloz de los procesos técnico-económicos globales; mientras que la fórmula progresista iría en la dirección de actualizar la legislación e institucionalidad política para regular aquellos procesos, sin que esto signifique bajarse del tren del desarrollo. A veces, la manera más directa de *ganar tiempo* en pos de alcanzar esta meta consiste en movilizaciones ciudadanas con un carácter revolucionario y violento (revuelta, estallido).

En la medida en que nos modernizamos, el antiguo conjunto de normas morales y religiosas que coordinaban y cohesionaban a las personas es reemplazado por un nuevo conjunto de normas temporales, “mediante el imperio de los horarios y los plazos, por el poder del corto plazo y lo inmediato, por la lógica de la gratificación instantánea y la reacción.” (Rosa, 2016, p. 133). Por un lado, nos experimentamos como libres al haber dejado atrás el yugo de los dogmas religiosos y las represiones de una sociedad tradicional moralizante; pero en su lugar emerge un sistema insidioso de nuevas reglas y expectativas temporales altamente demandantes: en la actualidad la lista de tareas que se nos abre cada día es interminable y el no poder cumplirla puede generar en muchos casos culpa, estrés o depresión. Así, una crítica normativa debe complementar a la crítica funcionalista, develando las normas ocultas que oprimen al ser humano e impiden el real cumplimiento de la promesa moderna de autonomía. De lo cual se deduce que para Rosa, junto a aquel proceso ciego de ‘modernización’ (aceleración), es posible hablar de un ‘proyecto moderno’ que no es ni ciego ni oculto para el ser humano, sino que apela al querer y a la consciencia de los sujetos: precisamente a esa aspiración por autonomía o autodeterminación ética y política de raíz rousseauiana-

kantiana y que recién mencionábamos. El vínculo, sin embargo, entre aceleración y *autonomía* es estrecho: solo dentro de una sociedad dinámica, competitiva, meritocrática y capitalista, es que el ideal de autonomía cobra sentido y verosimilitud. La narrativa del progreso —que vinculaba un avance veloz de tipo científico, técnico y material a una mejora en la calidad de vida de individuos liberados de la miseria y la necesidad— tuvo un gran poder de persuasión incluso hasta después de las Segunda Guerra Mundial (a pesar de los horrores vividos). Pero esta narrativa o promesa moderna, cree Rosa, ya no es sostenible ni creíble en nuestros días: la aceleración no es vivida como una fuerza liberadora sino esclavizadora.

La aceleración social hoy en día se tragó el proyecto de la modernidad. El individuo tiende a constituirse como un engranaje de una gran maquina que se autopropulsa y funciona por sí misma. Rosa evoca la imagen del hámster en su rueda. No dirigimos nuestras vidas hacia una meta significativa, no hay ‘plan’ propio. Competimos y corremos solo para no quedarnos atrás. Generacionalmente ya no cunde la sensación de que los jóvenes tendrán una mejor vida que sus padres, sino más bien lo contrario. Las personas y las sociedades ya no experimentan la eficacia de la autodeterminación —ética o política— sino su contrario: la heteronomía, la existencia determinada desde presiones exteriores. Se trata de una inversión de las premisas modernas. No es que el ideal de autonomía haya dejado de apelar al ser humano, pero sí que se siente la enorme *distancia* entre este ideal y la realidad efectiva. El grado de alienación tardomoderna de la que habla Rosa se puede medir precisamente en términos de esta distancia. Esta distancia entre el ideal y la práctica es también el foco del crítico social: su diagnóstico depende de la comparación de ambos elementos. Pero como la ‘presión exterior’ que nos lleva a la heteronomía no pareciera ser una persona (digamos un rey) o una institución conocida (digamos la Iglesia), sino que tomaría la forma de una fuerza impersonal (la aceleración), entonces Rosa puede definir la alienación como ese hacer “‘voluntariamente’ *lo que en realidad no queremos hacer*” (Rosa, 2016, p. 147). Es la heteronomía sin un agente supresor. Con estas reflexiones Rosa se adentra en una crítica, ya no funcionalista ni moral, sino que ética.

