





QUADERNS  
*de Filosofia*

VOL. XI : I  
VALÈNCIA, 2024

*SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ*

## QUADERNS DE FILOSOFIA

*Director:* Sergi Rosell (Universitat de València)

*Editors:* José López González (Universitat Jaume I), Saúl Pérez González (Universitat de València)

*Comitè editorial:* Marc Artiga (Universitat de València), Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Antonio Gaitán Torres (Universidad Carlos III), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Elena Nájera (Universitat d'Alacant), Faustino Oncina (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Waterloo, Canada), José Zalabardo (University College London)

*Comitè científic:* María José Alcaraz (Universidad de Murcia), Jesús Alcolea (Universitat de València), Tyler Burge (University of California, Los Angeles), María Caamaño Alegre (Universidad de Valladolid), Enric Casaban (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Román de la Calle (Universitat de València), Antoni Defez (Universitat de Girona), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Antoni Gomila (Universitat de les Illes Balears), Tobies Grimaltos (Universitat de València), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), María Jiménez Buedo (UNED), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona – ICREA), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), Diana Pérez (IFF-SADAF, CONICET, Universidad de Buenos Aires), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster, Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Agustín Vicente (Universidad del País Vasco – EHU), Vanessa Vidal Mayor (Universitat de València), Nicholas White (University of California, Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià  
eISSN: 2341-3042

*Disseny i seguiment editorial:* Antoni Domènech

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià  
© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià  
Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació  
Departament de Filosofia  
Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València  
e-mail: [sfpv@uv.es](mailto:sfpv@uv.es)  
<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té almenys tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en els índexs i bases de dades de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, com són CIRC, Dialnet, DOAJ, Dulcinea, ERIH PLUS, ÍNDICES-CSIC, Latindex, MIAR, Philosopher's Index, REBIUN, REDIB, Scopus i SJR, i compta amb el segell de qualitat de revistes científiques del FECYT.



### *Normes de publicació*

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.500 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.



# ÍNDIX

Número monogràfic editat per Gianfranco Casuso, Benno Herzog i César Ortega-Esquembre  
*Patologies contemporànies de les relacions socials*

## *Presentació*

“Patologías contemporáneas de las relaciones sociales”  
Gianfranco CASUSO (Pontificia Universidad Católica del Perú),  
Benno HERZOG (Universitat de València)  
y César ORTEGA-ESQUEMBRE (Universitat de València) ..... 11

## *Articles d'investigació*

“Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?”  
Frederik NEUHOUSER (Columbia University, New York)..... 17

“La normalización social de la irracionalidad.  
Th. W. Adorno y el desplazamiento de la ideología”  
Jordi MAISO (Universidad Complutense de Madrid) ..... 35

“Crítica abstracta como ‘patología’”  
Míriam M. S. MADUREIRA  
(Universidade Federal do ABC, São Paulo – Brasil) ..... 53

“Honneth y Adorno ante la patología: crítica que abre mundo o interpretación materialista de las obras de arte”  
Vanessa VIDAL (Universitat de València) ..... 69

“La restricción de lo posible como patología política”  
José Manuel ROMERO CUEVAS (Universidad de Alcalá) ..... 85

“Autoritarismo secundario: aproximación materialista a una patología del reconocimiento digital”  
Benno HERZOG (Universitat de València) ..... 101

“Relaciones sociales patológicas desde la nueva Teoría Crítica: Jaeggi, Forst y Rosa ante la cuestión de la normatividad”  
César ORTEGA-ESQUEMBRE (Universitat de València)..... 121

*Entrevista*

“Reconocimiento y justicia global. Una entrevista  
con Axel Honneth”

Benno HERZOG y César ORTEGA-ESQUEMBRE  
(Universitat de València)..... 139

*Ressenyes*

Johannes ROHBECK, *Moderne Aufklärung.*

*Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*, 2023.

Por Pablo GENAZZANO (Universität Potsdam) ..... 151

Josep Torres TRIBÓ, *Elogi de la mentida*

(edició i introducció de Max PÉREZ), 2022.

Per Tobies GRIMALTOS (Universitat de València) ..... 157

Friedrich NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano.*

*Un libro para espíritus libres*, vol. II (edición, traducción  
y notas de Marco PARMEGGIANI RUEDA), 2022.

Por Marina GARCÍA-GRANERO (Universitat de València) ..... 161

Jacobo MUÑOZ, *Crítica i veritat. Assaigs, ressenyes, converses*

(1980-2015) (introducció i selecció de Gustau MUÑOZ), 2022.

Per Sergi PASCUAL (Universitat de València) ..... 167

# *Presentació*



GIANFRANCO CASUSO  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

BENNO HERZOG  
*Universitat de València*

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE  
*Universitat de València*

## Patologías contemporáneas de las relaciones sociales<sup>1</sup>

*Contemporary Pathologies of Social Relations*

CON EL DESARROLLO DE LA MODERNIDAD y la consciencia de que historia y sociedad pueden ser influenciadas por el ser humano, surgieron también dudas sobre el proyecto ilustrado. Aunque la convicción de estar en los comienzos de una era de enorme progreso era omnipresente (JAEGGI 2023), también aumentaron las voces que planteaban la cuestión de si el proyecto de la Ilustración no estaba vinculado con tendencias contrarias a la emancipación. Así se proyectaron dudas sobre en qué medida los problemas de la modernidad formaban parte inseparable de la misma.

Desde sus principios, la Teoría Crítica entendió que las potentes patologías sociales arraigadas en el mismo proyecto de la Ilustración, de la modernidad o del capitalismo, distorsionaban la posibilidad de relaciones sociales no alienadas y de una autorrelación lograda, oponiéndose así a la emancipación humana. Para el proyecto crítico, una patología es más que un mero problema o un síntoma. Más bien hace referencia a algún tipo de defecto subyacente. Al mismo tiempo, la metáfora médica de la patología alberga la convicción de que

<sup>1</sup> La realización de este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación “Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual” (CIGE/2022/164), financiado por la Conselleria de Educación, Universidades y Empleo de la Generalitat Valenciana. Se ha contado asimismo con el apoyo del proyecto de investigación “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnolozada” (PID2022-139000OB-C21), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

puede existir un estado no patológico, sano, es decir, que los problemas observados no formen parte inseparable del cuerpo social. Con ello la teoría social también se tiene que plantear la pregunta sobre los criterios normativos en función de los cuales se puede considerar sana una constelación social. A partir de estas reflexiones, las sucesivas generaciones de la Teoría Crítica han desarrollado un rico vocabulario para detectar grandes sistemas patológicos, y sus efectos sobre las relaciones sociales y sobre los individuos (ORTEGA-ESQUEMBRE 2023).

Desde hace algunos años el tema de las patologías vuelve a estar explícitamente en el centro del debate, ya sea en forma de publicaciones (p.ej. HONNETH 2009; 2011; NEUHOUSER 2022; ZURN 2011) o en forma de congresos y simposios, tales como el taller sobre patologías sociales organizado en 2014 por la Universidad Humboldt en Berlín, las jornadas organizadas por la Pontificia Universidad Católica del Perú en 2014 y 2018 sobre la misma temática, así como el Simposio Iberoamericano sobre Teoría Crítica de 2021 organizado por la Universitat de València sobre “Patologías contemporáneas de relaciones sociales”. Los debates que surgieron en estos contextos se centraron en el concepto mismo. ¿Se puede aplicar el término de patologías, surgido del contexto médico, a entidades sociales? ¿Qué describe exactamente el término de las patologías sociales: unas sociedades que de alguna forma hacen “enfermar” a sus miembros o se puede describir a la sociedad misma como padeciendo una enfermedad? Y finalmente: ¿cuál es la relación entre la sociedad (patológica) y los individuos (patológicos)?

También surge una gran cantidad de preguntas sobre la aplicación del concepto a la realidad social. ¿Qué fenómenos se pueden describir con el concepto de patología y a qué partes de la sociedad afecta? ¿Describe a grandes sistemas como el capitalismo o en general al sistema de reproducción social, o más bien hace referencia a la percepción de los individuos, su razón y sus ideologías? ¿Y en qué medida lo primero influye sobre lo segundo?

Estas son también las preguntas básicas con las que el presente monográfico pretende contribuir al debate internacional.

El número abre con una intervención de Frederick Neuhouser, catedrático de la Universidad de Columbia de Nueva York quien se pregunta por la relevancia del concepto de patologías sociales para la filosofía social. Analiza la historia del concepto y su caída en desgracia, sobre todo en el mundo anglosajón. Reivindica la utilidad del concepto y la necesidad de entender la realidad como *vida* social.

En su intervención, Jordi Maiso reflexiona sobre la irracionalidad en una sociedad hiperracionalizada. Con la ayuda de Adorno y la inquietante actualidad de su crítica de las ideologías examina los efectos del antagonismo entre poder e impotencia sobre la psique de los sujetos. Critica como demasiado racionalista a las teorías dominantes de ideología y reivindica, con el ejemplo

del antisemitismo y de la astrología, la importancia de los mecanismos y necesidades inconscientes.

Miriam Madureira recupera la crítica hegeliana al “pensar abstracto” en el que una denuncia inicial justificada cobra un carácter categórico. En esta patología social de la crítica abstracta la condena previa impide la reflexión y el juicio racional. En diálogo con la Teoría Crítica, y actualizando las reflexiones de Hegel sobre fenómenos contemporáneos como la “cultura de la cancelación”, el texto muestra cómo la eliminación de la complejidad social o humana trae el peligro de eliminar también la esencia humana de los criticados.

Como puente entre la primera y tercera generación de la Teoría Crítica, Vanessa Vidal analiza las lecturas que tanto Jürgen Habermas como Axel Honneth efectúan de la *Dialéctica de la Ilustración*. Ambos autores presentan a Adorno como autor pesimista cuya crítica a la razón le lleva a refugiarse en el arte. Frente a esta lectura altamente influyente, Vidal reivindica una interpretación materialista del arte ejemplificada en la lectura del excurso sobre “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” como una crítica concreta de la sociedad.

José Manuel Romero Cuevas examina una forma de patología social particular del ámbito político, a saber, una definición restrictiva de lo posible que limita innecesariamente la capacidad de actuación humana. Con los ejemplos de las empresas farmacéuticas durante la crisis del Covid-19 y la defensa de las monarquías constitucionales, Romero muestra esta patología social de la vida política y cómo afecta a procesos de deliberación y toma de decisión en el ámbito político.

En su propuesta de reactualizar la tesis de la personalidad autoritaria, Benno Herzog analiza los cambios sociales que llevaban desde una sociedad con jerarquías personales a una sociedad donde las interacciones impersonales y digitales cobran cada vez más importancia. En esta sociedad surge un “autoritarismo secundario” que puede ser entendido como una patología del reconocimiento, pues impide una relación *mutua* de reconocimiento y con ello la creación de una autorrelación lograda.

El número cierra con el artículo de César Ortega-Esquembre sobre lo que podríamos denominar la cuarta generación de la Teoría Crítica. Se pregunta en qué medida las propuestas de Rahel Jaeggi, Rainer Forst y Hartmut Rosa pueden ser leídas como análisis sobre relaciones sociales patológicos. Con su crítica de la alienación, de las relaciones de justificación y de la aceleración, las tres propuestas contemporáneas se complementan, enfrentando no solamente las causas sistémicas sino también los efectos relacionales de las patologías sociales.

Con estas intervenciones se pone sobre la mesa la relevancia, pero también el carácter polifónico del concepto de patologías sociales, un concepto que puede alumbrar diversos aspectos de las sociedades contemporáneas y de las relaciones entre los seres humanos.

## REFERENCIAS

- HONNETH, A. 2009, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, 27-51.
- HONNETH, A. 2011, “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”, *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 75-126.
- JAEGGI, R. 2023, *Fortschritt und Regression*. Berlín: Suhrkamp.
- NEUHOUSER, F. 2022, *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge University Press.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2023, “Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea”, *Quaderns de filosofia*, X(1): 33-59.
- ZURN, C. 2011, “Social pathologies as second-order disorders”, D. PETHERBRIDGE (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill.

# *Articles*



FREDERICK NEUHOUSER<sup>1</sup>  
*Barnard College-Columbia University, New York*

## Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?

*Social Pathologies: A Key Concept for Understanding Society?*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 26/3/2024

**Resumen:** Hay grandes diferencias entre las perspectivas filosóficas de los miembros de la Escuela de Fráncfort, pero todos tienen en común el compromiso con la importancia del concepto de patología social como recurso para comprender la realidad social. En este sentido, Horkheimer, Adorno, Habermas y Honneth pertenecen a una venerable tradición que se extiende desde Platón hasta Durkheim y que apela a la idea de enfermedad social para evaluar y criticar la vida social. Precisamente en este aspecto, la Escuela de Fráncfort diverge del pensamiento social y político dominante hoy en el mundo anglosajón, que generalmente rechaza por completo el concepto de patología social. En este artículo examino aspectos de la historia del concepto de patología social que revelan tanto por qué ha caído en desgracia casi universal como por qué los filósofos de siglos anteriores lo consideraban esencial para comprender y diagnosticar los problemas de la vida social. Sobre la base de estas investigaciones espero mostrar por qué el concepto de patología social sigue siendo útil para la filosofía social de hoy. Sostengo que concebir los males sociales como formas de enfermedad refleja una verdad importante sobre el tipo de cosas que son las sociedades humanas. Mi tesis será que las sociedades humanas deben concebirse como seres vivos y que ignorar este hecho ontológico nos pone en peligro de perder de vista una serie de problemas sociales que se entienden mejor por analogía con la enfermedad animal.

<sup>1</sup> fwn7@columbia.edu; ORCID: 0000-0002-1754-3488. Quisiera agradecer especialmente a César Ortega-Esquembre, Benno Herzog y a los numerosos participantes del III Simposio Iberoamericano de Teoría Crítica, 2022, por sus estimulantes respuestas a las ideas que aquí expongo.

**Abstract:** There are great differences among the philosophical outlooks of the members of the Frankfurt School, but all have in common a commitment to the importance of the concept of social pathology as a tool for understanding social reality. In this respect Horkheimer, Adorno, Habermas, and Honneth belong to a venerable tradition stretching from Plato to Durkheim that appeals to the idea of *social illness* in evaluating and criticizing social life. In precisely this respect the Frankfurt School diverges from mainstream social and political thought of today (in the English-speaking world), which generally rejects the concept of social pathology altogether. In this paper I examine aspects of the history of the concept of social pathology that reveal both why it has fallen into nearly universal disfavor and why social philosophers of earlier centuries found it essential for understanding and diagnosing problems of social life. On the basis of these investigations I hope to show why the concept of social pathology remains useful for critical social philosophy today. I argue that conceiving of social ills as forms of sickness reflects an important truth about the kind of thing human societies are. My thesis will be that human societies should be conceived of as living beings and that ignoring this ontological fact puts us in danger of losing sight of a host of social problems best understood by analogy to animal illness.

