

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt alcances y limitaciones metodológicas. Un diálogo con el pensamiento descolonial

The Critical Theory of the Frankfurt School scope and methodological limitations. A dialogue with the des-colonial thought

César Eder Alanís de la Vega¹

Resumen: La Escuela de Fráncfort criticó fuertemente a la epistemología tradicional positivista de las ciencias sociales aportando a la metodología de la investigación social una racionalidad emancipadora. Sin embargo, existe un sesgo epistemológico en ellas, pues construyen sus bases epistemológicas desde la realidad del norte global imposibilitando a la Teoría Crítica de la Sociedad pensar desde el sur global. Sostenemos que el pensamiento decolonial, puede aportar a la Teoría Crítica en el marco de la metodología de las ciencias sociales, “otro logos”, que permiten constituir un entendimiento pluriversal de la realidad social y un sentido ético de la investigación social.

Abstract: The Frankfurt School strongly criticized the traditional positivist epistemology of social sciences, contributing to the methodology of social research an emancipatory rationality. However, there is an epistemological bias in them, because they build their epistemological bases from the reality of the global north making it impossible for the Critical Theory of the Society to think from the global south. We argue that decolonial thinking can contribute to Critical Theory within the framework of the methodology of social sciences, "other logos", which allow to constitute a pluriversal understanding of social reality and an ethical sense of social research.

Palabras clave: Teoría crítica; Escuela de Fráncfort; metodología; pensamiento decolonial

1. La Teoría Crítica de la Sociedad (TCS). Una aproximación metodológica

Horkheimer era el director del instituto. No era solo un filósofo y sociólogo culto y riguroso, sino también, por extraño que parezca era un “mago de las finanzas”. Velaba muy bien del plano material del Instituto, en Alemania y EE UU. Era brillante. Nada que

¹ Estudiante de la Maestría en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Línea de investigación. Teoría decolonial y derechos humanos. cesar_alanis@alumnos.uaslp.edu.mx cesar_alanis@alumnos.uaslp.edu.mx.

escribiéramos se publicaba sin debatir previo con él y sus pares... Adorno... ¡Un genio! Debo llamarlo así, porque nunca vi a nadie (como Ud. comentaba) que se sintiera igual de cómodo en filosofía, sociología, psicología, música... ¡Era asombroso oírlo hablar! Lo que dijera podía publicarse sin edición, ya estaba totalmente listo para ser publicado. Luego están aquellos que fueron desatendidos u olvidados injustamente, Leo Lowenthal, el crítico literario del Instituto; Franz Neumann, un filósofo del derecho deslumbrante; Otto Kirchheimer, también de filosofía del derecho; Friedrich Pollock y especialmente Henryk Grossman, el marxista más ortodoxo que jamás conocí. (Marcuse, 1978).

Así se refería Herbert Marcuse, en una entrevista de 1978, a los integrantes de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Este peculiar grupo tiene su origen en la década de los años 20, cuando Félix J. Weil, hijo de un millonario, organiza primero una discusión entre intelectuales bajo el título “Primera semana de Trabajo Marxista” y más tarde funda junto con Gerlach, el *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Sociología) en la Universidad de Fráncfort. Desde sus inicios el Instituto contó con independencia financiera y académica, debido al financiamiento económico de la fundación de la familia Weil, el cual sirvió para la construcción y equipamiento del Instituto. Esta independencia económica y académica sería vital, para que los pensadores de la Escuela de Fráncfort pudieran desarrollar sus teorías con libertad respecto a las fuerzas sociales y compromisos partidarios de la época. Es así como, junto con Weil, que asumió durante años la carga financiera, figuran también Friedrich Pollock, y Max Horkheimer como fundadores del Instituto.

Intentar abordar a los múltiples pensadores de la E.F. y sus contribuciones, que han colaborado con la escuela o han estado relacionada a esta, es una tarea ardua y para nuestro propósito innecesaria. De ahí que he optado por prestar especial atención a los miembros que su pensamiento ha trascendido hasta nuestros días, no solo por el gran debate que sus propuestas generaron en la comunidad académica, sino también porque su pensamiento está íntimamente ligado, posibilitando encontrar semejanzas importantes en él. Por consiguiente, en este punto se propone realizar una aproximación de la metodología utilizada por los miembros de la *primera generación* de la E.F. para analizar la realidad social. Hablo de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse¹. De modo que, en un primer momento, realizaré un análisis de la

TCS y a partir de éste, en un segundo momento, distinguiremos sus contribuciones a la metodología de la investigación social.