La alienación surge por medio de la aceleración y la competencia, del frenético ritmo de producción y consumo, del flujo incesante de información, del apuro existencial. Como concepto relacional, la alienación implica siempre para Rosa un modo problemático de vinculación entre el ser humano y el mundo. Bajo condiciones tardomodernas de cambio veloz y de impresiones fugaces, es más probable que mi trabajo no me llene, que el departamento (o el hotel) donde habito no tenga que ver con quien soy, que no me sienta cómodo con la ropa que uso, que no cultive activamente mis amistades ni mi relación de pareja, que mis representantes políticos no me interpreten, y que en muchos aspectos la vida que ‘elegí’ me oprima. Espacios, cosas, acciones, personas... me puedo sentir distante de todo esto; todo lo que me rodea se me puede aparecer como extraño, ajeno. El vivir corriendo me puede hasta impedir conectarme con un paisaje natural. Lo que no se logra hacer es, según Rosa, *apropiarse* del mundo y en virtud de ese acto de apropiación significativa *sentirse como en casa*. Incluso nuestra experiencia del tiempo transcurrido se ha empobrecido, perdiendo en intensidad y en memoria, y nos cuesta apropiárnosla e integrarla a nuestra vida, cosa “que el tiempo de nuestras experiencias sea ‘nuestro’ tiempo” (Rosa, 2016, p. 171).⁶ El corolario de esta alienación mutidimen-

6 Las afinidades entre la teoría de la alienación de Rosa y la de Rahel Jaeggi son evidentes. Ver: Jaeggi, 2016.

sional es la *autoalienación*: pierdo el vínculo conmigo mismo en la medida en que pierdo la capacidad de conectar con el mundo.

Los modos de relación con el mundo que están institucionalizados en la formación social moderna están directamente afectados a su particular lógica de reproducción institucional y estructural: la estabilización y reproducción dinámica. Una sociedad es *moderna* cuando la estabilización de sus estructuras depende del crecimiento, la innovación y la aceleración constante. El *denominador* común de las modernidades latinoamericanas, europeas, china, india, socialistas o fascistas es que dependen del incremento para reproducir su estructura. La ‘coerción al incremento y del cambio escalatorio’ –desde Chile hasta China– condicionan pues las relaciones institucionalizadas con el mundo. Piénsese en la presión económica a la innovación; en la obsesión epistemológica por el descubrimiento de nuevos conocimientos, la falsación de hipótesis, el constructivismo constante; en la ordenación democrática que como sabemos implica cambios periódicos de gobierno, promesas electorales de cambio e incremento, y un derecho que se define desde un acto de legislación humana –por oposición a tradiciones inmemoriales o a principios fijos deducidos de una naturaleza humana. También la literatura y el arte se valora por su capacidad de originalidad y ruptura, de constante superación de los cánones establecidos. Quizás solo la religión –piensa Rosa– escape a esta lógica del incremento y la dinamización de la modernidad (Rosa, 2022). Todo esto modifica al sujeto (moderno) como comerciante, ciudadano, académico o artista, puesto que se le exige comportarse flexible, dinámica y competitivamente – si es que queremos evitar perder la posición que ocupamos en la sociedad actualmente. Como se advierte, con estos argumentos Rosa retoma lo planteado en su libro *Beschleunigung*, para rematar con la siguiente tesis:

En la tardomodernidad, la presión al incremento que resulta del modo de estabilización dinámica erosiona todos los nichos en los que podemos sentirnos en casa y asimilar transformadoramente el mundo. Es evidente que este hecho toca y modifica de manera fundamental el tipo y la calidad de la relación entre sujeto y mundo. Los sujetos tardomodernos sienten que solo por *un tiempo limitado* pueden establecer ejes de resonancia con un segmento del mundo asimilado transformadoramente. De esto se sigue que, en las relaciones modernas con el mundo, los ejes de resonancia se desplazan constantemente. La *praxis* de vida de los sujetos refleja esta expectativa en la búsqueda rutinaria de fuentes siempre *nuevas y diferentes* de resonancia (Rosa, 2019, p. 533).

La ‘asimilación transformadora’ requiere de tiempo. La resonancia y la aceleración mantienen una relación tensa, antagónica. La disposición a ser vulnerable, receptivo, empático, confiado es una condición necesaria para la resonancia con el mundo; y sin embargo, la sociedad actual no premia esta apertura sino que más bien lo contrario: el ser competitivo, duro, ambicioso, eficiente. La disposición competitiva se traduce de este modo en una disposición a la alienación, adoptando una perspectiva reificante ante el mundo – la actitud y la perspectiva *por defecto* a la que hacíamos mención mas arriba. El mundo deviene un objeto adquirible, utilizable, dominable. El sujeto y su cuerpo mismo se hacen reinventables y mejorables. Se entiende de aquí que la resonancia y la competencia son incompatibles entre sí como actitudes frente al mundo: lo uno apunta a la calidad del vínculo, lo otro a la cantidad de recursos disponibles y la eficacia de los servicios. Según la mirada del autor, en toda lucha, rivalidad o conflicto se conjugan relaciones de repulsión y competencia que imposibilitan el poder ser tocados por algo que nos conmocione y transforme. En la búsqueda de *encuentros responsivos* nos volcamos en general hacia el arte, la religión, la vida familiar o los viajes.