**Palabras clave:** patología social, ontología social, organismo social, crítica immanente, funcionalismo, libertad.

**Keywords:** social pathology, social ontology, social organism, immanent critique, functionalism, freedom.

EXISTEN MUCHAS DIFERENCIAS entre los puntos de vista filosóficos de los diversos miembros de la Escuela de Fráncfort, pero algo que todos ellos comparten es un compromiso con la importancia del concepto de patología social como herramienta para comprender y criticar la vida social. En este sentido, la Escuela de Fráncfort pertenece a una venerable tradición —que se extiende desde Platón a Durkheim (y después)— que apela a la idea de *enfermedad social* para entender y criticar la vida social. Desde la “polis febril” de Platón hasta la “enfermedad degenerativa” del Estado anunciada por Maquiavelo o las dolencias del “cuerpo político” de Hobbes, pensadores de todas las épocas parecen irresistiblemente atraídos por lo que Susan Sontag llama “enfermedad como metáfora” en el dominio de la filosofía social (SONTAG 1978). En este sentido, tanto la Escuela de Fráncfort como la tradición filosófica en general difieren del pensamiento político y social “mainstream” (en el mundo anglosajón), el cual generalmente ignora o rechaza por completo el concepto de patología social.

Esta circunstancia plantea dos cuestiones: primero, ¿por qué lo que durante siglos contó como sentido común en la filosofía occidental (y no occidental) — una creencia en la indispensabilidad del concepto de patología social— ha sido reemplazado por su opuesto: un acuerdo casi universal en cuanto a la inutilidad del concepto e, incluso, en muchos casos, en cuanto a su carácter insidioso? Y, segundo: ¿qué pierde la teoría social cuando abandona el concepto de patología social y se limita a la crítica moral centrada en el concepto de justicia tal como lo entienden los filósofos políticos liberales? O, dicho de otra forma, ¿tenemos aún razones para rehabilitar el discurso sobre las patologías sociales?

Después de examinar algunas razones históricas y filosóficas que explican por qué este concepto ha caído hoy en la desaprobación casi universal, intentaré articular por qué los filósofos sociales de todas las épocas lo han encontrado una herramienta importante para diagnosticar problemas de la vida social. De este modo, esbozaré brevemente algunas propiedades del concepto de patología social que quiero adoptar, tras lo cual argumentaré que usar este concepto para entender las enfermedades sociales de diverso tipo es teóricamente interesante en la medida en que refleja una verdad importante sobre *el tipo de cosa* que las sociedades humanas son. Mi tesis será que las sociedades humanas deben ser concebidas no sólo como entidades culturales o espirituales sino también como seres *vivos*, y que ignorar este hecho ontológico —que la realidad social es *vida* social— entraña el riesgo de perder de vista una serie de problemas sociales que se entienden mejor por analogía con las enfermedades que afectan a la vida animal.

#### DESVENTAJAS DEL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Hay buenas razones —conceptuales, retóricas e ideológicas— para aproximarse a la idea de patología social con cautela. Una razón es que el concepto ha sido usado, por filósofos y políticos por igual, al servicio de proyectos moralmente objetables. Por citar el caso más atroz: la ideología nazi explotó la idea de una sociedad enferma para imprimir en sus adherentes la necesidad de atacar con violencia aquellas partes del cuerpo político —aquellos grupos de seres humanos— en las cuales se pensaba que residía la enfermedad de la sociedad, representada como sífilis, cáncer o tuberculosis<sup>2</sup>. Junto con la convicción de que la enfermedad debía ser tratada con medios violentos, la desconcertante idea de que los agentes de dicha enfermedad son moralmente culpables, y por

<sup>2</sup> En un interesante ejemplo de cómo las metáforas pueden viajar en sentido inverso, la peste se entendía en la Edad Media como un signo de contaminación moral que, al requerir un chivo expiatorio, conducía a masacres de judíos (SONTAG 1978).

lo tanto merecedores de castigo, parece ser un elemento persistente de nuestra actitud (mayormente inconsciente) hacia nuestra vulnerabilidad básica a la enfermedad, y esto crea un potencial para corromper nuestras respuestas a cualquier fenómeno diagnosticable como patología social. Parte de la extrañeza de nuestra actitud moral hacia la enfermedad es evidente en el hecho de que coexiste a menudo precisamente con su opuesto: a veces la condición de ser considerado como una enfermedad funciona para proteger al enfermo de la condena moral, como en el pensamiento, considerado no hace mucho como progresista, de que los homosexuales no son moralmente depravados sino enfermos, lo que implica que el tratamiento médico en lugar de la persecución es la respuesta adecuada a la orientación sexual “anormal”. En cualquier caso, la línea entre tratar a las personas como enfermas y percibir las como depravadas es fácilmente traspasable. El hecho de que percibir alguna condición como una enfermedad tenga el potencial de generar hostilidad, disgusto y condena es una razón importante para que los teóricos de las patologías sociales insistan en que son las sociedades o las instituciones, y no los individuos, los portadores de la enfermedad que sus teorías diagnostican.

Más allá de esto, la popularidad del darwinismo social en las últimas décadas del siglo XIX ha contribuido también al descrédito en el que han caído el concepto de patología social y su compañero conceptual —la analogía de la sociedad como un organismo—. Los darwinistas sociales dieron un giro ideológico distintivo a la idea de que la sociedad es similar a un organismo vivo. Para ellos, esta analogía implicaba que establecer una ciencia de la sociedad requería apropiarse los métodos y perspectivas del avance más reciente en la ciencia biológica, la teoría de la evolución de Darwin. Aunque el fundador de esta escuela, Herbert Spencer, desarrolló sus ideas antes de la publicación de *The Origin of Species*, parte de la influencia de que el darwinismo social disfrutó en las décadas siguientes dependió de la percepción equivocada según la cual este paradigma y sus seguidores estaban aplicando los principios de la ciencia darwinista a la vida social. La teoría de Spencer difiere de la de Darwin en el hecho de que aquél postula un punto final de la evolución, en el cual la adaptación perfecta ha sido conseguida y no hay presente ningún otro impulso para un desarrollo ulterior. Aunque se supone que este estadio final es aquel en el que la actividad industrial pacífica se convierte en la ocupación principal de la sociedad, es precedido por una “lucha por la existencia” claramente no pacífica entre las unidades sociales antagónicas. Fue esta idea la que capturó la imaginación de los seguidores de Spencer, que la elevaron a una ideología de pura sangre en apoyo de las políticas sociales del *laissez-faire* adoptadas para servir a la “supervivencia del más fuerte” (un término inventado por Spencer, no por Darwin) (SPENCER 1969, 379).

Existen también razones filosóficas para ser escépticos respecto al concepto de patología social. La más obvia de ellas es que el concepto de enfermedad pertenece al estudio de los organismos animales, y las sociedades no son organismos animales, ni suficientemente parecidos como para que el concepto de enfermedad se les pudiera aplicar de manera significativa. Por supuesto, que las sociedades no son organismos animales es algo suficientemente claro, pero ello solo no resuelve la cuestión de si ambos son tan diferentes como para que las categorías aplicables a los últimos no tengan valor para comprender las primeras<sup>3</sup>. Todos los mejores teóricos de las patologías sociales reflexionan extensamente sobre las diferencias entre organismos y sociedades y se toman grandes esfuerzos en hacer justicia a éstas. La suposición de que todo el discurso sobre patologías sociales puede ser desestimado simplemente observando que las sociedades humanas no son organismos animales descansa en una ignorancia de cómo y por qué estos teóricos han empleado el concepto. Emplear el concepto de patología social nos compromete a pensar en las sociedades humanas, no exactamente como organismos, pero sí como algo “vivo”—como “seres vivos”—, en un sentido no literal pero aun así significativo. Cualquier intento de rehabilitar el concepto de patología social, entonces, debe articular en qué sentido las sociedades son como organismos vivos y en qué sentido no lo son, ya que en ausencia de toda semejanza, hablar de sociedades enfermas sería hablar en vano (HONNETH 2014, 701).

### ¿CÓMO CONCEBIR LAS PATOLOGÍAS SOCIALES?

Antes de examinar por qué deberíamos continuar empleando el concepto de patología social, es necesario decir algunas palabras sobre cómo debe ser entendido este concepto. Ya he advertido de que las teorías sobre patologías sociales adscriben la enfermedad a las sociedades, y no necesariamente a los individuos que las constituyen. Diagnosticar una sociedad como enferma implica algo diferente que reivindicar que un gran número de sus miembros están enfermos. Esta concepción de la patología social se encuentra en un libro de Richard Wilkinson llamado *Unhealthy Societies: The Affliction of Inequality*, el cual presenta evidencia empírica para la tesis de que las sociedades con altos índices de desigualdad económica tienen mayores tasas de enfermedad entre sus miembros que las sociedades más igualitarias (WILKINSON 1996, 3). En este caso, las sociedades insanas son simplemente aquellas con un gran número de miembros enfermos.

<sup>3</sup> Para una crítica matizada de la analogía sociedad-organismo, véase Laitinen y Särkelä (2018).

Dos rasgos de esta concepción de la patología social la distinguen de la que yo quisiera defender. En primer lugar, esta concepción hace de la enfermedad social algo completamente derivado de la enfermedad no social. Semejante concepción no tolera una forma distinta en que las sociedades puedan estar enfermas que no se pueda rastrear hasta las enfermedades fisiológicas o mentales de sus miembros. En segundo lugar, esta concepción de las patologías sociales no requiere ninguna comprensión de la sociedad humana como algo más que una colección de individuos. Ofrece una imagen de las patologías sociales en la cual el que una sociedad esté enferma consiste simplemente en el hecho lógicamente previo de que un gran número de sus miembros están enfermos. Semejante visión no depende de ninguna comprensión específicamente *social* de la sociedad. Una sociedad que hace que muchos de sus miembros estén enfermos podría ser patológica, pero, si lo es, su patología reside en *las dinámicas sociales* que producen la enfermedad de sus miembros. Se podría decir que el carácter patológico de semejante sociedad descansa en sus dinámicas disfuncionales. Esta expresión pone de relieve la cuestión de que *la disfunción* es el elemento nuclear del concepto de enfermedad, tanto en sus manifestaciones sociales como fisiológicas.

Tal y como yo uso el concepto, las patologías sociales no requieren que los miembros individuales de la sociedad estén *enfermos*, ya sea mental o físicamente. Para ver este punto, consideremos la aproximación de Marx a la alienación. Los trabajadores están alienados en el capitalismo, pero ello no implica que estén enfermos; la alienación es un mal para los alienados, pero no es una enfermedad. Lo que hace a la alienación capitalista una patología social es que es un resultado sistemático de la estructura de clases capitalista y su modo de organizar la producción y la acumulación<sup>4</sup>. (Y se diría lo mismo sobre el desempleo estructural: no tener trabajo no es una enfermedad, pero la producción constante del desempleo es una enfermedad —una disfunción sistemática— de la sociedad capitalista.) Mientras que cualquier cosa que cuente como

<sup>4</sup> Las teorías de la patología social se basan normalmente en una forma débil de holismo, según la cual: i) es posible atribuir propiedades —enfermedad o disfunción, por ejemplo— a una sociedad que no pertenecen a ninguno de los individuos que la componen considerados individualmente: una sociedad puede ser grande o producir desempleo sin que ninguno de sus individuos sea grande o produzca desempleo; y ii) muchos comportamientos y estados mentales socialmente relevantes de sujetos individuales no pueden explicarse atomísticamente, como meros agregados de comportamientos o estados de individuos constituidos independientemente, sino sólo considerándolos como actuando dentro de instituciones cuyas reglas hacen posibles ciertas acciones (“sociales”) que de otro modo no serían posibles. Una sociedad se compone exclusivamente de individuos humanos relacionados entre sí a través de reglas colectivamente reconocidas que definen sus instituciones sociales, rigen sus interacciones y proporcionan el contexto en el que su actividad social se hace posible por primera vez (SEARLE 1995). Véase la siguiente nota para una aclaración del concepto de holismo normativo.

una patología social debe ser mala para (al menos algunos de) los miembros sociales<sup>5</sup>, rara vez ocurre que la manera en que los individuos son afectados negativamente tome la forma de una enfermedad<sup>6</sup>.

Finalmente, existe una concepción vagamente definida de las patologías sociales que una vez fue popular en los círculos académicos en los Estados Unidos. Desarrollada por sociólogos en la primera mitad del siglo xx, consiguió popularidad en los años sesenta y setenta fuera de la academia, cuando se hizo común en la prensa y entre los trabajadores sociales referirse a un grupo de problemas sociales reunidos caprichosamente —incluyendo la pobreza, el crimen, el abuso de drogas, la “promiscuidad” y el racismo— como patologías sociales (MILLS 1943). La patología en esta concepción es pensada como una *desviación por parte de los individuos de las normas sociales predominantes*, a menudo entendida como un fracaso de esos individuos a la hora de “adaptarse” o “ajustarse” a esas normas. Las normas en cuestión incluyen “virtudes” como el ahorro, la sobriedad, la monogamia heterosexual, la disciplina en el trabajo y el compromiso con la familia, todas las cuales son consideradas como esenciales al orden social y como condiciones a reproducir más bien que a poner en cuestión.

Esta concepción de la patología social va más allá de las alternativas mencionadas antes al expandir la idea de enfermedad social más allá de una definición estrictamente fisiológica o psiquiátrica, a fin de incluir fenómenos sociales que aparecen como patológicos solo bajo la luz de criterios éticos más amplios para una vida humana buena o floreciente. La pobreza, por ejemplo, cuenta como patológica no porque haga al pobre física o mentalmente enfermo, sino porque impide que consiga bienes básicos —un trabajo satisfactorio, autoestima, formas de relajación o diversión— disponibles para las capas privilegiadas de la sociedad. Descansando en alguna idea del bien humano y de cómo las condiciones sociales pueden promoverlo o inhibirlo, esta concepción de la patología social se aleja de la idea original de enfermedad fisiológica. Éste, sin embargo, no es su defecto. Pues una de mis tesis centrales es que una concepción adecuada de la patología en el dominio social debe ser normativa

<sup>5</sup> Así, las teorías de la patología social rechazan el holismo *normativo*, según el cual podría ser bueno (o malo) para el conjunto algo que no lo es para ninguno de sus individuos. Una sociedad no tiene intereses o bienes que no estén ligados a los intereses o bienes de sus miembros (aunque éstos incluyan intereses y bienes que los miembros sólo pueden tener y satisfacer en sociedad). No puede haber ningún mal que sufra un cuerpo social sin que algunos de sus miembros resulten también perjudicados de alguna manera.

<sup>6</sup> Esta es, en esencia, la concepción de la patología social que Axel Honneth formula en respuesta a la pregunta “¿quién (o qué) ha enfermado en la patología social?": en lugar de ser “un número suficiente de personas singulares” la que está enferma, es “la sociedad misma, como invadida por una desorganización particular de sus instituciones sociales en su ineficacia funcional hasta tal punto que se puede hablar con seguridad de una ‘enfermedad’ distintivamente social” (HONNETH 2014, 684).

en un sentido que va más allá de las ideas de enfermedad estrictamente fisiológicas o mentales.