La TCS tiene su formulación inicial por Max Horkheimer en el ensayo de 1937: *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. (Horkheimer, 2008). No obstante, es en la famosa disputa que sostuvieron Karl Popper y Adorno—sobre la cual abordaremos más adelante— en el congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, donde se sientan con mayor claridad las bases epistemológicas para la construcción de una metodología que analice mejor a la realidad social. Para lograrlo, la TCS busca desenmascarar el carácter ideológico de la ciencia y su abstracción de la realidad social histórica. Su pretensión es la creación de una teoría que posibilite a la razón emancipadora transitar hacia una sociedad buena, humana y racional.

La TCS, parte de la crítica de la racionalidad instrumental utilizada por la ciencia, la ciencia positivista, *una racionalidad con arreglo a fines*, que en su búsqueda por la dominación de la naturaleza termina por desarrollar instrumentos de dominación más efectiva del hombre por el hombre. Pero ¿Dónde surge esta racionalidad instrumental? Para responderlo Adorno y Horkheimer², analizaron la historia de las ideas desde la filosofía griega encontrando en la Ilustración el origen del carácter dominador de la ciencia y su razón (Horkheimer, M; Adorno, T., 2013). Es así, como Adorno y Horkheimer señalan que el afán del hombre por dominar a la naturaleza y poner a la razón al servicio de esta empresa, conlleva al desarrollo de una racionalidad calculadora, de *medio-fin*, lo cual dio paso a la reificación primero del hombre y luego de la sociedad.

Esta racionalidad de la ciencia implica consecuencias para la metodología de la investigación social. Horkheimer, desde su ensayo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, las desenmascara, al realizar una crítica a la Teoría Tradicional. En relación con esto, Horkheimer comienza por criticar a la teoría tradicional de la sociedad, por tomar su metodología de investigación de las ciencias naturales, principalmente de la física, extrapolándola a la sociedad en general, reduciéndola a un “objeto” de estudio³. Esta teoría basa su comprensión (del mundo que pretende conocer) de la realidad abstrayéndola a un mero lenguaje matemático, lo cual refleja una instrumentalidad del saber científico, cuya expresión más clara es la ciencia positivista. Así, esta reducción de la realidad a través de la razón instrumental privilegia una dimensión de la razón, una ideología legitimadora de la unidimensionalidad del pensamiento, que no puede

desligarse del núcleo mismo de la objetividad como esencia positivista. De ahí que Horkheimer denuncie a la “ciencia pura”, expurgada de toda noción metafísica y motivada por una noción de exactitud, de su falsa neutralidad teniendo más bien un carácter ideológico usado por las élites dominantes de la sociedad industrial como un instrumento de dominación (Horkheimer, 1973).

La TCS, por lo tanto, contribuye a la metodología para el estudio social con lo siguiente⁴:

a) La interdisciplinariedad tanto para analizar como resolver el problema

Para la elaboración de la T.C, se recurre a las distintas disciplinas de las ciencias sociales, naturales y las artes, por lo que otra contribución de la E.F es la *interdisciplinariedad* como conexión dialéctica entre la teoría y praxis. Marcuse bien señala el objetivo de la interdisciplinariedad: “trascender la división del trabajo académico, aplicando sociología, psicología, filosofía, etc. para comprender mejor los problemas de la época” (Marcuse, 1978). Esto, por ejemplo, permite a Marcuse conciliar el marxismo con el psicoanálisis de Freud, y poder extender el concepto de *Alienación*, no solo a una dominación económica sino también de la conciencia, dando lugar al *hombre unidimensional*.

b) Pensar la realidad dónde surge nuestro problema en clave de contradicción: la dialéctica negativa

Adorno, en términos de Mauricio Beuchot, se inserta en la tradición de la dialéctica-no hegeliana. La dialéctica hegeliana parte de la experiencia de la contradicción entre las ideas y la realidad, en la que se da una solución llegando a una conclusión, que es una síntesis de contrarios, una totalidad cerrada (en la cual estos quedan absorbidos y superados y por lo mismo eliminados). Frente a ello, Adorno propone una dialéctica negativa, la cual privilegia el momento de la negación o antítesis, más que el de la superación o síntesis. La dialéctica, es negativa porque es crítica, utiliza la contradicción para criticar y por lo mismo no desemboca en una totalidad cerrada— que sí se da en la dialéctica hegeliana en la superación de los contrarios— dado que la negatividad que predomina evita el cierre. Adorno, a grosso modo expone su método:

La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la

realidad, es también contradicción a la realidad. Pero dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía en lo idéntico. (Adorno, 1984:148)

Para los francfortianos, la negatividad está inserta en los aspectos positivos de la sociedad burguesa, entre lo que las situaciones históricas pretenden ser y pueden ser (expresadas en las ideas) y en lo que en realidad son, y es en esta experiencia de contradicción el principio de la crítica. Por consiguiente, el comienzo de las ciencias sociales está en las contradicciones.