La teoría social-crítica de Hartmut Rosa parte de un diagnóstico que, por todo lo dicho, se podría resumir del siguiente modo: la crisis de la sociedad tardomoderna se explica, desde un ángulo estructural o institucional, como la expresión de una crisis de la estabilización dinámica en tanto la lógica del incremento choca con los límites psíquicos, políticos y naturales – agudizando año a año los problemas de salud mental, las crisis de legitimidad de la democracia y los desequilibrios ecológicos. Esto se traduce, ahora hablando en términos culturales, en una crisis de resonancia, un *silenciamiento* o una *pérdida del mundo*. Demos un ejemplo. El dominio humano sobre la naturaleza no solo ha desencadenado olas de calor o contaminación del aire, sino que se expresa más finamente en que la naturaleza ya no nos habla: al hacerla disponible hemos dejado de resonar con ella. Es decir, junto a los efectos materiales de la crisis ecológica, la teoría crítica de Rosa diagnostica al mismo tiempo una crisis de alienación. Lo mismo con la historia como corriente que traspasa a mi propia generación y la conecta con las que me antecedieron y a las que me sucederán: al vivir solo preocupado de correr y mantener mi posición, no puedo preocuparme genuinamente del otro en un sentido largoplacista, de los efectos por ejemplo que mi estilo de vida tendrá para los que aún no nacen: ahora la alienación no es con respecto a la naturaleza, sino con respecto a la historia y sus proyecciones futuras. Una alienación institucionalizada también se verifica frente a la política y cada uno ante sí mismo. Esta situación es en sí paradójica: mientras las prácticas de las personas responden a los incentivos sistémicos (imperativos al incremento) de una acción instrumental-reificante, sus ‘valoraciones fuertes’ apuntan en la dirección de una conciencia medioambiental, sustentable, ‘bio’ o ‘verde’, un sentido de justicia y solidaridad, un anhelo de arte y de cultivo de la amistad.

La sociedad del crecimiento hoy en día opera con tanta fuerza que el individuo no puede tomar en serio sus ideales y convicciones más sentidas, llevarlos a la práctica. La resonancia se ve bloqueada por el volver el mundo disponible, al alcance y bajo nuestro control. ¿Qué hacer? ¿Cómo superar estructuralmente la lógica acelerada incremental, el ‘silencio’ del mundo y la experiencia de alienación? Incluso la máxima política de conseguir *más bienestar* se inscribe en última instancia dentro de la misma lógica hegemónica. Rosa aboga en cambio por un cambio cultural que reivindica la calidad de nuestros vínculos humanos y con el mundo, como signo distintivo de la buena vida: no el incremento, el crecimiento, el control sobre las cosas y las personas. Se trata de un cambio de paradigma hacia una *sociedad de poscrecimiento*. Pero no se puede contar solo con un ‘cambio de conciencia’. Según Rosa, “sin una domesticación o, mejor aún, sin el reemplazo de la ‘ciega’ maquinaria capitalista de creación de valor por instituciones económico-democráticas que vuelvan a vincular las decisiones –en torno a los objetivos, la formas y los medios de producción– con los criterios de la vida buena, no podrá lograr la institucionalización de una forma resonante de relación con el mundo.” (Rosa, 2019, p. 559). Esta idea de una democracia económica la comparte Rosa con algunos de sus colegas en Alemania como Klaus Dörre o Tilo Wesche. No quiere frenar todo crecimiento o incremento en la sociedad (el cambio de paradigma no tiene que ver con tasas de crecimiento económico), sino que más matizadamente ir más allá del modo plano de la estabilización dinámica: ahora se puede acelerar e innovar para generar *consciente y deliberadamente* cambios, sin estar obligados a correr para simplemente no caer. Tampoco se pretende cortar las alas de las personas con un plan político autoritario: la emancipación individual –sostiene Rosa– “busca hacer posible la capacidad individual de vibración y constituye por tanto un presupuesto de la capacidad de resonancia de los sujetos.” (Rosa, 2019, pp. 560-561).