No niego que algunos de los problemas escogidos por esta concepción popular de la patología social podrían ser indicativos de patologías genuinas, pero rechazo la vaga definición de enfermedad social que emplea. Un aspecto en el que esta concepción es insuficientemente social se muestra a sí mismo en el hecho de que fue a menudo interpretada como atribuyendo la responsabilidad, incluso la culpa moral, al “inadaptado” e indisciplinado individuo que fracasa a la hora de cumplir con las normas sociales. La tendencia moralizante de esta concepción de la patología social está seguramente conectada con una deficiencia teórica más profunda, a saber, la asunción de que una lista de “problemas sociales” constituye una aproximación a la enfermedad social. Mi principal objeción a esta forma de entender el crimen, la pobreza y el abuso de drogas es que carece de una concepción de la vida social suficientemente compleja como para captar los problemas que le conciernen como patologías *sociales* en sentido estricto. Pues sobre esta vaga concepción, los diagnósticos de patologías sociales son emitidos independientemente de cualquier comprensión específica de la estructura de la sociedad o de sus funciones básicas, lo que implica que sus diagnósticos equivalen a poco más que compilar una lista de problemas diversos. Una tasa alta de alcoholismo podría ser un síntoma de una patología social, pero la patología en sí misma reside en una deficiencia funcional de la sociedad más profunda que explica la alta incidencia del alcoholismo y revela sus conexiones con otras enfermedades sociales relacionadas con la misma patología.

#### UNA RAZÓN PARA CONSERVAR EL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Ya he aludido a una razón por la cual el concepto de patología social tiene un importante rol que jugar en la filosofía social, a saber: diagnosticar una sociedad como enferma implica algo diferente de que esa sociedad sea injusta. Esto significa que las teorías sobre patologías sociales llaman nuestra atención sobre fenómenos sociales a los que las teorías centradas exclusivamente en la justicia son ciegas<sup>7</sup>. No es que la categoría de injusticia sea siempre irrelevante a las patologías sociales, sino más bien que, incluso siendo relevante, concebir las deficiencias sociales en cuestión solo como injusticias resulta una descripción insuficiente. Consideremos el calentamiento global. Es ciertamente apropiado

<sup>7</sup> La teoría liberal de la justicia que más se acerca a este aspecto de una teoría de la patología social es la de Rawls, que incorpora una “teoría tenue del bien” a su concepción de la justicia. No obstante, véase la nota 8.

referirse al calentamiento global causado por el ser humano como una injusticia (para generaciones futuras, por ejemplo, o para los contemporáneos que sufren sus efectos más que otros). Sería extraño, sin embargo, tomar esto como una descripción exhaustiva del problema. Es difícil evitar la impresión de que hay algo enfermo —o perverso, o gravemente torcido, pero en cualquier caso algo más que injusto— en prácticas de las que somos responsable, y que sistemáticamente frustran los fines humanos fundamentales, en este caso fines que derivan de nuestra naturaleza biológica. La apariencia de enfermedad o disfunción se vuelve más fuerte todavía cuando uno considera que, después de hacernos conscientes del calentamiento global, continuamos las mismas prácticas que amenazan la supervivencia de nuestra especie. Las prácticas conducentes al calentamiento global pueden ser descritas, entonces, como una frustración sistemática de los fines —en este caso, los fines de la autoconservación— de los propios agentes de estas prácticas o, alternativamente, como un socavamiento sistemático de las condiciones del bien de esos agentes y, en última instancia, de su vida. Lo que hace al calentamiento global causado por los seres humanos una patología y no solo una injusticia es que está ligado a una *dinámica social* —un nexo autorreproductor de prácticas colectivas— que, además de su conexión con la injusticia, disminuye el bien de aquellos que ejercen tales prácticas.

Hay dos puntos aquí. Uno es que las teorías de las patologías sociales toman como su objeto no acciones humanas aisladas, sino procesos sociales duraderos que constituyen una dinámica con una lógica coherente. Por esta razón los diagnósticos de patologías sociales descansan en una comprensión dinámica de cómo funcionan y se reproducen las prácticas sociales; bajo este modelo, la crítica social requiere de una teoría social, y el objeto de la crítica no son las acciones individuales, sino las prácticas sociales o las instituciones. El calentamiento global, por ejemplo, es el resultado de un sistema de producción y consumo que sigue una lógica propia, conectada con el objetivo de la acumulación capitalista, y que no puede ser contrarrestado sin reformas institucionales<sup>8</sup>.

El segundo punto es que en la mayoría de los casos las disfunciones en las cuales consisten las patologías sociales son fracasos a la hora de realizar lo bueno, ampliamente interpretado, más bien que en lograr lo correcto. Algunos

<sup>8</sup> Un punto similar puede verse en la forma en que Marx aborda lo que hoy llamamos “desempleo estructural”. El mero hecho de establecer que las sociedades capitalistas han exhibido durante mucho tiempo altas tasas de desempleo está lejos de localizar una patología social. Los análisis de Marx sobre el ejército industrial de reserva, en contraste, diagnostican una patología del desempleo en la medida en que muestran cómo el propio sistema capitalista requiere este fenómeno, lo que equivale a decir que muestra cómo la acumulación capitalista necesariamente produce (y reproduce) el desempleo; y, además, cómo haciendo eso sirve a los intereses de la clase dominante, la clase apropiadora de plusvalía.

ejemplos de semejantes fracasos son los siguientes: la alienación subjetiva de las instituciones sociales; tener una actitud puramente instrumental hacia la actividad social de uno mismo; fracasar a la hora de realizar los bienes distintivos disponibles mediante la participación en empresas colectivas; perder formas satisfactorias de trabajo y autoestima; y abrazar valores y fines cuya búsqueda es auto-socavante u hostil al propio bien. Diagnosticar una sociedad o institución como enferma implica, entonces, adscribirle fines específicos vinculados con concepciones del florecimiento humano que son de alguna forma “más densos” que aquellos típicamente admitidos por las teorías liberales de la justicia<sup>9</sup>. Una teoría social que hace de las patologías una parte de su arsenal crítico descansa en una visión de lo social según la cual las sociedades humanas no pueden ser adecuadamente captadas o evaluadas sin atribuir fines a sus prácticas e instituciones, fines que son ampliamente éticos por naturaleza. Por esta razón, un diagnóstico de patologías sociales es siempre en parte una crítica ética.

Por último, las teorías sobre patologías sociales difieren de la filosofía política contemporánea en tanto rehúyen una justificación a priori de las normas críticas que emplean, buscándolas en cambio de forma interna a las prácticas sociales que investigan. El pensamiento subyacente a este método de crítica inmanente es que la vida social está constituida por prácticas orientadas a objetivos que se basan en criterios internos para su propio éxito<sup>10</sup>. En este sentido, la vida social guarda un parecido con los procesos de la vida animal, con la importante diferencia de que, en la primera, las normas prácticas inmanentes son en parte (pero no siempre) conscientemente conocidas y seguidas por los seres humanos cuyas actividades constituyen las prácticas en cuestión. En otras palabras, los estándares que permiten a los patólogos sociales diagnosticar disfuncionalidad en la vida social son presentes ya en los fenómenos que se investigan.

#### UNA SEGUNDA RAZÓN (“ONTOLÓGICA”) PARA CONSERVAR EL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Otra razón para hacer del concepto de patología social un punto central de la teoría social crítica tiene que ver con sus implicaciones para la *ontología social*. Si tomamos en serio el impulso entre filósofos de diversas épocas y lugar

<sup>9</sup> Aunque Rawls incorpora el bien de la autoestima a su teoría de la justicia, hay otros bienes que no encuentran cabida en ella, como el trabajo satisfactorio y la democracia en el lugar de trabajo. No es casualidad que su teoría —política más que social— no tenga espacio para teorizar cosas como la alienación, la reificación o los procesos sociales auto-socavantes.

<sup>10</sup> Para una discusión ampliada de la crítica inmanente, véase Jaeggi (2019, 190-214).

por concebir los problemas sociales como enfermedades, ello nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿qué hay detrás de la poderosa atracción que la idea de patología social ejerce sobre nuestra imaginación? ¿Qué nos dice la extendida asunción de que las sociedades humanas son vulnerables de caer enfermas sobre el “tipo de cosa” que es dicha sociedad?

Es verdad que muchos de los conceptos de la teoría crítica han sido formulados sin referencia explícita a las patologías sociales, como por ejemplo los conceptos de alienación, ideología, reificación, colonización del mundo de la vida (HABERMAS 1987, 232; HEDRICK 2018, cap. 5) o la tendencia del capitalismo a generar crisis recurrentes. Ahora bien, incluso cuando el lenguaje de las patologías está ausente, estas críticas han sido formuladas dentro del marco de una concepción de la realidad social que pone la idea de *vida* en su núcleo. Casi todos los pensadores que pueden ser leídos como teóricos de las patologías sociales —Hegel, Marx, Nietzsche, Durkheim, Dewey, Habermas— entienden la realidad social como *vida social*, donde el término *social* es tan importante como el término *vida*. Esto es relevante para determinar si la patología es una categoría útil para la teoría social, ya que la vida es el dominio dentro del cual reside originalmente el concepto de enfermedad. Esto, por supuesto, plantea la importante cuestión de si las sociedades humanas son suficientemente semejantes a los organismos animales como para que los diagnósticos de enfermedades sociales puedan iluminar en lugar de distorsionar nuestro estudio de ellas. Al mismo tiempo, incluso si las sociedades son en algunos aspectos similares a los organismos, las teorías sobre patologías sociales deben cuidarse de evitar reducir lo humano a la vida animal —es decir, deben hacer justicia a las formas en que la vida humana difiere de la vida de los animales no humanos—.

A veces los filósofos han dibujado una conexión demasiado estrecha entre las sociedades humanas y los organismos biológicos. Esto es cierto no solo para los teóricos de las patologías sociales Comte y Spencer, sino también para Kant, quien sugiere en la *Crítica del juicio* que el Estado debería ser pensado como una totalidad orgánica —un *Naturzweck*— en un sentido muy fuerte, como un ser teleológicamente organizado y auto-organizando, en el cual ninguna parte es “gratuita [o] sin propósito” (KANT 2020, §66), y no hay nada accidental en cómo quedan constituidas sus partes o en las relaciones que tienen entre sí. Los críticos de la analogía sociedad-organismo a menudo tienen en mente esta concepción biológica del organismo —un ser perfectamente organizado que realiza un telos— cuando rechazan dicha analogía como teóricamente falsa y, en tanto ideal, también como represiva y reaccionaria. Sin duda, la totalidad orgánica concebida de esta manera no es una propiedad de las sociedades humanas, ni un ideal con el cual ellas deben ser medidas, y casi todos los teóricos serios de las patologías han reconocido este punto.

Existe, sin embargo, una concepción más modesta de la totalidad social que encuentra su camino en la defendible versión de la analogía sociedad-organismo con la que las teorías de las patologías sociales están comprometidas. Esta concepción de la totalidad es menos un ideal normativo que un principio para comprender la vida social. Sobre esta concepción, referirse a las sociedades humanas como totalidades es rechazar una especie de abstracción que es muy común en la filosofía política contemporánea. Lo que se rechaza, más precisamente, es la idea seductora de que uno puede entender o evaluar una institución social de forma aislada de las demás. Rechazar esta asunción implica que ninguna filosofía política adecuada, por ejemplo, puede ser llevada a cabo haciendo abstracción de una teoría social que investigue la vida social no política y las formas en que las instituciones políticas están entrelazadas con las prácticas de la vida social más generalmente. Esta concepción de la totalidad social aparece en la insistencia de Hegel de que uno no puede ni entender el funcionamiento de la familia moderna ni evaluar su bondad sin tener en cuenta cómo interactúan con otras esferas de la sociedad moderna.

La similitud más relevante entre los animales y la vida social es que ambas implican llevar a cabo *funciones* de diverso tipo. Como los organismos, las sociedades son seres funcionales en el sentido de que la forma en que están constituidos y cómo actúan e interactúan sus partes no es algo que pueda ser entendido sin adscribirle fines, así como al todo que constituyen. Si la idea nuclear de las patologías sociales es la disfuncionalidad, entonces las sociedades humanas, si están sujetas a caer enfermas, deben ser consideradas como llevando a cabo ciertas funciones —procesos organizados de acuerdo con un “punto” u objetivo—, incluso si en el caso de los seres espirituales, “función” tiene un significado más expansivo que en la biología animal. Además, las sociedades humanas no son meramente seres funcionales, sino también seres *funcionalmente organizados*, lo que significa que llevan a cabo sus funciones características por medio de subsistemas funcionales especializados y coordinados (o “esferas sociales”). Esto significa que una disfunción que los seres vivos pueden exhibir es el desequilibrio o la coordinación defectuosa entre sus partes especializadas.

Un aspecto ulterior de esta similitud entre la vida biológica y la vida social es que reproducir las condiciones materiales de la vida —los cuerpos de las generaciones futuras y los bienes requeridos para la supervivencia biológica— es una tarea central e indispensable de las sociedades humanas. En este sentido, la vida social es vida biológica, incluso si estamos a menudo tentados a negar nuestro arraigo en la naturaleza, quizás debido a la dependencia y vulnerabilidad que implica.

## VIDA SOCIAL COMO VIDA “ESPIRITUAL”

Hay, sin embargo, algo correcto en el impulso a minimizar los aspectos materiales de la vida social. Pues la importancia de la vida social humana se extiende más allá de la reproducción material; además, la reproducción material en humanos es siempre al mismo tiempo reproducción espiritual o actividad emprendida con vistas a satisfacer fines espirituales. En otras palabras, la producción de comida, refugio, medicina o vestido nunca está completamente determinada meramente por lo que los cuerpos humanos necesitan con vistas a sobrevivir y reproducirse. Estas actividades están más bien gobernadas también por concepciones históricamente variables relativas al tipo de vida que es apropiada para los seres humanos, dos componentes de la cual son la libertad (concebida de diversas maneras) y el reconocimiento de los demás. Esta es una idea fundamental implícita en el pensamiento de Rousseau, Marx y Hegel —a saber, que integrar en nuestras actividades sociales los fines de la vida con los fines espirituales de la libertad y el reconocimiento es la “función” primordial de la vida social humana, y que las patologías sociales deberían ser entendidas no solo como funcionamiento deficiente en general o como desequilibrio entre esferas funcionales, sino también como formas en las que la sociedad fracasa a la hora de capacitar a sus miembros para participar en la vida de forma libre—.

La diferencia “ontológica” más importante entre las sociedades humanas y los organismos animales es que en la vida social los procesos de reproducción son llevados a cabo de forma autoconsciente; la realidad social humana es *vida autoconsciente*. Esto significa que la sociedad puede emprender sus funciones características, tanto materiales como espirituales, solamente a través de la conciencia, la voluntad y las acciones de sus miembros, quienes, como portadores individuales de conciencia, son en sí mismos seres espirituales y por lo tanto diferentes a las células u órganos de los organismos biológicos: los procesos de la vida social están mediados por la subjetividad de sus participantes individuales. Este punto tiene implicaciones tanto teóricas como normativas. En primer lugar, con el fin de comprender las prácticas sociales, debemos tener en cuenta la propia comprensión que los miembros sociales tienen de lo que ellos mismos hacen en su vida social. El hecho de que la vida social humana esté mediada por la conciencia que sus participantes tienen de sus actividades implica que esas actividades tienen un *significado* y no meramente una función (en el sentido estrecho del término), y que es imposible capturar completamente lo que hacen los seres humanos en su actividad social sin referirse al significado que esto tiene para ellos.