c) Pensar a los problemas desde la Totalidad Social

En la famosa disputa que en 1961 sostuvo Karl Popper— representante de la razón analítica— y Theodor Adorno se hizo patente la crítica de Adorno hacia la concepción popperiana de la ciencia, estableciendo que no se puede desvincular a la ciencia del contexto sociopolítico-económico y considerarlos como exteriores a ésta (Adorno, 1972). Horkheimer en 1937 ya advertía sobre la reducción de la ciencia a elementos puramente lógicos, desligándola de los procesos sociales reales:

Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. (Horkheimer, 2008:229)

Y afirmaba que el contenido mismo de la ciencia tiene como base al entorno social que la rodea y la posibilita: “Que la transformación de las estructuras científicas dependa de la situación social respectiva, es algo que se puede afirmar, no solo respecto de teorías tan generales como el sistema copernicano, sino también respecto de los problemas especiales de la investigación corriente” Horkheimer, 2008:229). Vincular los problemas de investigación de las ciencias con el contexto social, es pensarlos desde la *totalidad social*, que permite encontrar la verdadera objetividad de los fenómenos que analiza.

d) La construcción del conocimiento se hace por medio de una razón dialógica

Desde los años setenta, se puede decir que se abre una nueva época en la evolución del pensamiento de la E.F. con J. Habermas como gran iniciador. Habermas con la Teoría de la acción comunicativa y la Ética del discurso, dará paso a una teoría de la racionalidad, decisiva para la misión que va asumir la filosofía, y una teoría consensual de la validez. En Habermas, la racionalidad que construye el conocimiento pasa de ser monológica (ego cogito cartesiano) a una racionalidad dialógica—más de dos sujetos dialogan para llegar a un consenso— en donde el conocimiento se construye dentro de una comunidad de habla.

e) Permite encontrar en las ciencias sociales un objetivo emancipador al criticar el proyecto de la modernidad y su racionalidad instrumental

Para la E.F. el interés que impulsa a las ciencias sociales es la búsqueda de la emancipación o como diría Horkheimer “el interés por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2008:270). Coincidimos con Marcuse en resaltar cómo la E.F, durante la segunda mitad del siglo XX abrió el camino para que occidente se cuestionara así mismo y al proyecto moderno que lo sustenta, no solo desde una crítica económica— como lo realizó el marxismo— sino desde todos los frentes de las disciplinas sociales, especialmente el filosófico. Marcuse así lo expresa:

Y desde mi punto de vista la contribución más interesante [de la E.F] es el intento de responder qué es lo que se ha torcido en occidente, que en la cima del progreso técnico vemos al mismo tiempo lo opuesto al progreso humano: deshumanización, brutalización, la tortura que de nuevo es naturalizada para las interrogaciones, el derroche de la energía nuclear, una tendencia destructiva por doquier, ¿Cómo llegamos a esto? (Marcuse, 1978)

Más adelante Marcuse se contesta:

Horkheimer, pero también los demás se remontaron no solo a la historia social sino también a la historia de las ideas tratando de definir la interacción entre categorías progresivas y represivas a través de la historia intelectual de occidente , sobre todo durante la ilustración que habitualmente es considerada una de las fases más progresivas

de la historia y sin embargo la E.F señaló hasta qué punto este progreso aparentemente perfecto, esta tendencia liberadora, estaba ligada al mismo tiempo a una tendencia regresiva y represiva. (Marcuse, 1978)

Interdisciplinaridad, Totalidad, Contradicción y un télos emancipador, son categorías que se presentan de manera sistemática a lo largo de las obras de los pensadores de Frankfurt. De ahí que podemos argumentar que, si bien los pensadores de Fráncfort no dedicaron parte de sus obras a la creación de una metodología, nos brindan una vía para edificar, tomando a estas categorías como criterios de orientación, una metodología de la E.F. pero a modo de aproximación, pues no existe en cuanto tal.

De esta forma, por ejemplo, si analizamos el discurso de los derechos humanos aceptado por el mundo occidental desde la metodología de la E.F., ampliaremos nuestro horizonte de análisis más allá de la ciencia jurídica (*Interdisciplinaridad*), y cuestionaremos mediante la *contradicción* de lo que se dice en el discurso de los derechos humanos a lo que se hace si realmente estos cumplen una finalidad *emancipadora*. En este caso, el discurso de los derechos humanos debe estar mediado por la categoría de *totalidad social*, descubriendo que este discurso se circunscribe dentro de un sistema capital bajo una lógica instrumental. Dejaremos este ejemplo a un lado, dado que nuestro objetivo es meramente enunciativo.