Una sociedad poscrecimiento es liberal, democrática y pluralista. En lo concreto, Rosa se compromete con la idea de un ingreso básico garantizado e incondicional, que ha estado dando vueltas en los debates intelectuales centroeuropeos desde por lo menos la década de 1980, idea que no es fácilmente posicionable en el debate ideológico entre la izquierda y la derecha, y que actuaría como el correlato estatal y social del cambio económico ante señalado.

Antes que pronunciarme sobre la plausibilidad de estas propuestas prácticas de la última generación de la Teoría Crítica alemana, prefiero finalizar con una consideración de alcance más general frente a la reconstrucción histórica-intelectual aquí intentada, enfatizando más los diagnósticos que las soluciones. A cien años de la fundación de la Escuela de Frankfurt, se podría *prima facie* sostener que en el mundo actual se experimenta una crisis social tan profunda y tendencias sociales tan peligrosas como las que vivió la generación de Horkheimer durante los años 1920 y 1930; en pocas palabras: la consolidación de una sociedad del control y de la vigilancia, de masas cómodas, temerosas y sugestionadas por narrativas simplonas pero efectivas –todo ello amplificado hoy en día por el uso de las tecnologías informáticas y la inteligencia artificial. Como si fuera poco, sería posible demostrar que la evolución del racionalismo instrumental conduce necesariamente al ideal transhumanista, que cree que el destino final del ser humano consiste en el ser tecnológicamente optimizado dentro de una sociedad digitalizada (Desmet, 2022).⁷ He aquí algunas posibles líneas de continuidad en el desarrollo de las sociedades modernas durante la última centuria, lo que nos permite visualizar con relativa facilidad un vínculo entre los diagnósticos de la primera y la última generación de Frankfurt. El mismo Rosa –en la entrevista incluida en este dossier– se pronuncia a este respecto al afirmar que “para la primera generación, había algo *esencialmente erróneo* en nuestra forma de vida moderna, en nuestra forma de existencia moderna, mientras que para Honneth y Habermas solo había algunas fallas en el sistema: ambos eran una especie de impulsores de la Ilustración y la Modernidad. Y creo que es por eso que [en la actualidad] la gente prefiere volver a la primera generación, porque sienten que algo está fundamentalmente mal.” También el autor de *Aceleración* confiesa conectar mejor con las intuiciones originales de esta corriente de pensamiento social. La entrevista concluye con estas palabras que reflejan una mezcla de incertidumbre y confianza en su propio diagnóstico de la sociedad moderna: “Pero creo que no está claro hacia dónde nos dirigimos y es posible que entremos [como sociedad] en un estado transhumanista en el que todos estos términos [naciones modernas como democracia, liberalismo, individualismo, etcétera] pierdan su significado – y aún así sigamos regidos por la lógica de la estabilización dinámica.”⁸

7 Mattias Desmet elabora su teoría psicosocial crítica retomando los estudios de Hannah Arendt sobre la sociedad de masas y el totalitarismo.

8 Este dossier, pp. 122 y 126 [mi traducción]

Referencias

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Desmet, M. (2022). *The Psychology of Totalitarianism*. White River Junction: Chelsea Green Publishing.
- Habermas, J. (2023). *Conocimiento e interés*. Barcelona: Taurus, 2023.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- (1991). *The Critique of Power*. Cambridge: The MIT Press.
- (1987). "Critical Theory", en: A. Giddens & J. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Stanford University Press, 1987.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- (2015). "La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36, 211-224.
- (2013). *Eclipse of Reason*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Jaeggi, R. (2016). *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- Marcuse, H. (2009). "Philosophy and Critical Theory", en: H. Marcuse, *Negations. Essays in Critical Theory*, Londres: MayFly.
- Montero, D. (2020). "Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas: Reexaminando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa". *Cuadernos de Teoría Social*, 6(11), 11- 36.
- Montero, D. & Torres, F. (2020). "Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity". *Pléyade*, 25, 155-181.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- (2022). *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*, Munich: Kösel.
- (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, Buenos Aires: Katz.
- Stahl, T. (2013). "Habermas and the Project of Immanent Critique". *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 20, 533-552.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fránfort*. México: Fondo de Cultura Económica.