La implicación normativa de la naturaleza autoconsciente de la vida social es que sus procesos funcionan bien —de acuerdo con el tipo de cosa que

ella es— solo cuando son llevados a cabo de una forma que hace justicia a la naturaleza espiritual de los individuos —es decir, solo cuando los miembros sociales son capaces de satisfacer tanto sus necesidades biológicas como sus aspiraciones para ser libres y reconocidos como tal por los demás—. Las prácticas de la vida social están imbuidas de significación ética debido a su potencial para ser conscientemente autodeterminadas y de lograr el bien de todos los participantes —es decir, esas prácticas son procesos vitales autoconscientes dirigidos a realizar el bien humano—. El éxito completo en esta tarea significaría que no hay actividad vital esencial que no sea a la vez un lugar de la libertad y ninguna expresión de libertad que no sea al mismo tiempo una práctica material. La satisfacción espiritual, en otras palabras, requiere que la vida sea elevada a la libertad y que la autoconciencia sea llenada con los objetivos de la vida.

Bajo esta visión, las patologías sociales existen siempre que las condiciones sociales impidan a los miembros de la sociedad reunirse en tanto miembros tanto en el reino de la libertad como en el de la necesidad. El fracaso a la hora de conseguir esta integración significa que las formas en las que los miembros sociales participan en la vida no son, al mismo tiempo, expresión de su libertad y que las actividades a las que se refieren como expresiones de libertad no son, al mismo tiempo, formas de participar en la vida. En última instancia, éste es el defecto fundamental de la relación representada en la conocida dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo—ninguno de los dos logra unir las necesidades de la vida material con la aspiración de ser libre y reconocido—, pero es también el pensamiento central detrás del enfoque marxiano sobre el trabajo alienado: “El trabajador [alienado] ya no se siente a sí mismo como libremente activo en ninguna de sus funciones, salvo las funciones animales—comer, beber, procrear..., etc.—, y en sus funciones humanas no se siente a sí mismo más que como un animal.” (MARX 1975, 514-5) Bajo esta óptica, la superación de la alienación depende de una humanización del animal y una animalización del humano, o de hacer libres las funciones de la vida y materiales las actividades de la libertad.

Una diferencia ulterior entre la vida humana y la vida animal está conectada con el hecho de que la autoconciencia hace posibles formas de división interna que están ausentes en los seres meramente vivos. Marx expresa esta idea diciendo que mientras que “el animal es inmediatamente uno con su actividad vital, [...] el ser humano hace de su propia actividad vital un objeto de su voluntad y conciencia. [...] No es una determinación con la que se funda inmediatamente; [...] su propia vida es un objeto para él” (MARX 1975, 516). La reflexividad autoconsciente de los sujetos humanos significa que los humanos, en contraste con el resto de los animales, no solo participan en la vida, sino que son también capaces de tomar su vida social como buena (o mala).

Esta capacidad de distancia evaluativa hace posible la relación con uno mismo y las actividades de las que depende la crítica social. Cuestionar la bondad del mundo dentro del cual uno está situado es una posibilidad incorporada en la subjetividad humana y un ingrediente esencial de una vida social sana.

Por último, hay una falta de analogía entre la enfermedad animal y la enfermedad social que podría parecer socavar cualquier intento de rehabilitar el concepto de patología social. Esta falta de analogía salta a la vista en una cuestión que se encuentra a menudo, a saber: “¿ha habido alguna vez sociedades humanas que no estén enfermas?”. Esta pregunta —cuya respuesta es inmediatamente obvia— recuerda a Nietzsche, y a su famosa observación de que “el ser humano está más enfermo [...] y es más inestable que cualquier otro animal; de esto no hay duda —el ser humano es *el* animal enfermo” (NIETZSCHE 1996, III.13). La importancia de la observación de Nietzsche es doble. En primer lugar, plantea la posibilidad de que ninguna forma de vida social humana esté exenta de enfermedad, de modo que desear que desaparezca la enfermedad del mundo social sería desear que desaparezca su humanidad. En segundo lugar, el contexto de la observación nietzscheana deja claro que él cree que es precisamente esta tendencia a enfermar lo que al mismo tiempo hace la existencia humana “interesante” (NIETZSCHE 1996, I.6) y crea las condiciones que hacen posible una gran salud espiritual (NIETZSCHE 1996, II.20).

¿Qué debemos hacer, si Nietzsche tiene razón, con teorías sociales cuyo objetivo principal es el diagnóstico y la cura de patologías sociales? Una respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el propio pensamiento de Nietzsche. Pues, como él reconoce, el hecho de que las sociedades humanas estén siempre enfermas no implica ni que todas estén igualmente enfermas ni que todas las enfermedades sean igualmente nocivas. El propio Nietzsche plasma este punto al caracterizar el mundo cultural legado por el cristianismo a finales del siglo XIX en Europa como plagado de “la enfermedad más terrible que ha asolado al ser humano” (NIETZSCHE 1996, II.22), una enfermedad que amenaza con agotar las propias fuentes de la vitalidad humana y provocar “la gran náusea, la voluntad de nada, el nihilismo” (NIETZSCHE 1996, II.24). En otras palabras, existen formas más o menos saludables de lidiar con una condición en la que la enfermedad es inevitable. (Las concepciones que los antiguos griegos tenían de sus dioses y de lo que se les debía es un ejemplo de una forma más sana de confrontar la enfermedad). En primer lugar, el valor que Nietzsche otorga a la *auto-transparencia* significa que, aparte de todas las perspectivas de una cura, hay un motivo para diagnosticar las enfermedades humanas —revelándolas por lo que son— en lugar de “sufrirlas”, de manera no espiritual, en su auto-ignorancia. Más allá de esto, sin embargo, Nietzsche reconoce que la imposibilidad de erradicar la enfermedad no es una razón para dejar que

simplemente siga su curso sin tratar de mejorarla —incluidas las formas innecesarias o improductivas de sufrimiento que causa— o de mitigar los peligros que impone al bienestar humano. Éste es precisamente el proyecto cultural que Nietzsche espera iniciar en su *Genealogía de la Moral*, y nadie (excepto quizás Freud) merece el título de “médico filosófico” —“diagnosticador” y tratador de patologías espirituales— más que él. Todo esto confirma, a mi modo de ver, que diagnosticar y combatir patologías sociales sigue siendo un objetivo legítimo de la teoría social, incluso si nunca ha habido, y nunca habrá, vida social humana totalmente libre de enfermedad.

(Artículo traducido del inglés por César Ortega-Esquembre)

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HABERMAS, J. 1987, *Theory of Communicative Action*, vol. 2, Boston: Beacon.
- HEDRICK, T. 2018, *Reconciliation and Reification: Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- HONNETH, A. 2014, "The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept", *Social Research*, 81(3): 683-703.
- JAEGGI, R. 2019, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KANT, I. 2020, *Kritik der Urteilskraft. Akademie Text-Ausgabe*, Band 5, Berlín: de Gruyter.
- LAITINEN, A. y SÄRKELÄ, A. 2019, "Four Conceptions of Social Pathology", *European Journal of Social Theory*, 22(1): 80-102.
- MARX, K. 1975, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, vol. 40, Berlín: Dietz Verlag.
- MILLS, C. W. 1943, "The Professional Ideology of Social Pathologists", *American Journal of Sociology*, 49(2): 165-80.
- NIETZSCHE, F. 1996, *Zur Genealogie der Moral. Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 6, Band 2, Berlín: de Gruyter.
- SEARLE, J. 1995, *The Construction of Social Reality*, Nueva York: The Free Press.
- SONTAG, S. 1978, *Illness as Metaphor*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- SPENCER, H. 1969, *The Principles of Sociology*, vol. 1, Hamden, Conn.: Archon Books.
- WILKINSON, R. G. 1996, *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, Londres: Routledge.



JORDI MAISO<sup>1</sup>  
*Universidad Complutense de Madrid*

## La normalización social de la irracionalidad: Th. W. Adorno y el desplazamiento de la ideología<sup>2</sup>

*The social normalization of irrationality. Th. W. Adorno and  
the displacement of ideology*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 17/2/2024

**Resumen:** El presente texto aborda el modo en que Theodor W. Adorno analiza las transformaciones de la ideología y de su crítica en las condiciones de socialización del capitalismo avanzado. Eso implica explicitar la diferencia histórica respecto a la noción clásica de ideología, que Marx había planteado en el contexto del capitalismo liberal. En las nuevas condiciones de socialidad, en las que el antagonismo entre poder e impotencia social se vuelve cada vez más agudo, cobra una nueva importancia la psique de los sujetos socializados. La nueva figura de la ideología remite así, para Adorno, a estados de consciencia e inconsciente socialmente producidos. Esto se muestra de la mano de los casos del antisemitismo y, especialmente de la astrología. Desde aquí se pretende argumentar la relevancia de Adorno a la hora de explicar los mecanismos de reproducción de la irracionalidad en una sociedad hiperracionalizada.

**Abstract:** The present paper approaches the way in which Theodor W. Adorno analyzes the transformations of ideology and its critique in the conditions of socialization of advanced capitalism. This implies making explicit the historical difference with respect to the classical notion of ideology, which Marx had put forward in the

<sup>1</sup> jordi.maiso@ucm.es; <https://orcid.org/0000-0002-1377-8191>

<sup>2</sup> El trabajo que está a la base del presente texto se enmarca en los proyectos de investigación “Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia desde una perspectiva filosófica e interdisciplinar” (PID2019-104617GB-I00) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

context of liberal capitalism. In the new conditions of sociality Adorno was facing, in which the antagonism between power and social powerlessness becomes increasingly acute, the psyche of the socialized subjects revealed to be increasingly relevant. Therefore the new figure of ideology refers, for Adorno, to socially produced states of consciousness and unconsciousness. This is shown by the cases of anti-Semitism and, especially, astrology. Based on these analyses, the paper intends to argue Adorno's relevance in explaining the mechanisms of reproduction of irrationality in a hyper-rationalized society.

**Palabras clave:** Theodor W. Adorno, teoría crítica, ideología, psique y teoría social, autoritarismo, astrología.

**Keywords:** Theodor W. Adorno, critical theory, ideology, psyche and social theory, authoritarianism, astrology.

## I. EL CAMBIO DE EJE DEL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA

EN UNAS NOTAS TARDÍAS, destinadas a perfilar los rasgos específicos de la teoría crítica frente a la teoría tradicional y frente al propio marxismo, Adorno subraya que en el capitalismo avanzado se vuelve necesario “un surplus psicológico, más allá de la economía, para poder mantener cohesionada la sociedad” (ADORNO 2003, 292). Si en el siglo XVIII la teoría liberal había explicado los procesos sociales y económicos en términos de intereses y pasiones individuales, partiendo de una determinada noción de naturaleza humana, en el siglo XX Adorno recupera la centralidad de la psicología para la teoría social de un modo nuevo. Su lectura registra un “desplazamiento tectónico” (ADORNO 1954, 474) que diferencia su época respecto al mundo liberal burgués que había analizado Marx. En efecto, la lógica que rige la acción social en las condiciones de socialización del capitalismo avanzado ya no podía explicarse únicamente en base a los criterios de la crítica de la economía política, que vinculaba los intereses de los agentes individuales con las funciones que desempeñaban en el marco de reproducción del capital —a eso respondía el concepto marxiano de “carácter máscara” (MARX 1867, 100)—. Ahora la teoría social, incluso en condiciones capitalistas, no podía partir ya del supuesto de un actor racional; eso cambiaba las condiciones de explicación de la lógica social, pero también las de su crítica. Si bien, como había señalado Marx —por ejemplo con sus alusiones al “sujeto automático” y a la “coacción muda de las relaciones económicas” (MARX 1867, 169 y 765)—, la lógica de la reproducción del capital tenía un carácter coercitivo,

que se imponía como una necesidad externa que condiciona la acción de los individuos (MAU 2023), Adorno asume también que las tendencias sociales no pueden imponerse únicamente en contra los sujetos socializados, sino que han de realizarse también en ellos y a través de sus acciones<sup>3</sup>. Por ello la dimensión psíquica cobra una nueva importancia a la hora de explicar las dinámicas sociales y sus tendencias evolutivas, pero también a la hora de explicar lo que en la tradición marxiana se ha denominado el problema de la ideología.

La teoría crítica adorniana parte de la asunción de que la teoría liberal moderna, que explicaba los procesos sociales a partir de la *ratio* del intercambio de equivalentes entre sujetos formalmente libres e iguales, ya no podía reclamar la misma validez explicativa en las sociedades del capitalismo post-liberal. Eso implicaba que la crítica inmanente del liberalismo que había desarrollado Marx, revelando el libre intercambio de equivalentes como ideología<sup>4</sup>, ya no era suficiente en las nuevas condiciones de socialización. Si Marx había señalado las contradicciones internas del sistema liberal para, a partir de ellas, apuntar a las condiciones para su superación y prefigurar el modelo de una sociedad libre y justa, en la era de Adorno eso ya no parecía posible. Ahora las reglas del juego económico ya no podían explicarse únicamente a partir de la iniciativa individual y el *laissez faire*, ni siquiera a través de la mediación anónima del mercado, sino que aparecen cada vez más marcadas por una creciente concentración de poder y capital que ha alcanzado tales dimensiones que casi se presenta “como expresión de la sociedad en su conjunto” (ADORNO 1972, 380). De ahí surgen formas de dominación cada vez más verticales y compactas marcadas por monopolios, *rackets*, Estados totales y grandes conglomerados empresariales que llevan a que la *ratio* mercantil se revele subsidiaria de la *ultima ratio* de un poder social cada vez más concentrado. La lógica social ya no se deja explicar únicamente a través del principio del intercambio de equivalentes, pues en el capitalismo post-liberal los motivos de la extracción del beneficio y la valorización del valor se asumen y orquestan a

<sup>3</sup> Para una panorámica de perspectivas sobre las relaciones entre Adorno y Marx, cf. Bonefeld y O’Kane (2022); Maiso (2022, 161 ss.)