La TCS, como toda propuesta teórica, ha evolucionado a lo largo de los años, debido a la reflexión constante de los francfortianos. El objetivo de este punto fue dar testimonio, a grosso modo, de las aportaciones que los pensadores de Frankfurt realizaron a la TCS. No es la misma TCS en su formulación inicial con Horkheimer, que contrastó con la Teoría Tradicional, a la TCS que desarrollaron Adorno (en su dialéctica negativa) y Marcuse (el hombre unidimensional), demostrando tener mayor conciencia de la totalidad social dada en el contexto histórico.

Finalmente siguiendo a Habermas (Habermas, J.1973) podemos clasificar en seis líneas los temas tratados de la E.F. durante la primera época, y que en ese sentido algunos de ellos no los tratamos aquí dado que no se relacionan de manera directa con la TCS, sin embargo, si queremos presentar el potencial del trabajo teórico de la E.F. se vuelve necesario enunciarlos:

1. Las formas de integración de las sociedades postliberales
2. La socialización familiar y el desarrollo del yo

3. Los medios y cultura de masas
4. La psicología de la protesta
5. La teoría del arte
6. La crítica al cientificismo y del positivismo

El pensamiento decolonial desde la tradición crítica latinoamericana

Comenzare por establecer una serie de clarificaciones sobre que podemos entender por “pensamiento decolonial” y su nexos con la tradición crítica latinoamericana. Lo anterior, obedece a que utilizaremos como marco teórico a la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel (FdL) ya que se encuentra más cercana al pensamiento decolonial, y utilizaremos sus categorías de Exterioridad y Transmodernidad que han sido desarrolladas por Dussel. esto no significa que el pensamiento decolonial no aporte nada, al contrario, el pensamiento decolonial se considera como un heredero y profundizador de algunas de las contribuciones más originales de la teoría crítica latinoamericana, como lo son *la teoría de la dependencia, la pedagogía de la liberación la teología de la liberación, la investigación de acción participativa y sobre todo la FdL de Enrique Dussel*. De este modo bien lo expresa Grosfoguel en un Taller realizado en Bogotá: “[...] nosotros no estamos proponiendo nada nuevo, nosotros estamos recuperando, formas de pensamiento que han sido suprimidas por la modernidad/colonialidad” (Grosfoguel, R. 2006)⁵. Por lo anterior, no podemos desechar la riqueza metodológica de otras corrientes teóricas y más categorías que nos permiten lograr nuestro objetivo para esta ponencia, la aportación a la TCS de la E.F. en el marco de la metodología de las ciencias sociales, “otro logos”, que posibilite construir un entendimiento *pluriversal* de la realidad social y un sentido *ético de la investigación social*.

De ahí que se hace necesario hacernos y contestar las siguientes preguntas, las cuales guiaran nuestro horizonte categorial ¿Cuál corriente de la FdL vamos a utilizar y por qué? Y ¿Qué categorías propias del pensamiento decolonial usaremos?

La Filosofía de la Liberación (FdL)

La Filosofía de la Liberación (FdL) es un movimiento filosófico latinoamericano, el cual surge en una coyuntura histórico mundial, pues en América latina, se sucedieron secuencialmente toda una

serie de acontecimientos históricos que generaron un clima de euforia y reivindicaciones nacionales frente a un hipotético control y dominio externo. Desde el populismo como vía alterna al capitalismo hasta eventos que significarían una irrupción ideológica como la revolución cubana, los movimientos estudiantiles del 68, el concilio vaticano II expresado en la Conferencia Episcopal de Medellín, la guerra fría y el surgimiento de figuras políticas como Fidel Castro, Ernesto Guevara, Salvador Allende, Camilo Torres entre otros.

La FdL nace entonces, como una toma de conciencia de la realidad en el mundo periférico latinoamericano, cuya experiencia originaria consiste en descubrir la dominación de la subjetividad europea, que se constituye como “señor”, ante la subjetividad oprimida del “no-europeo” desde el comienzo de la conquista de América en 1492. Cabe señalar, que esta toma de conciencia alcanzó un plano mundial, pues se fue dando en el resto de las periferias como en Asia y África. (Dussel, E; Mendieta, C. 2010:399-417)

Juan Carlos Scannone identifica las características generales de la FdL, ya que, los distintos autores o filósofos la han entendido de muy diversas maneras. Siguiendo a Scannone, podemos mencionar las siguientes (Scannone, J. 2009:41-57):

- a) Para la FdL la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, de ahí que se pueda hablar de una filosofía comprometida con la realidad latinoamericana cuyo horizonte es la transformación social. Además, esto refleja la conciencia de la realidad periférica— desde donde se habla— visibilizando las distintas dependencias (económica, social, cultural) respecto al centro del sistema-mundo.
- b) La FdL, incorpora la categoría de exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del Otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina. Esto como forma de superar la pura dialéctica “opresión-liberación”.
- c) Finalmente, la FdL si bien asume una utopía liberadora, el sujeto de esa liberación cambia de acuerdo con el filósofo o pensador. En Scannone, se opta como opción preferencial a los pobres.

En contra sentido, Horacio Cerutti aporta las distinciones existentes entre las corrientes o sectores de la FdL. En un inicio, en su obra “Filosofía de la liberación latinoamericana” las diferenció en dos sectores: *el sector populista y el sector crítico del populismo*. En cada uno de

ellos, puede hablarse de una subdivisión, así, en el *sector populista* puede distinguirse un subsector de extrema derecha o dogmatismo de la ambigüedad concreta y otro populista ingenuo o populismo de la ambigüedad abstracta, mientras que en el *sector crítico del populismo* puede distinguirse un subsector historicista y otro problemático (Cerutti, H.2006:49-113). Sin embargo, en su texto “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, Cerutti, utiliza una terminología más filosófica para referirse a los mismos cuatro sectores, *ontologista* (cuyo principal exponente sería Kusch) en oposición a la *analético* (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), *historicista* (por ejemplo, Roig) y *problematización de la filosofía* (en la cual se incluye a sí mismo) (Cerutti, H.1989:65-83)

El *sector ontologista*, se centra en determinar el ser latinoamericano, con la finalidad de encontrar la propia identidad y librarse de todo imaginario colonial-europeo. *El sector analético*, incorpora la categoría de exterioridad de Lévinas, y supera la dialéctica hegeliana a partir de la Alteridad. *El sector historicista*, se preocupa sobre todo por la relación de la FdL con sus antecedentes históricos, Cerutti señala que dicho sector “centro su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de demostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición” (Cerutti, Guldberg, H., 1989:65-83). Finalmente, *el sector problematizador de la filosofía*, pone énfasis en la dimensión epistemológica de la FdL, para cuestionar su propio discurso y al mismo tiempo verificarlo.

En nuestro caso, para contrastar a la TCS, desde la FdL y el método analético, optamos por el sector analético principalmente encabezado por Enrique Dussel⁶, ya que su desarrollo filosófico es más sistemático y profundo, abordando a la FdL desde otros campos, como el ético, político, económico, teológico y recientemente *el pensamiento decolonial*.

2. El pensamiento decolonial

Mencionábamos líneas arriba, que el pensamiento decolonial se considera como un heredero y profundizador de algunas de las corrientes teóricas críticas latinoamericanas. Es en la FdL de Enrique Dussel donde el pensamiento decolonial encuentra mayor afinidad. Sin embargo, esto no significa que los pensadores decoloniales, como Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Castro-Gómez o Mignolo entre otros, no hayan desarrollado categorías propias del pensamiento

decolonial.

Entendemos por pensamiento decolonial el enfoque o encuadre que Arturo Escobar realiza en su artículo “programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” (Escobar, Arturo, 2003:51-86) o al “grupo de modernidad colonialidad” (Grosfoguel, R; Castro-Gómez, S. 2007:9-23) como lo denominaron Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, debido a que existen diversas posturas en los autores del pensamiento decolonial. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la existencia de un amplio espectro categorial que se utiliza tanto para criticar a la modernidad y comprender a las “otras modernidades” como establecer a los “grupos subalternos”. Es entonces, que podemos vislumbrar al pensamiento decolonial como la búsqueda del desprendimiento de la lógica opresiva moderna y eurocéntrica, mediante la apertura a las posibilidades de ser y existir que han sido encubiertas por la modernidad, al considerarlas como subalternas (bárbaras, primitivas o subdesarrolladas), y desarticular así a todas las estructuras dominantes reproductoras de las distintas colonialidades, *del poder, saber, ser y naturaleza*, para dar paso a un nuevo horizonte histórico, un “Giro de-colonial”, fundamentado en un universalismo compuesto de otros universales—pluriversalismo—es decir, “un mundo donde quepan otros mundos”.