<sup>4</sup> Adorno entiende que Marx reconoce que la doctrina liberal del intercambio de equivalentes es al mismo tiempo verdadera y falsa. En primer lugar, la crítica de la economía política pone de manifiesto su falsedad manifiesta: pues, si siempre se intercambiara igual por igual, no habría plusvalor, ni por tanto capital. De modo que, bajo la apariencia de libertad y justicia, la lógica sistémica está regida por la explotación del trabajo bajo un régimen de violencia y coacción. Pero, al mismo tiempo, si se compara la mediación a través del intercambio de mercancías con las formas de dependencia y sumisión que rigen por ejemplo en el régimen feudal, resulta patente que, aunque la libertad y la igualdad no tengan más realidad que la de ser requisitos formales del proceso de intercambio, no pueden tampoco desdeñarse como meramente falsas (ADORNO 2011, 221).

través de resortes de agencia política o de grandes poderes empresariales que se imponen a través de nudas relaciones de fuerza<sup>5</sup>. En último término, el fascismo había sido ya una buena muestra de ello. En este sentido se afirma: “eran aún buenos tiempos cuando podía escribirse una crítica de la economía política que pudiera comprender esta sociedad según su propia ratio. Pues entre tanto se ha deshecho de ella como chatarra y la ha sustituido por la disposición inmediata” (ADORNO 1965, 284).

Es en el contexto de las implicaciones de la transición hacia las formas de socialización del capitalismo postliberal, que Adorno analiza ante todo a partir de la fisonomía de los Estados totales, donde el lugar social de las dinámicas psíquicas cobra una nueva centralidad:

Desde que la economía de mercado está desquiciada y va pasando de una provisionalidad a otra, sus leyes ya no bastan para dar cuenta de la realidad. Dado que las coerciones objetivas se interiorizan una y otra vez, sin la psicología no podría entenderse que los seres humanos se entreguen pasivamente a un estado de irracionalidad destructiva ni que se incorporen a movimientos cuya contradicción con sus intereses es evidente (ADORNO 1969, 773)

Para Adorno, la psicología cobra toda su importancia como clave para comprender las condiciones subjetivas que hacen posible la irracionalidad objetiva (MAISO 2013; ZAMORA 2018). Y, ciertamente, en la vida social no faltaban indicios de esa irracionalidad: desde la expansión del fascismo y el antisemitismo en los años treinta y cuarenta a la escalada atómica en la Guerra Fría, pasando por la identificación incondicional con los modelos promovidos por la industria cultural o la coexistencia de una sociedad cada vez más secularizada, cientificada y racionalizada con la institucionalización de fenómenos como el ocultismo o la astrología. Esta situación es para Adorno sintomática de un “estado de consciencia e inconsciente” (1954, 466) que no remite a una realidad exclusivamente psíquica, sino a una situación socialmente producida. Su base es la “creciente socialización de la vida, la captación del individuo por los innumerables tentáculos del mundo administrado” (ADORNO 1962A, 171 ss.). De ahí surge una sensación difusa de encontrarse “atrapado en un entramado completamente socializado, como una red” de la que los sujetos no pueden zafarse (ADORNO 1967, 676). Adorno detecta aquí un antagonismo entre la totalidad social autonomizada del capitalismo desarrollado y los individuos que la mantienen en marcha, que al mismo tiempo dependen enteramente de ella.

<sup>5</sup> En este punto resulta especialmente importante la tentativa de elaborar una teoría de los *rackets* en el seno del Instituto de Investigación Social a comienzos de la década de 1940 (cfr. al respecto FUCHSHUBER 2019 y 2021; REGATIERI 2019).

La consecuencia es una vida que gira en torno a la propia autoconservación, marcada muy a menudo por la angustia, la impotencia y el miedo. Los sujetos vivos presienten la fragilidad de su condición, pero hacerse cargo de ella y afrontarla con plena conciencia exigiría una entereza de la que muy a menudo carecen. De ahí que la economía psíquica tienda a buscar estrategias para dulcificar ese antagonismo y hacerlo soportable. La identificación con instituciones, mercancías, personas y relaciones permite a los individuos sentirse menos dependientes de los procesos objetivos (ADORNO 2006, 114 ss.). Pero esto nos introduce ya en el terreno de las compensaciones, los mecanismos de defensa, las racionalizaciones, los autoengaños o las estrategias para dar una salida a la agresividad y la frustración acumulada sin poner en peligro la consonancia con la norma social. Todo ello son formas en que los sujetos vivos capitulan ante una realidad prepotente, perdiendo su capacidad para constituirse autónomamente frente a ella; pero también son estrategias que les permiten adaptarse y salir adelante con éxito en esa realidad. Por supuesto, la solución que esas estrategias ofrecen es ficticia, pues el antagonismo entre los individuos socializados y la lógica social persiste, por mucho que sus síntomas se desplacen o aplaquen. Pero es en este tipo de mecanismos psicológicos para mitigar dicho antagonismo donde, para Adorno, se perfila la nueva figura de la ideología en la era de la socialización total.

## 2. HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

De este diagnóstico emana a su vez la necesidad de plantear la crítica de la ideología de un modo nuevo. Pues ya no se trata de desenmascarar cómo determinados enunciados, ideas o posicionamientos contribuyen a encubrir la dominación social, ni tampoco de refutar su contenido y poner de manifiesto la falsedad de sus proclamas. Desmentir racionalmente los delirios de grandeza de la comunidad nacional, argumentar que los caracteres étnicos no explican por sí mismos las divisiones de la vida social ni hacen a ciertos grupos naturalmente “inferiores”, o evidenciar que la posición que los astros pudieran tener en la fecha de nacimiento de un determinado individuo no permite hacer previsiones sobre los avatares que le esperan en su cotidianidad no menoscaba el atractivo del nacionalismo, el racismo o la astrología. Pues quien decide dar credibilidad a este tipo de actitudes no lo hace en base a una persuasión racional, sino porque encuentra en ellas algún tipo de respuesta a demandas, anhelos, necesidades o impulsos que laten en su interior, y que muy a menudo no son conscientes. En sus estudios empíricos sobre el autoritarismo y el prejuicio, Adorno había comprobado que «la aceptación de la ideología no se basa en una

comprensión de su contenido ni en una creencia en el mismo, sino más bien en el uso inmediato que puede hacerse de ella» (ADORNO *et al.* 1951, 439). Lo mismo podría decirse de lo que fundamenta la adhesión al caudillo de turno o la enorme inversión libidinal de la que pueden ser objeto una determinada bandera, un aparato técnico o un equipo deportivo. De ahí la afirmación de Adorno de que, más que desmentir los contenidos de estas nuevas formas de ideología, que ya no aspiran a un contenido de verdad, habría que

analizar en qué disposiciones humanas se basan, qué es lo que aspiran a suscitar, y eso está muy lejos de las declamaciones oficiales. Además, habría que preguntar por qué y de qué modo la sociedad moderna produce seres humanos que responden a tales estímulos y los necesitan, estímulos cuyos portavoces son los caudillos y demagogos de todas las variantes. Socialmente necesario es el desarrollo que ha llevado a esta transformación de las ideologías, pero no su contenido ni su estructura. Las transformaciones antropológicas a las que se adecúan las ideologías totalitarias se amoldan a transformaciones de la sociedad, pero sólo en este sentido son sustanciales, no por lo que dicen (ADORNO 1954, 466)

En efecto, ya en sus investigaciones sobre los discursos de agitadores fascistas había podido Adorno detectar que “las ideas y contenidos concretos” que se proclaman “sirven meramente como cebos, y tienen un peso objetivo muy pequeño” (ADORNO 1975, 38). Los contenidos manifiestos de la ideología, especialmente los políticos, aparecen como meros pretextos. Lo verdaderamente sustantivo en sus mensajes es el intento de enlazar —aunque sea tácitamente— con demandas subjetivas que surgen del malestar y la insatisfacción que genera la difícil adaptación de los individuos al entorno social en que se desenvuelven sus vidas. La ideología apela a las heridas y cicatrices en el sujeto, a sus miedos y necesidades compensatorias. En eso se basa el contenido latente de sus estímulos, que les permite preservar, pese a su manifiesta irracionalidad y su ausencia de toda pretensión de veracidad, una funcionalidad para los sujetos. Pues, para Adorno, “la convicción de que la racionalidad es lo normal es falsa. Al verse hechizados por la pertinaz irracionalidad del todo, también es normal la irracionalidad de los seres humanos” (ADORNO 1961, 587). En definitiva, las condiciones de posibilidad de las nuevas formas de ideología arraigan en una lógica de socialización que implica un debilitamiento manifiesto de la posición social del individuo, que a su vez ayudan a reproducir. Sus ideologemas se nutren de la conformación de un “estado de consciencia e inconsciencia de los seres humanos, tanto a nivel objetivo como en su propia acción y sus propias pulsiones, que les impide ver su carácter irreconciliable con el estado de cosas, y que, por el contrario, los lleva a afirmar ese estado de cosas y a hacer causa

común con él” (ADORNO 2006, 115 ss.). Su mecánica moviliza los conflictos, anhelos y expectativas insatisfechas que laten en el interior de los sujetos, pero sin permitir que éstos lleguen a enfrentarse con sus causas en el proceso de socialización; de modo que, a fin de cuentas, su dinámica acaba por reforzar su condición de heteronomía y dependencia.

### 3. LA FUNCIONALIDAD PSICO-SOCIAL DE LAS NUEVAS FORMAS DE IDEOLOGÍA

De acuerdo con esta comprensión de la crítica de la ideología, las tentativas de Adorno en este sentido se dirigen, ante todo, a hacer visibles las condiciones sociales que llevan a los sujetos a una condición de malestar, debilidad y angustia que les hace vulnerables a los estímulos de la ideología. Estos extraen su principal fuerza motriz de la necesidad de compensar la sensación de impotencia, o al menos de encontrar alguna forma de vivir con ella, de hacerla tolerable. Ante la sensación difusa de encontrarse en manos de poderes sociales y económicos cada vez más omnímodos, buscan explicaciones que les permitan presentar la lógica anónima y a menudo opaca que rige los procesos sociales en una figura tangible, nítidamente identificable, permitiendo así señalar a un culpable a quien poder imputar la causa de sus males (ADORNO 1953, 446 ss.). Tratan de traducir una forma de socialidad crecientemente abstracta e impenetrable que marca sus vidas en términos asimilables para su experiencia cotidiana. Pero integrar el modo en que la lógica social objetiva afecta a su existencia personal en una explicación coherente resulta cada vez más difícil (ADORNO *et al.* 1951, 355). A falta de una experiencia propiamente dicha de la ratio que rige las relaciones sociales, buscan sucedáneos que puedan ofrecer algún tipo de orientación. Pues en una sociedad cuyo entramado de interdependencias resulta poco menos que inescrutable para la mayor parte de los individuos, éstos no pueden eludir una cierta sensación de amenaza. Su integración como fuerza de trabajo y como sujetos de consumo es siempre precaria, y barruntan que sus intereses más vitales entran en conflicto con los de un poder social cada vez más concentrado. Pero el capitalismo avanzado tampoco ofrece una encarnación palpable y unívoca de los intereses del “sujeto automático” que los individuos puedan identificar como fuente de su malestar; también en este sentido la dominación social se ha vuelto crecientemente abstracta y anónima. En esta constitución social la dominación ya no es directa, sino siempre mediada, y aparece a menudo bajo la forma de una coacción impersonal y objetiva a la producción en un régimen de competencia que exige a los trabajadores el máximo rendimiento posible (ADORNO y HORKHEIMER 1947, 197). El resultado es que los conflictos aparecen a menudo desplazados, enfrentando por

ejemplo a los asalariados que producen con los asalariados que velan por el adecuado rendimiento de la producción (ADORNO y JAERISCH 1968, 187 ss.). Unos y otros, igualmente dependientes y sometidos a la misma lógica social, se enfrentan en virtud de las funciones que desempeñan, que les sitúan en escalafones distintos del ámbito profesional. Pero eso no les impide hermanarse masticando su rabia frente a “los de arriba”, ya sean los políticos, los altos mandos de la empresa o los dirigentes sindicales; o, mejor aún, con un poco de suerte pueden condensar en una única figura la responsabilidad concreta de todos los males que les aquejan a causa de los mecanismos abstractos de socialización. Ese había sido el rol casi mágico que habían desempeñado los judíos en la lógica del antisemitismo moderno: “Por eso se grita ¡al ladrón! y se señala al judío. Él es de hecho el chivo expiatorio, no sólo para intrigas y maquinaciones particulares, sino en la medida en que se carga sobre él la injusticia económica de toda la clase” (ADORNO y HORKHEIMER 1947, 198)<sup>6</sup>. Una vez que se tiene una explicación y un culpable, la angustia por encontrarse a merced de fuerzas sociales impersonales, abstractas e inexorables se ve compensada y la frustración tiene ya un destinatario preciso contra el que dirigirse.

Pero el antisemitismo no es el único absurdo que ayuda a vivir en una realidad objetivamente hostil a los individuos socializados. Adorno no necesitaba focalizar en fenómenos explícitamente políticos para captar la cada vez más extendida vulnerabilidad de los individuos a la nueva lógica de la ideología. Bastaba considerar fenómenos más banales, y aparentemente inocuos, como era el caso de la creciente popularidad de la astrología como fenómeno de la cultura de masas. En efecto, también aquí se evidenciaba una disposición subjetiva marcada por los rasgos de la debilidad y la dependencia, que para Adorno evidenciaba una afinidad con rasgos autoritarios más allá del ámbito estrictamente político. Si a finales del siglo XIX August Bebel había hablado del antisemitismo como el “socialismo de los imbéciles”, Adorno se refiere al creciente atractivo de la astrología en la era de la socialización total como la “metafísica de los imbéciles” (ADORNO 1951, 276). Sin duda, resulta llamativo que una sociedad crecientemente desencantada, en la que los procesos de racionalización científica, económica, laboral y administrativa penetraban en cada vez más ámbitos de la vida, pudiera dar algún tipo de credibilidad a las pseudo-explicaciones de las columnas astrológicas. Pero lo cierto es que, cuando Adorno se acerca a la realidad socio-psicológica de la astrología en la segunda posguerra, ésta no era un fenómeno marginal, sino algo plenamente integrado en la normalidad de la comunicación de masas. De hecho, su estudio *The Stars Down to Earth* (1957) se centra en las columnas astrológicas publi-

<sup>6</sup> Para un análisis más detenido de la teoría del antisemitismo en Adorno y la teoría crítica, cfr. Rensmann (2017); Stoetzler (2023); Zamora y Maiso (2012).

cadadas entre 1952 y 1953 en uno de los periódicos “serios” de mayor tirada en Estados Unidos, el *Los Angeles Times*. La astrología le interesa en la medida en que representa un modelo de “superstición secundaria” (ADORNO 1957, 16) que resulta sintomático de las contradicciones inmanentes del proceso de desencantamiento del mundo. Éste parecería topar con su límite “en la condición psicológica de los seres humanos” (ADORNO 2019, 354). El último término, la cuestión no es tanto que los individuos socializados crean que en las disposiciones y movimientos astrales puedan leerse signos ocultos que ofrezcan indicios sobre su vida y su destino, sino que hay algo en ellos los lleva a *querer* dar algún tipo de credibilidad a ese tipo de explicaciones. Si la astrología puede preservar algún tipo de plausibilidad, a pesar de su evidente contradicción con el nivel de desarrollo del conocimiento y la ciencia en un mundo crecientemente racionalizado, sólo puede ser en virtud de que ofrece algún tipo de respuesta a “necesidades pulsionales muy intensas” (ADORNO 1962A, 149 ss.). En este sentido, el hallazgo de Adorno es que estas formas de “regresión al pensamiento mágico en el capitalismo tardío” se revelan perfectamente ajustadas a las demandas de la lógica social. Nada en ellas contraviene el principio de realidad de los individuos debilitados; al contrario: sus “explicaciones” facilitan la adaptación a una realidad social que se les impone como un destino inexorable y del que no se sienten dueños (ADORNO 1957, 110).