Así, pensadores, que consideramos dentro del enfoque o encuadre del pensamiento decolonial, coinciden en repensar y criticar al proyecto moderno con base en tres ejes, el *epistemológico, ontológico y el político-económico (del poder)*. Resaltamos algunas características claves para entenderlos:

- a) Localizan el origen de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492. Por ello, el pensamiento de estos autores se inscribe directa o indirectamente en pensar a la modernidad como un proyecto civilizatorio y la colonialidad como el lado oscuro de este.
- b) Proponen una epistemología que tome en cuenta y rescate la realidad de la diversidad epistemológica provenientes de las particularidades periféricas (p.ej. las cosmovisiones indígenas), mediante una “descolonización de saberes”, con Latinoamérica como el inicial «otro lado» de la modernidad —el dominado y encubierto. En la actualidad, estos autores realizan una crítica a la reproducción de la colonialidad epistemológica o colonialidad del saber— término profundizado por

Lander (Lander, 2000:4-23)— que tiene como una de sus manifestaciones, según Boaventura, el privilegio epistémico del conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE. UU.). Lo anterior, implica señalar la existencia de un “provincialismo occidental” — eurocentrismo— que se sustenta bajo el discurso de universalidad, es decir, que las teorías producidas por occidente, en especial, por los hombres de estos cinco países, tienen la “supuesta” capacidad para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo.

- c) Cuestionan la asimilación (subsunción) al capitalismo occidental—el modelo civilizatorio moderno—que realiza el “Norte global” al “Sur global” u Otro-colonial, de sus formas de ser y existencia, constituyendo la subjetividad del Otro-colonial y sus imaginarios. Esta asimilación Nelson Maldonado la ha denominado colonialidad del ser. (Maldonado, 2007:130)
- d) Critican las estructuras estructurantes de dominación y explotación que controlan las áreas de existencia social y posibilitan la vida de los pueblos, entre las cuales se encuentran: control del trabajo, control del sexo y la reproducción sexual, control de la subjetividad y control de la autoridad colectiva. A este control de las áreas de existencia social Quijano lo denominó colonialidad del poder, término utilizado por otros autores como base para desarrollar sus enfoques teóricos. (Quijano, A. 2014: 285-327). Cabe mencionar que Quijano no incluyó como control de existencia a la naturaleza, proponiendo una colonialidad de la naturaleza, misma que ha sido desarrollada por la filosofía indígena.
- e) Proponen un nuevo horizonte histórico para la superación del modelo civilizatorio moderno, como el proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel, tomando sustento al pluriversalismo. (Dussel, 2002).

Dentro de este encuadre antes mencionado, las categorías del pensamiento decolonial que serán de gran utilidad para alcanzar nuestro objetivo son: *pluriversalismo*, y *colonialidad*.

3. La Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Fráncfort. Un diálogo con el pensamiento decolonial

Una vez realizado las puntualizaciones acerca de la FdL y del pensamiento decolonial, si aplicamos las categorías antes señaladas— las cuales por cuestiones de extensión no profundizamos— a la TCS, encontremos las siguientes limitaciones y a su vez las aportaciones que desde el pensamiento decolonial realizan al “logos” de la TCS:

a) Eurocentrismo epistemológico

De antemano debemos dejar en claro, que no todo conocimiento generado en Europa es eurocéntrico y dominador, así como no todo conocimiento proveniente de América Latina, tiende a la liberación. Lo anterior sería caer en supuestos equívocos que no nos permiten encontrar en las “otras epistemologías” vetas de oro para enriquecer las nuestras. La E.F con su TCS, realizan grandes aportaciones en los teóricos latinoamericanos que buscan la emancipación de sus pueblos, sin embargo, existe un reducto eurocéntrico en la TCS, que resalta al momento de pensarla desde América Latina. Por ejemplo, en una entrevista realizada a Marcuse en 1964 (Marcuse, 1964) donde habla sobre su texto del “hombre unidimensional”, cuando le preguntan acerca de la aplicabilidad de la unidimensionalidad del pensamiento, que se genera por el capitalismo totalitario en las sociedades industriales avanzadas, en los países que no tienen un grado de desarrollo avanzado de capital, él ve una oportunidad para que estos países no terminen en el totalitarismo del capital, no obstante, Marcuse ve difícil que esto suceda, debido a la debilidad intelectual que estos presentan para realizarlos por ellos mismos. Es decir, Marcuse, escribe el hombre unidimensional *desde* la sociedad de capitalismo avanzado, *para* explicar los problemas que estas sociedades generan, imposibilitándolo en pensar en las sociedades del tercer mundo, y explicar el origen del ¿Por qué el centro es avanzado y la periferia no? En conclusión, la E.F, es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, una crítica a partir de una racionalidad emancipadora a la unidimensionalidad epistemológica occidental, que solo les permite ver los claroscuros de Occidente, pero no deslocalizan su crítica a otras partes del mundo. Por esto, no es nada extraño que para los pensadores de Frankfurt ubiquen los orígenes de la modernidad con René Descartes, y su consolidación durante la Ilustración.

b) La dialéctica de la inmovilidad

Se ha criticado a la dialéctica negativa de Adorno como una dialéctica inmóvil, pues al quedarse en la pura negación se inmoviliza, ya que es la síntesis la que engendra nuevas tesis, y eso es lo que da movimiento. Analizaremos un ejemplo concreto, que nos permitirá distinguir la aplicación de la dialéctica hegeliana (ontológica), la dialéctica negativa, y la dialéctica propuesta por la FdL: *anadialéctica*. Por citar un caso, situémonos en la existencia del pobre o del indígena, pensada desde la dialéctica ontológica, solo puede explicarse como parte de una totalidad a la que no han sido capaces de integrarse adecuadamente, son diferentes de la clase dominante y el sistema da por natural la existencia de ellos. Para la dialéctica negativa, la existencia de estos puede ser explicada por la contradicción existente con la clase dominante, revelando los efectos que esto les ocasiona. En cambio, desde el método analéctico los rostros de ambos aparecen ajenos a esa totalidad, pues poseen una especificidad radical, que, como tal, no pueden hacer más que poner en cuestión al sistema que los excluye e introducir la novedad para crear una totalidad radicalmente nueva. De ahí que esto nos lleve al siguiente punto a criticar.

c) No se propone un nuevo horizonte histórico, solo se limita a un télos emancipador

La dialéctica negativa, al hacer énfasis en la negatividad no le permite vislumbrar el cómo superarla. Debido a esto, los integrantes de la primera generación E.F. no tienen claro hacia dónde encaminar las acciones emancipadoras de los sujetos. Adorno se queda impotente para determinar los fundamentos sobre los que reposa su crítica, siendo incapaz de ofrecer mediaciones para la praxis. En Marcuse se mantiene la teoría de las pulsiones como apoyo para su teoría de la sociedad, ubicando en la solidaridad, la única contrapartida posible para unir eróticamente a los hombres y posibilitar su liberación, sin embargo, deja abierto ese horizonte a lo equívoco de sus mediaciones. Finalmente, Horkheimer sigue la evolución dialéctica inmanente al proceso técnico llegando a la convicción de que la sociedad va evolucionar a un mundo totalmente administrado, en el que todo va a estar regulado:

[...] Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo! Precisamente cuando se haya llegado al punto de que los hombres dominen a la naturaleza, y' todos tengan

suficiente comida y nadie necesite vivir peor o mejor que el otro, porque cada cual podrá vivir de un modo bueno y agradable, entonces tampoco significará ya nada que uno sea ministro y el otro simplemente secretario, entonces acabará siendo todo igual. Entonces podrá regularse todo automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo. Esta es una tendencia inmanente en el desarrollo de la humanidad, tendencia que, sin embargo, puede ser interrumpida por catástrofes. Estas catástrofes pueden ser de naturaleza terrorista. (Horkheimer, 1976:58-59)

Desde la FdL, es a través de su método el anadialéctico, que posibilita pensar en un proyecto histórico: el Transmoderno. La Transmodernidad, emerge desde el pensamiento crítico geopolíticamente ubicado en la exterioridad, como una crítica a la modernidad, incorporando diversos proyectos ético-políticos (p.ej. “El Buen Vivir” o la filosofía Tojolabal), en donde exista una real comunicación y diálogo horizontal entre los pueblos del mundo. De ahí que la Transmodernidad se fundamenta a diferencia de la modernidad, *en un pluriversalismo*, un universal compuesto de múltiples universales que toma en cuenta las particularidades históricas de las formas de ser y existir de los pueblos, pero sin imponer una sobre las otras, como es el caso del universalismo moderno. Por esto, la Transmodernidad es un proyecto político que se va materializando en la realidad en la medida en que busca y piensa las distintas descolonizaciones “junto y con” los movimientos sociales y los sujetos dominados protagonistas de la historia. (Grosfoguel, 2008:199-251)

En conclusión, en las categorías exterioridad, pluriversalismo, colonialidad, que se manifiesta en la dominación epistemológica producto del eurocentrismo (colonialidad del saber), y Transmodernidad podemos edificar una metodología de la investigación social distinta y un nuevo horizonte del estudio de las ciencias sociales.

Siguiendo en el tenor de las aportaciones de la TCS de la E.F. a la metodología de la investigación social: *Interdisciplinariedad, Totalidad, Contradicción y un télos emancipador*. El pensamiento decolonial faculta a la metodología, en ubicar el problema geopolíticamente, es decir, desde dónde se está hablando, y en sintonía con *la interdisciplinariedad* utilizar a las ciencias sociales para comprender y responder el problema tomando en cuenta la multiplicidad de