En efecto, lo que la astrología ofrece a los sujetos es ayuda y consejo; pero sus prestaciones presuponen una condición de “debilidad del Yo e impotencia social real” (ADORNO 1962A, 156). Más allá de sus indicaciones concretas, el mensaje que subyace a las columnas astrológicas brinda a los individuos la ilusión de poder descargarse de la ardua y penosa tarea de orientarse autónomamente en una realidad social atravesada por mediaciones tan abstractas como coactivas, y que se ciernen sobre ellos como una amenaza constante. Se apoya tácitamente en el supuesto de que hay algún tipo de instancia que “sabe más sobre ellos y lo que deben hacer de lo que ellos mismos pueden decidir autónomamente” (ADORNO 1957, 19). Si los designios de las estrellas son pese a todo *down to earth* es porque, en lugar de poner en cuestión las condiciones sociales irracionales, adiestran a los individuos a “sacar el máximo provecho de ellas” (ADORNO 1962A, 153). En todo caso, el destino ya está escrito en las estrellas; si uno se orienta según sus vaticinios y se pliega a lo que éstas prescriben, no habrá nada que temer. De este modo la astrología se presenta como una especie de sucedáneo secular y a precio de saldo de la providencia divina, que permite mitigar la incertidumbre y ofrecer una apariencia de sentido a la necesidad heterónoma y ciega que gobierna la vida social en el capitalismo avanzado. La creencia de que la vida entera se encuentra bajo el signo de los astros refleja el carácter impenetrable y arbitrario de la lógica social para el individuo concreto,

que supone una fuente constante de angustia y sufrimiento. Su tarea es “canalizar el terror creciente en formas pseudorracionales, fijar en modelos sólidos la angustia que sube como una marea, institucionalizarla incluso” (ADORNO 1962A, 173). Así es como la crítica adorniana de la astrología preserva la dualidad con la que el joven Marx articuló su crítica de la religión: la desvela al mismo tiempo como “suspiro de la criatura oprimida” y como “opio social” (ADORNO 1962A, 157). Aquí se revela una vez más el vínculo entre compensación y legitimación característico de las nuevas formas de ideología. En este sentido la lectura de columnas astrológicas como superstición normalizada en el seno la sociedad totalmente administrada no es sólo un síntoma de la condición de dependencia de los sujetos, sino un hábito que la encubre, la justifica y la refuerza; su rasgo específico como ideología reside en su capacidad para revestir la realidad existente con el halo de la fatalidad (ADORNO 1957, 109). De este modo sus estímulos permiten explotar, reproducir y afianzar los “estados de consciencia e inconsciente” socialmente vigentes.

#### 4. LA “OPINIÓN” COMO FORMA DEL CONTENIDO IDEOLÓGICO: IDEOLOGÍA Y NORMALIDAD

Pero el análisis de Adorno no se limita a analizar la funcionalidad psíquica de la astrología o el antisemitismo, sino que focaliza también en el modo en que estas nuevas manifestaciones de la ideología arraigan en la psique de los sujetos. Su irracionalidad manifiesta lleva a éstos a racionalizarlas como “opinión”. Eso tiene consecuencias de amplio calado. En primer lugar, la opinión está siempre referida al sujeto que la procesa, que a menudo la venera como una posesión preciada, como una parte sustancial de su Yo. En segundo lugar esta noción de “opinión” va de la mano de un relativismo tardoliberal que ha renunciado a toda verdad vinculante, “en la medida en que a cada cual le está permitido pensar lo que quiera con independencia de si es verdad, pues cada cual piensa solo aquello que más conviene a su propio provecho y a su autoafirmación” (ADORNO 1954, 470). En efecto, en un momento en que los entresijos de la objetividad social se han vuelto crecientemente impenetrables y parecen sustraerse al alcance de la conciencia común, estas “opiniones” son un modo de apropiarse de un mundo que se percibe como amenazante y ajeno, de mitigar la sensación de miedo e indefensión del sujeto. Por supuesto, cuando se afirman cosas como que algo habrán hecho los judíos para ser el blanco de tanto odio, o que los rasgos de conducta de una determinada persona se deben a que es géminis o tauro, la opinión no es ya un primer paso hacia el conocimiento autónomo, sino que

desempeña una función primordialmente psicológica. “Aquí el ‘yo opino’ no restringe el juicio hipotético, sino que lo subraya” (ADORNO 1961, 574). La “opinión” opera en este contexto como de una forma de autoafirmación que va acompañada de una fuerte carga afectiva, que al mismo tiempo descarga al sujeto de la ardua tarea de una confrontación crítica con la realidad. Si el sujeto que la profesa percibe en la “opinión” una parte sustancial del propio Yo, se resistirá a todo aquello que pueda ponerla en cuestión, a cuanto pueda desmentirla por la vía de los hechos o la reflexión, pues eso produciría un agravio narcisista difícilmente tolerable.

El resultado es una regresión epistemológica, que vuelve al sujeto tendencialmente inmune a todo conocimiento que desmienta su preciada visión de las cosas. Por eso la astrología, el racismo o el antisemitismo no pueden combatirse a través de razonamientos o explicaciones, sino que hay que actuar sobre su raíz: un modelo de constitución social de la subjetividad que debilita al Yo, entumece la capacidad de experiencia y favorece que estas formas de paliar la propia sensación de indefensión y menesterosidad arraiguen en la psique. Pero la búsqueda psicológica de compensaciones, refuerzos o formas de paliar los síntomas del narcisismo herido revela también consecuencias de largo alcance. En primer lugar, ya no permite dar por buena la vieja convicción liberal de que la opinión “normal” y mesurada vaya a prevalecer siempre sobre la “demencial” o “patológica” —lo que tradicionalmente se denominaba el “prejuicio”—. Del mismo modo que las sociedades hiperracionalizadas del capitalismo avanzado aprenden a convivir con la dosis “normal” de superstición astrológica, aprenden también a convivir con quienes se resarcen los ultrajes de su narcisismo privado a través del narcisismo colectivo —por ejemplo, a través de la adhesión a los símbolos de la propia nación—, con quienes culpan de todos sus males a los judíos o quienes afirman la inferioridad natural de aquellos que presenten determinados caracteres raciales o culturales. El problema, que Adorno señala de manera inequívoca, es que la necesidad de recurrir a este tipo de “opiniones” arraiga en la propia normalidad de las sociedades del capitalismo avanzado. “Si realmente no hay vida justa en lo falso, tampoco puede haber una conciencia correcta en él” (ADORNO 1961, 591); eso es cuanto Adorno retiene de la vieja noción de “falsa conciencia socialmente necesaria”.

Si la astrología o el autoritarismo constituyen para Adorno fenómenos tan paradigmáticos de las nuevas formas de la ideología es porque revelan de modo ejemplar cómo éstas apelan a necesidades y anhelos latentes en los sujetos, que son indicio de un fuerte malestar en el entramado social, para abordarlas de un modo que genere una aparente sintonía entre las heridas y cicatrices en el sujeto y la objetividad social que les inflige. En varias ocasiones

Adorno subraya la afinidad estructural entre estas formas de superstición y el antisemitismo (ADORNO 1962B, 366 ss.; 1951, 275). Sólo que aquí revela más claramente su vínculo con un fuerte entumecimiento de la capacidad de experiencia y la tendencia a formas de pensamiento rígido, estereotipado y, a menudo, mágico. La astrología, al igual que las conductas autoritarias o racistas, constituyen para Adorno síntomas de conflictos psíquicos difusos que evidencian la frágil condición de un individuo que “psíquicamente ya no está a la altura del mundo y se retrotrae a un reino interior de apariencias” (ADORNO 1959, 566). Lo llamativo es que este tipo de “creencias” u “opiniones” no tienen un efecto socialmente patologizante, sino normalizador (ADORNO *et al.* 1951, 282). Se revelan como mecanismos psíquicamente funcionales para que ciertos sujetos puedan desenvolverse en la realidad social e integrarse en ella. Las gratificaciones y posibilidades de descarga que ofrecen no ponen en peligro la adaptación ni infringen los tabúes sociales, puesto que la agresión se dirige siempre contra los colectivos más débiles. De este modo los nuevos estímulos de la ideología apelan a las heridas en el sujeto y les ofrecen lo que Freud denominara “curaciones indirectas” [*Schiefheilungen*] (1921, 132), que compensan su sentimiento de inferioridad y generan una aparente armonía entre principio de realidad y principio de placer. El hecho de que en unos casos ese efecto lo produzca la creencia en los signos del zodiaco, en otros las conspiraciones judías y en otros la agresión fascista es algo que en último término depende de las cambiantes constelaciones de la vida social —así como de las necesidades psíquicas de cada individuo—. Lo que cuenta es que ese tipo de estímulos vehiculan modos de integración que no se rigen por mecanismos coercitivos, sino que extraen su eficacia de la capacidad conectar con “patrones consolidados de esperanzas y aspiraciones, miedos y ansiedades, que disponen [a los individuos] a ciertas creencias y les hacen resistentes a otras” (ADORNO 1957, 161). De este modo, a la vez que compensan el malestar y la ansiedad que genera su precaria inserción en el sistema social, reducen el coeficiente de fricción de la propia psique y la ajustan a las demandas de la *ratio* que rige el funcionamiento del todo social. En este sentido afirma Wolfram Stender que “en la pseudo-lógica de lo ideológico, la obcecación objetiva y las cicatrices individuales pasan a formar un cortocircuito estable” (STENDER 1996, 79). Aquí quedan eclipsados tanto el conflicto social como el conflicto psicológico, si bien en el fondo ambos persisten, aunque sea desplazados y ocultos; pero ahora los individuos pueden vivir con ellos sin verse incapacitados y sin necesidad de enfrentarse a sus causas. Por eso estos estímulos y huidas hacia elementos imaginarios, incluso hacia formas de pensamiento mágico, funcionan como “curaciones”, que permiten a los sujetos entrar en una aparente sintonía con la norma social. En este punto la

teoría social de Adorno se revela provechosa para iluminar los mecanismos que llevan a proliferar tendencias y conductas sociales peligrosas, y a menudo demenciales, que resultan del todo incompatibles con el nivel de racionalización efectiva que han alcanzado los procesos sociales, y que sin embargo aparecen como plenamente normalizadas.

## 5. CODA

En lo que se ha expuesto hasta aquí, el intento de dar cuenta de la comprensión adorniana de la ideología no responde a un afán meramente reconstitutivo, sino a la sospecha de que sus planteamientos han preservado una inquietante actualidad. Esto puede resultar llamativo, en la medida en que, en los más de cincuenta años que nos separan de la muerte de Adorno, por una parte, las sociedades contemporáneas han sufrido transformaciones de enorme calado y, por otra, han surgido distintas propuestas teóricas que se presentan como “actualizaciones”, “cambios de paradigma” y sucesivos “relevos generacionales” en la teoría crítica que relegan las propuestas de Adorno —en el mejor de los casos— a la condición de un antecedente más bien lejano, y en todo caso prácticamente amortizado. ¿Qué puede entonces ofrecernos su comprensión del análisis y la crítica de la ideología? Frente a las tentativas que abordan la ideología como una forma de comprender y evaluar la realidad, que marca cómo se inteligen las condiciones sociales y el modo en que se opera en ellas (JAECCI 2009, 64), la clave de la contribución de Adorno reside en su énfasis en que si esos marcos explicativos resultan plausibles y atractivos para los sujetos no es en virtud de su propio contenido, sino de “estados de consciencia e inconsciente” socialmente producidos (ADORNO 1954, 466). Su contribución decisiva es la necesidad de poner en el centro de la crítica de la ideología las menesterosidades y necesidades compensatorias que las inercias de la socialización del capitalismo avanzado producen en los sujetos. En consecuencia, la tarea de la crítica de la ideología no puede consistir tanto en promover “una *comprensión* distinta y una *evaluación* distinta de condiciones sociales” (JAECCI 2009, 72), ni en discutir sobre su consistencia interna o en su carácter normativo. Esa comprensión reduce la ideología a su contenido manifiesto, buscando en él la clave de la constitución de determinadas prácticas sociales. El resultado se revela demasiado racionalista, y fracasa a la hora de dar cuenta de cómo la ideología arraiga en los sujetos a través de mecanismos y necesidades inconscientes. Las debilidades de esa noción de ideología se revelan a la luz de fenómenos como la astrología o el antisemitismo, que remiten a contenidos cuya eficacia y plausibilidad no reside en su capacidad para interpretar la realidad.

Pero lo importante de esos fenómenos no reside en que fueran dos de los que Adorno analizara, sino en que su lógica y su funcionamiento se revela hoy en buena medida ejemplar para analizar fenómenos contemporáneos que son signos claros de procesos de involución social. En este sentido los planteamientos de Adorno abren claves explicativas que pueden ser fructíferas de cara a dar cuenta de cómo el auge de tendencias autoritarias y regresivas en los últimos años ha ido de la mano de una generalización de creencias abiertamente irracionales: teorías de la conspiración, movimientos antivacunas, auge de políticas del agravio y nuevas formas de sospecha cercanas a la paranoia en nombre de las cuales se han legitimado formas de autoafirmación entreveradas de agresión y violencia. Esos fenómenos evidencian formas de creencia e ideología que no aspiran ya a articular una cosmovisión coherente, sino que se articulan, más bien, como formas de paliar la sensación de malestar e impotencia difusa y que permiten dar salida al resentimiento y los impulsos destructivos. En este sentido, más que modelos de interpretar y evaluar la realidad, funcionan como “curaciones indirectas” en sentido freudiano; en este sentido entrarían también dentro del marco de lo que Detlev Claussen denominara “religiones de la vida cotidiana” (2000).

Sin duda, podría afirmarse que esta reivindicación de la actualidad de Adorno es problemática, en la medida en que sus posiciones teóricas responden a circunstancias socio-históricas muy precisas —las del fin del liberalismo burgués y el paso al capitalismo post-liberal, que converge con el auge de los fascismos— que distan mucho de ser actuales. Con todo, difícilmente puede considerarse que los problemas que Adorno señala como determinantes del desplazamiento del problema de la ideología —el incremento de la presión socializadora sobre los sujetos vivos, la creciente desproporción entre poder e impotencia social o la sensación cada vez más difusa de malestar y angustia de unas vidas cada vez más sometidas a la lógica social, que reclaman por tanto formas compensatorias que no pongan en peligro su adaptación a la “normalidad social”— hayan perdido relevancia alguna. Más bien parecen haber ganado terreno en las formas de socialización contemporánea (CATALINA 2023). De hecho, en los últimos años han surgido diferentes tentativas de reivindicar la vigencia de los análisis de Adorno para explicar fenómenos como el trumpismo, los nuevos movimientos autoritarios y las falsas salidas a un horizonte de crisis, y lo han hecho precisamente incidiendo en el vínculo que establece entre los contenidos ideológicos, la constitución de los sujetos y la lógica de socialización (cfr. GANDESHA 2018; HULLOT-KENTOR 2018; RENSMANN 2018; WEISS 2019; ZAMORA 2023). En este sentido merece una especial atención su análisis de cómo el modo en que la ideología adopta la forma de la “opinión”. En este punto Adorno parece casi señalar los antece-

dentes que marcan los debates actuales acerca de la postverdad. No en vano, desde 2022 Eric-John Russell está desarrollando un proyecto de investigación que busca articular las claves para una teoría crítica de la opinión que permita comprender cómo ésta da lugar a una regresión epistémica que tiene una incidencia fundamental en la erosión de la esfera pública y multiplica su eficacia gracias a las tecnologías digitales de comunicación<sup>7</sup>. Si la vieja senda abierta por Adorno para la comprensión de las nuevas formas de ideología mantiene aún su relevancia es porque los problemas que señaló permanecen irresueltos, y hoy además parecen presentarse más acuciantes que nunca.

<sup>7</sup> Se trata del proyecto de investigación “Certainty in an Uncertain World: A Critical Theory of Opinion”, que E. J. Russell desarrolla con una Marie Skłodowska-Curie Postdoc-Fellowship en la Universidad de Potsdam. Para un primer resultado de esta investigación, cfr. RUSSELL, 2023.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. 1951 [2003], *Minima Moralia. Gesammelte Schriften 4*, Fráncfort: Suhrkamp. [Trad. *Minima moralia. Obra completa 4*, Madrid: Akal, 2004].
- ADORNO, TH. W. 1953 [2003], “Individuum und Organisation”. *Gesammelte Schriften 8*, Fráncfort: Suhrkamp, 440-56. [Trad. “Individuo y organización”, *Obra completa 8*, Madrid: Akal, 2004, 412-26].
- ADORNO, TH. W. 1954 [2003], “Beitrag zur Ideologienlehre”. *Gesammelte Schriften 8*, Fráncfort: Suhrkamp, 457-77. [Trad. “Contribución a la doctrina de las ideologías”, *Obra completa 8*, Madrid: Akal, 2004, 427-46].
- ADORNO, TH. W. 1957 [2003], *The Stars Down to Earth. Gesammelte Schriften 9.2*, Fráncfort: Suhrkamp, 7-120. [Trad. *Bajo el signo de los astros. Obra completa 9.2*, Madrid: Akal, 2011].
- ADORNO, TH. W. 1959 [2003], “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”. *Gesammelte Schriften 10.2*, Fráncfort: Suhrkamp, 555-72. [Trad. “¿Qué significa elaborar el pasado?”, *Obra completa 10.2*, Madrid: Akal, 2009, 489-504].
- ADORNO, TH. W. 1961 [2003], “Meinung Wahn Gesellschaft”. *Gesammelte Schriften 10.2*, Fráncfort: Suhrkamp, 573-94. [Trad. “Opinión, locura, sociedad”, *Obra completa 10.2*, Madrid: Akal, 2009, 505-23].
- ADORNO, TH. W. 1962A [2003], “Aberglaube aus zweiter Hand”. *Gesammelte Schriften 8*, Fráncfort: Suhrkamp, 147-76. [Trad. “Superstición de segunda mano”, *Obra completa 8*, Madrid: Akal, 2004, 133-64].
- ADORNO, TH. W. 1962B [2003], “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”. *Gesammelte Schriften 20.1*, Fráncfort: Suhrkamp, 360-83. [Trad. “Cómo combatir el antisemitismo hoy”, *Obra completa 20.1*, Madrid: Akal, 2010, 365-86].
- ADORNO, TH. W. 1965 [2003], “Versuch, das Endspiel zu verstehen”. *Gesammelte Schriften 11*, Fráncfort: Suhrkamp, 281-321. [Trad. “Intento de entender *Fin de partida*”, *Obra completa 11*, Madrid: Akal, 2003, 270-310].
- ADORNO, TH. W. 1967 [2003], “Erziehung nach Auschwitz”. *Gesammelte Schriften 10.2*, Fráncfort: Suhrkamp, 674-90. [Trad. “Educar después de Auschwitz”, *Obra completa 10.2*, Madrid: Akal, 2009, 599-614].
- ADORNO, TH. W. 1969 [2003], “Marginalien zu Theorie und Praxis”. *Gesammelte Schriften 10.2*, Fráncfort: Suhrkamp, 759-82. [Trad. “Notas marginales sobre teoría y praxis”, *Obra completa 10.2*, Madrid: Akal, 2009, 675-95].
- ADORNO, TH. W. 1972 [2003], “Reflexionen zur Klassentheorie”. *Gesammelte Schriften 8*, Fráncfort: Suhrkamp, 373-91. [Trad. “Reflexiones sobre teoría de clases”, *Obra completa 8*, Madrid: Akal, 2004, 347-64].
- ADORNO, TH. W. 1975 [2003], *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses. Gesammelte Schriften 9.1*, Fráncfort: Suhrkamp, 7-142.

- [Trad. *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas, Obra completa 9.1*, Madrid: Akal, 2009, 7-146].
- ADORNO, TH. W. 2003, “Zur Spezifikation der kritischen Theorie”. Theodor W. Adorno Archiv (ed.), *Adorno. Eine Bildmonographie*, Fráncfort: Suhrkamp, 292.
- ADORNO, TH. W. 2006, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Fráncfort: Suhrkamp. [Trad. *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires: Eterna cadencia, 2019].
- ADORNO, TH. W. 2011, *Philosophie und Soziologie*, Fráncfort: Suhrkamp. [Trad. *Filosofía y sociología*, Buenos Aires: Eterna cadencia, 2015].
- ADORNO, TH. W. 2019, “Ist Aberglaube harmlos?”. *Vorträge*, Berlín: Suhrkamp, 352-76).
- ADORNO, TH. W. et al. 1951 [2003], *Studies in the Authoritarian Personality*. Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften 9.1*, Fráncfort: Suhrkamp, 143-509.
- ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M. 1947 [2003], *Dialektik der Aufklärung*, Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften 3*, Fráncfort: Suhrkamp. [Trad. *Dialéctica de la Ilustración, Obra completa 3*, Madrid: Akal, 2007].
- ADORNO, TH. W. y JAERISCH, U. 1968 [2003], “Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute”. Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften 8*, Fráncfort: Suhrkamp, 177-95. [Trad. “Anotaciones sobre el conflicto social hoy”, *Obra completa 8*, Madrid: Akal, 2004, 165-82].
- BONEFELD, W. y O’KANE, CH. (ed.) 2022, *Adorno and Marx*, Londres: Bloomsbury.
- CATALINA, C. 2023, “‘No hay vida justa en lo falso’. La vida bajo el principio de la competencia y el antagonismo social en el capitalismo contemporáneo a través de American Crime”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 14: 248-97.
- CLAUSSEN, D. 2000, *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse*, Fráncfort: Neue Kritik.
- FREUD, S. 1921 [2009], *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Studienausgabe*, vol. 9, Fráncfort: Fischer, 61-134.
- FUCHSHUBER, TH. 2019, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft*, Friburgo: ça ira.
- FUCHSHUBER, TH. 2021, “Más allá del autoritarismo. La teoría de los rackets de Max Horkheimer”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 13: 36-70.
- GANDESHA, S. 2018, “Identifying With the Aggressor. From Authoritarian to Neoliberal Personality”, *Constellations*, 25(1): 147-64.
- HULLOT-KENTOR, R. 2018, “Metric of Rebarbarization. Real Time in *The Authoritarian Personality*”, *South Atlantic Quarterly*, 117(4): 721-56.
- JAEGGI, R. 2009, “Rethinking Ideology”, C. ZURN y B. DE BRUIJN (ed.), *New Waves in Political Philosophy*, Basingstoke/Hampshire: Palgrave, 63-86.
- MAISO, J. 2013, “La subjetividad dañada. Teoría crítica y psicoanálisis”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5: 132-50.

- MAISO, J. 2022, *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Madrid: Siglo XXI.
- MARX, K. 1867 [2003], *Das Kapital. Erster Band. Marx Engels Werke*, vol. 23, Berlín: Dietz. [Trad. *El capital*, vol. 1, Madrid: Siglo XXI, 2018].
- MAU, S. 2023, *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Londres: Verso. [Trad. *Compulsión muda. Una teoría marxista del poder económico del capital*, Madrid: Ediciones extáticas, 2023].
- REGATIERI, R. P. 2019, *Capitalismo sem peias*, Sao Paulo: ffch / Humanitas.
- RENSMANN, L. 2017, *The Politics of Unreason. The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*, Nueva York: Suny Press.
- RENSMANN, L. 2018, “The Persistence of the Authoritarian Appeal”, J. MORELOCK (ed.), *Critical Theory and Authoritarian Populism*, Londres: University of Westminster Press, 29-47.
- RUSSELL, E. J. 2023, “Certainty in an Uncertain World. Towards a Critical Theory of Opinion”. *Critical Sociology*: <https://doi.org/10.1177/08969205231214806>
- STENDER, W. 1996, *Vernunft und Kritik*, Lüneburg: zu Klampen.
- STOETZLER, M. (ed.) 2023, *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*, Londres: Bloomsbury.
- WEISS, V. 2019, “Nachwort”. Th. W. Adorno, *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlín: Suhrkamp, 59-87.
- ZAMORA, J. A. 2018, “Individuo y sociedad en Th. W. Adorno. Tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis”. *Veritas. Revista Cuadrimestral de Filosofía de la PUCRS*, 63(3): 998-1028.
- ZAMORA, J. A. 2023, “The Crisis of Capital and the Conformist Rebellion. The Need to Reflect on the False Solutions”, A. GARCÍA VELA y A. BONNET (ed.), *The Political Thought of John Holloway*, Londres: Palgrave Macmillan, 149-64.
- ZAMORA, J. A. y MAISO, J. 2012, “Teoría Crítica del antisemitismo”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4: 133-77.

MIRIAM M. S. MADUREIRA<sup>1</sup>  
*Universidade Federal do ABC, São Paulo – Brasil*

## Crítica abstracta como “patología”<sup>2</sup>

*Abstract critique as “pathology”*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 21/5/2024

**Resumen:** En lo que sigue pretendo poner en discusión el carácter y el sentido de cierta práctica, que se ha popularizado en los últimos años que se mueve entre la denuncia y la crítica. Esa práctica consiste en, generalmente con buenas intenciones, poner de relieve o exponer públicamente acciones o aspectos potencialmente condenables de personas, comportamientos, relaciones, instituciones u obras culturales, y ha sido entendida como parte de cierta “cultura de la cancelación”. Después de aclarar en qué medida se podría caracterizar ese tipo de práctica como “pensar abstracto” en el sentido de Hegel (I), discutiré, haciendo mención a algunas distinciones planteadas por representantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en qué sentido ella se podría interpretar todavía como una forma de crítica (II), por qué sería posible considerarla como “patológica” (III) y, finalmente, en qué sentido, y cómo, a pesar de ello, podríamos entender esa práctica efectivamente como forma de crítica (IV).

**Abstract:** In what follows, I intend to discuss the character and the meaning of a certain type of practice, located between denunciation and criticism, which has become popular in recent years. This practice consists of putting in relief or exposing publicly, usually with good intentions, actions or potentially condemnable aspects of persons, institutions and cultural works, being often understood as part of a “cancel culture”. After clarifying the extent to which this type of practice could be characterized as “abstract thinking” in the sense of Hegel (I), I shall discuss, using some distinctions from representatives of Frankfurt School Critical Theory, in what sense this practice

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4235-8791>; miriammsm@hotmail.com

<sup>2</sup> Agradezco a lxs participantes en el debate que se siguió a la presentación de este texto, en Valencia, en 2021, cuyos comentarios me permitieron aclarar los argumentos en los que me apoyo. Igualmente agradezco a lxs dictaminadorxs del presente artículo.

could be interpreted as a form of criticism (II); why it might be regarded as “pathological” (III), and what meaning, and how, it could still have as a form of criticism (IV).

**Palabras clave:** pensar abstracto, Hegel, teoría crítica, cultura de la cancelación.

**Keywords:** abstract thinking, Hegel, critical theory, cancel culture.

**U**N ABUSADOR DE MUJERES ES LLEVADO AL TRIBUNAL. Para la gente común él no es más que un abusador de mujeres. Algunos hombres pueden comentar que es un hombre inteligente y sensible. A esa gente les parece espantosa la observación. ¿Qué abusador es inteligente y sensible? ¿Cómo se puede pensar tan mal y llamar sensible a un abusador? Es una corrupción de la moral que prevalece entre la gente noble, tal vez alguien que conoce la razón de las cosas y los corazones añada. Un psicólogo sigue el camino de la educación del criminal, encuentra en su historia una mala educación, una mala formación familiar del padre y de la madre, un inmenso rigor aplicado por un delito menor de este hombre que lo habría amargado en contra del orden civil, una primera reacción contra ese rigor que lo había expulsado de este orden y que ahora le permitía preservarse solo a través del abuso. Puede que haya gente que, cuando oiga esto, diga: ¡Quiere excusar a este abusador! Recuerdo haber oído a una feminista quejarse en facebook de que los compositores iban demasiado lejos y trataban de erradicar el compromiso y la responsabilidad; uno de ellos habría escrito una defensa del adulterio; ¡terrible, demasiado terrible! Después de una investigación más profunda, quedó claro que se hablaba de la canción “Tua cantiga” de Chico Buarque de Holanda.

El párrafo anterior proviene, con pequeñas alteraciones y actualizaciones, del ensayo de Hegel “¿Quién piensa de forma abstracta? (“Wer denkt abstrakt?”), del 1807 (Hegel, 1990)<sup>3</sup>. Entre otras diferencias entre este y el texto original, en lugar de “abusador”, Hegel decía “asesino”; en lugar de “adulterio”, “suicidio”; y en lugar de una canción de Chico Buarque de Holanda, se hacía una mención a *Los sufrimientos de joven Werther* de Goethe:

Así que un asesino es llevado al lugar de la ejecución. Para la gente común él no es más que un asesino. Las damas pueden comentar que es un hombre fuerte, guapo e interesante. A esa gente le parece espantosa la observación: ¿Qué asesino es hermoso? ¿Cómo se puede pensar tan mal y llamar hermoso

<sup>3</sup> Traducciones mías, Miriam M. S. Madureira, apoyadas en este caso en Hegel (1990, en línea).

a un asesino? [...] Es una corrupción de la moral que prevalece entre la gente noble, tal vez el sacerdote que conoce la razón de las cosas y los corazones añada. Un conocedor de la naturaleza humana sigue el camino de la educación del criminal, encuentra en su historia una mala educación, una mala formación familiar del padre y de la madre, un inmenso rigor aplicado por un delito menor de este hombre, que le había amargado en contra del orden civil, una primera reacción contra ese rigor que le había expulsado de este orden y que ahora le permitía preservarse solo a través del crimen. Puede que haya gente que, cuando escuche esto, diga: ¡Quiere excusar a este asesino! Recuerdo haber oído a un alcalde quejarse en mi juventud de que los escritores de libros iban demasiado lejos y trataban de erradicar el cristianismo y la responsabilidad; uno de ellos habría escrito una defensa del suicidio; ¡terrible, demasiado terrible! Después de una investigación más profunda, quedó claro que se trataba de *Los sufrimientos del joven Werther* (HEGEL 1990, 577-8)

Y Hegel añade:

Esto significa pensar de manera abstracta, ver en el asesino nada más que esa abstracción, que es un asesino, y, por esta simple cualidad, eliminar toda la demás esencia humana en él (HEGEL 1990, 578)

En ese pequeño ensayo popular, de carácter polémico y tono irónico, que algunos ven incluso como una buena puerta de entrada a la filosofía de ese autor (Vieweg, 2019: 316), Hegel introduce estos y otros ejemplos como ilustración de lo que podría significar “pensar de manera abstracta”<sup>4</sup>. Ello podría significar, por ejemplo, “ver en el asesino nada más que esta abstracción, que es un asesino, y por esta simple cualidad eliminar toda la demás esencia humana en él” (HEGEL 1990, 578) —es decir, reducirlo a su carácter de asesino, o reducir *Los sufrimientos del joven Werther*, de Goethe, a una apología del suicidio—.