manifestaciones históricas propias de las formas de ser y existir de los pueblos, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí (*pluriversalismo*). Esto conlleva a mediar todo conocimiento desde la *Totalidad Social*, pero no desde la totalidad sistémica propuesta por la E.F, la sociedad industrial avanzada, sino ver a la totalidad mediada por el sistema-mundo moderno y el impacto de la modernidad a la exterioridad de esa totalidad, pues la modernidad si bien llegó a todas partes, pero no de la misma manera. Al momento de abordar el problema coincidimos con Adorno en la importancia de la *contradicción*, pero no en acentuar esa contradicción, sino superarla no desde una dialéctica hegeliana, más bien en el sentido de la *anadialéctica* propuesta, de ahí que para la superación del problema se guie en la construcción del proyecto Transmoderno, dotando de un nuevo impulso a las ciencias sociales, del emancipador propuesto por la E.F. al Transmoderno propuesto por el pensamiento decolonial. Esto implica, un compromiso militante de los científicos sociales frente a la “purificación” de las condiciones materiales de la realidad que crítico Marcuse, dicho de otro modo, politizar el conocimiento para que este no se utilice más como mediación dominadora, pues solo así se puede llegar a superar las estructuras dominantes.

Bibliografía

- Adorno, T. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Bryan Magee, (1978) Entrevista a Herbert Marcuse, 1978 (Subtítulos en español). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4jFifJBKdaw>
- Cerutti Guldberg, Horacio. (1989). “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* núm.1 Vol.15: pp. 65-83.
- Cerutti Guldberg, Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Dussel E. y Mendieta, C. (coords) (2010). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2017). *En búsqueda del sentido*. México: Colofón.
- Dussel, Enrique. (2002). *Posmodernidad y transmodernidad*. México: Iteso.
- Grosfoguel, R. (2006), *Conversación grabada con Ramón Grosfoguel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006*.

- Grosfoguel, R; Castro-Gómez, S. (comps) (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, Ramón. (2008). “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”. *Tabula Rasa* (9):199-251.
- Habermas, J. (1973). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus.
- Herbert Marcuse Interview about One Dimensional Man (1964). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9gyL5ie6-x0&t=619s>
- Horkheimer, M.. (1973). Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M.. (2008). Teoría Crítica. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Horkheimer, M; Adorno, T. (2013). Dialéctica del Iluminismo. Argentina: Caronte filosofía.
- Horkheimer, T. (1976). “La teoría crítica ayer y hoy” págs.58-58 en *Sociedad en Transición. Estudios de Filosofía social*. Barcelona: Edicions 62.
- Lander, E. (comps) (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado Torres, Nelson. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” págs.127-168 en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal. (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social” págs.285-327 en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Scannone, Juan Carlos. (2009). “La filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro” págs. 41-57 en Sancho-Jorge, A; Benítez Martínez, M. (comps.), *Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la Cultura*, Asunción: Jakembó editores.

Notas _____

¹ No obstante, es vital para la comprensión de la evolución del pensamiento de la E.F. a J. Habermas, el cual constituye el más claro representante de la segunda generación de la E.F. realizando una crítica al paradigma de la racionalidad instrumental de sus maestros.

² Dialéctica del iluminismo, tiene como pretensión explicar el cómo la Ilustración, disuelve el mito diferenciándose de éste en un inicio, pero terminando en uno. Horkheimer y Adorno identifican en la conformación de la racionalidad ilustrada el binomio de razón-dominio de naturaleza y a partir de ello pretenden dar cuentas de todas las patologías de occidente.

³ La reificación conlleva a la cosificación del hombre y la sociedad. Las implicaciones de esto para la metodología de la investigación es tomar a la sociedad como un objeto más. Para los pensadores de Fráncfort, la prepotencia del método sobre el objeto deriva en la reificación de la realidad social.

⁴ Tomamos como guía la disputa entre Karl Popper y Adorno en 1961, enriqueciéndola con Marcuse y Horkheimer con sus trabajos posteriores.

⁵ En esto, es importante señalar que, aunque el pensamiento decolonial se reconozca como heredero de la tradición crítica latinoamericana, esto no significa se pretenda circunscribir a una región.

⁶ Enrique Dussel también nos brinda la evolución de la filosofía de la liberación, la cual la divide en tres etapas: en la primera, nos dice que la filosofía de la liberación estaba implícita en la crítica a la conquista, de ahí podemos identificar a Bartolomé de las Casas quien fue uno de los defensores de los indios más conocidos, en la segunda, relativa a la fundamentación filosófica que se dio durante la primera emancipación (1750-1830), con Alberdi y el romanticismo, y en la tercera, es la que se articula a partir de 1969, en donde la filosofía de la liberación aparece de forma explícita. Sin embargo, la clasificación de Dussel obedece a su evolución personal que a la de todo el movimiento, por ende, dicha clasificación es limitada. (Dussel, E. (2017). *En búsqueda del sentido*. México: Colofón.)