Como posiblemente se desprenda de mis actualizaciones del texto original, me parece que no sería absurdo ver en cierto tipo de práctica contemporánea que se mueve entre la denuncia y la crítica algo semejante a lo que Hegel describía como “pensar abstracto”. Me refiero a un tipo de práctica denunciatoria que a veces se entiende como parte de una *cultura de la cancelación*

<sup>4</sup> Aunque se trata de un escrito breve, no publicado en vida por Hegel, su relevancia es reconocida por ejemplo por dos de los más relevantes intérpretes de Hegel de las últimas décadas: Klaus Vieweg lo describe como “una pequeña joya, extraordinariamente apropiada para el primer acceso a la filosofía de Hegel” (VIEWEG 2019, 316) y Walter Jaeschke considera que a pesar de su carácter satírico, él “contiene un enunciado decididamente filosófico” (JAESCHKE 2003, 200).

(*cancel culture*)<sup>5</sup>, que ha proliferado en los últimos años en diferentes contextos (y suele amplificarse a partir de su divulgación por el internet, en particular por las redes sociales). Esa práctica, que empieza por lo general con una denuncia, consiste en poner de relieve, o exponer públicamente, acciones o aspectos potencialmente condenables de personas vivas o muertas, instituciones, obras culturales, entre otras, generalmente con el objetivo, en primer lugar, de buscar justicia para los afectados por tales acciones, ya sea para víctimas actuales de esas acciones o en el sentido de la reparación histórica e impedir su continuidad; la práctica que tenemos en vista se dirige por lo general a autoridades o instituciones (como escuelas, universidades, o el gobierno) de las que se esperan acciones para combatir los comportamientos criticados o reparar sus daños anteriores y entiende a sí misma por lo general como forma de crítica, abogando en principio por un cambio en aquellos comportamientos y estructuras sociales que habían dado lugar a la denuncia. Sin embargo, es frecuente que la denuncia inicial pronto asuma un carácter categórico y a veces incluso agresivo en el que la condena precede a la reflexión y al juicio racional. Ejemplos de esa práctica aparecen frecuentemente en conjunto con la crítica a violencias asociadas al sexismo, al colonialismo, al racismo y a otras formas de discriminación y exclusión.<sup>6</sup>

En lo que a continuación presento, pretendo poner en discusión —de acuerdo con el tema del simposio en el que se inscribe el presente artículo<sup>7</sup>— el carácter y el sentido de esa práctica denunciatoria como forma de crítica. Para ello, después de aclarar en qué medida se podría caracterizar ese tipo de práctica como “pensar abstracto” en el sentido de Hegel (I), discutiré, haciendo mención a algunas conceptualizaciones de representantes la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en qué sentido ella se podría interpretar todavía como forma de crítica (II); enseguida indicaré por qué me parece que, como crítica, esa forma de práctica se podría considerar, a partir de Hegel y de la Teoría

<sup>5</sup> *Cancel culture*, término creado originariamente en inglés, se define en el diccionario *Merriam-Webster* como “the practice or tendency of engaging in mass canceling [...] as a way of expressing disapproval and exerting social pressure.” *To cancel* en este sentido se define como “to withdraw one’s support for (someone, such as a celebrity, or something, such as a company) publicly and especially on social media”. (*Merriam-Webster*, entrada *Cancel culture* y *to cancel*, respectivamente).

<sup>6</sup> Evidentemente, se trata de casos muchas veces muy distintos, y que necesitarían una reflexión caso a caso, que no será posible presentar aquí. Sin embargo, creo que es posible identificar una tendencia general presente en muchos debates, que es a la que me referiré en lo que sigue.

<sup>7</sup> El presente artículo, así bien que otros artículos del presente dossier, es resultado de una ponencia presentada en el III Simposio Iberoamericano de Teoría Crítica, con el tema “Patologías contemporáneas de relaciones sociales”, que tuvo lugar en Valencia, el 4 y 5 de noviembre del 2021.

Crítica, como “patológica” (III). Desde ya es importante tener presente, empero, que de ninguna manera se trata (como tampoco se trataba para Hegel) de deslegitimar ni la denuncia, que se hace imprescindible en los casos en los que se trate de detener o reparar abusos y proteger o indemnizar a posibles víctimas, ni la crítica a las formas de violencia denunciadas de esa manera; por ello mismo concluiré con una reflexión acerca del sentido que esa práctica podría tener a pesar de ello y qué alternativas podría haber a la “crítica abstracta” relacionada con ella (IV).

## I

“¿Quién piensa de forma abstracta?” es, como decíamos, un ensayo corto, irónico, en el que Hegel se dirige a una audiencia imaginaria, para disolver la idea, que cree estar presente en ella, de que la abstracción, como la metafísica, sería característica de los educados en el sentido alemán de la *Bildung*, o del *bello mundo* de personas de la “alta” sociedad: el pensar abstracto, dice él, es característico, al contrario, de la persona no-educada (*ungebildeter Mensch*) (HEGEL 1990, 577). Enseguida, en lugar de definir qué querría decir con ello, Hegel nos presenta diferentes ejemplos de personas que piensan abstractamente acerca de otras personas, o de, por ejemplo, obras literarias como el *Werther* de Goethe, reduciéndolas a una única característica suya: además del ejemplo del asesino, aparecen aquí figuras como cierta señora que dice a una vendedora de huevos que estos estarían podridos y termina clasificada por la vendedora por la impresión negativa que esta tenía de sus padres (el padre habría sido “comido por los piojos del camino”, la madre habría “huido con los franceses”) (HEGEL 1990, 579-80); o bien, citando a Diderot, el hombre común que trata a su sirviente “solo como a un sirviente”, mientras que un hombre noble sabría que “un sirviente no es solo un sirviente” (HEGEL 1990, 580), y otros. Común a estos ejemplos es la *subsuncción* (HEGEL 1990, 579) de lo criticado bajo una categoría que expresa un rasgo único suyo y por lo tanto pierde de vista su complejidad. Ello correspondería, en el caso de individuos, a “ver en el asesino” —o en la mujer de los huevos, o en el sirviente— “nada más que esta abstracción, que es un asesino,” —o lo que corresponda— “y por esta simple cualidad” —podríamos decir, en el límite— “eliminar toda la demás esencia humana en él” (HEGEL 1990, 578); ya en el caso de *Los sufrimientos del joven Werther*, se percibe que el problema para Hegel estaría simplemente en la pérdida de la complejidad de la obra literaria al reducirla a una apología del suicidio.

Ahora bien, me parece que el ensayo de Hegel no ha perdido actualidad. Si, desde cierto pensamiento conservador, siempre ha sido común el tipo de jui-

cio sumario que suele identificar a personas a través de calificativos o sustantivos considerados por ese pensamiento como despectivos —por ejemplo, como “asesinos”, “ladrones”, “putas”, “pervertidos” o “comunistas”—, justificando su condena (muchas veces de manera violenta), posturas semejantes aparecen ahora también en contextos que se suelen interpretar como progresistas. Ello ha ocurrido con cierta frecuencia sobre todo en el marco de movimientos y demandas asociados, desde hace unas décadas, con las llamadas “políticas de la identidad”: movimientos feministas, anti-racistas, LGBTQ+, descoloniales, etc. El problema en este caso no es —como frecuentemente ocurre en las protestas de grupos conservadores— el contenido de la crítica, ya que las denuncias aquí tienen por objeto casi siempre actos que fácilmente se podrían reconocer como por lo menos parcialmente condenables, sino su forma. Aunque por lo general no se llegue en los contextos progresistas al nivel de agresividad de los conservadores, es frecuente en la actualidad que, por ejemplo, ante la sospecha de sexismo, racismo, prejuicios y actos de violencia varios se pase con cierta facilidad de la búsqueda de justicia a verdaderos linchamientos virtuales o simbólicos<sup>8</sup>. De ahí que esas prácticas denunciatorias se entiendan muchas veces, como mencionamos, como parte de una cultura de la cancelación.

El paralelo entre “asesino” y “abusador de mujeres” que se hizo al inicio de esta presentación lo deja claro: como acontece en el “pensar abstracto” descrito por Hegel, es frecuente que el modo de operar de esas prácticas, que empiezan por lo general con un clamor por justicia, también se caracterice por la subsunción de lo criticado bajo una categoría a la que se condena. Y es también frecuente que, al denunciar, condenando, se deje de lado la complejidad del objeto, reduciéndolo a un único aspecto suyo que es el que se desea resaltar —en el caso de un individuo particular, formulando un juicio condenatorio de manera que se pierda de vista la posible complejidad de sus acciones o incluso que se *elimine en él toda la demás esencia humana* (HEGEL 1990, 578)—. Si es verdad lo que relata el periódico inglés *The Independent* del 6/2/2020 (MICHALLON 2021), el juicio del agente de Hollywood Harvey Weinstein en el marco del movimiento conocido como *#MeToo*, por ejemplo, incluyó la presentación al jurado de fotografías suyas desnudo, aparentemente sin mayor motivo que su humillación pública; y, en casos menos conocidos, no es poco común que se suspenda el principio jurídico del “*in dubio pro reo*” en nombre de una

<sup>8</sup> Un ejemplo reciente: El 12 de septiembre de 2023, una profesora de la Universidad Federal de Bahía, en Brasil, fue acusada de transfobia por haberse dirigido a una alumna transgénero a la que no conocía usando el género masculino. El día siguiente un desplegado con más de mil firmas pedía la expulsión de la docente de la universidad por transfobia, epistemicidio y racismo. (En este caso, además, la acusación, como se percibe en la grabación de la clase, era injusta, ya que la profesora se había simplemente equivocado al identificar el género de la alumna.) (Bosco y ORTELLADO 2023)

concepción de justicia por lo menos dudosa (en algunos debates feministas, por ejemplo, hay quienes llegan a afirmar que prefieren un inocente preso a un violador suelto<sup>9</sup>).

Por otro lado, rechazar el tipo de juicio abstracto asociado a esas prácticas no significa, para el mismo Hegel, abrazar el juicio opuesto: de hecho, Hegel afirma explícitamente en ese ensayo que ello también sería pensamiento abstracto. Haciendo referencia a un caso, según él ocurrido en la ciudad de Leipzig, en el que se decidió adornar con flores la rueda, instrumento medieval de tortura, y al criminal atado a ella, Hegel deja claro, interpretando ese adorno aparentemente como forma de ocultar el carácter criminal del condenado, que esa opción no sería mejor que la anterior: “esta es, por otro lado, la abstracción opuesta” (HEGEL 1990, 578): la abstracción de dejar de ver, en un asesino, a un asesino. O, en un abusador, a un abusador: no se trata tampoco de ver en Harvey Weinstein, si este fuese el caso, simplemente un ser humano inteligente y sensible. También el asesino o el abusador deben responsabilizarse por sus actos, y minimizarlos o reducirlos al efecto de problemas anteriores o traumas de infancia no sería sino la abstracción opuesta.

Más allá de la denuncia de individuos vivos, esa práctica se dirige también a personajes del pasado o eventos históricos, en estos casos muchas veces con el objetivo de exponer contradicciones y límites a lo que en otros tiempos se ha considerado loable y buscar reparación histórica a las víctimas o sus descendientes; pero también en estos casos se ejerce la crítica frecuentemente de manera abstracta. Pienso aquí en protestas recientes que han tenido por objeto monumentos (como el *Monumento às Bandeiras*, en Brasil, en homenaje a conquistadores portugueses, que ha sido objeto de protestas e intervenciones con tinta)<sup>10</sup>, estatuas de personalidades históricas (como las de Cristóbal Colón, algunas de las cuales han sido removidas) (DANNEMANN 2021) u homenajes, como nombres de edificios (como uno a David Hume, quien dejó de tener un edificio con su nombre en Edimburgo) (BBC 2020), en las que la identificación de aspectos condenables en los homenajeados hace perder de vista otros aspectos suyos que pudieran tal vez todavía justificar su relevancia, aunque fuera solo como conmemoración de una perspectiva ultrapasada. Aunque es posible que algunas de esas protestas y remociones se justifiquen (habría que ver caso a caso), quizá pudiera hablarse muchas veces también

<sup>9</sup> Me refiero aquí a debates públicos en los que he participado.

<sup>10</sup> El Monumento às Bandeiras, monumento en la ciudad de São Paulo del escultor modernista ítalo-brasileño Victor Brecheret, homenajea las expediciones de conquista del territorio brasileño por los *bandeirantes*, vistos en la versión oficial de la historia de Brasil como héroes, al inicio del periodo colonial. La consciencia del carácter violento de esas expediciones y de la conquista como un todo ha producido en años recientes protestas en su contra e intervenciones directas, por ejemplo con tinta (UOL 2013).

aquí, en los términos de Hegel, de un intento de eliminar en el objeto, ya no su “esencia”, sino su complejidad, o su carácter histórico, recayendo en el anacronismo de esperar una sensibilidad a injusticias típicas de los siglos xx y xxi de personajes de siglos anteriores y perdiendo de vista la ambivalencia de muchos de ellos.

Ya en su aplicación a obras literarias, esa práctica denunciatoria parecería ser aún más problemática, aunque también a veces se pueda justificar parcialmente —al identificar, por ejemplo, elementos racistas en obras de literatura infantil, como los cuentos de Pippi Calzaslargas (GOSÁLVEZ 2023) o en la obra del autor brasileño Monteiro Lobato (MOURA 2021)—. Además de la abstracción de la complejidad de lo criticado, en casos como los de Goethe y Chico Buarque —cuya canción “Tua cantiga” no hacía más que expresar los anhelos de un hombre posiblemente casado hacia su amada, casada con otra persona— no queda siquiera claro si a quien se acusa de apología del suicidio o del adulterio es al autor, al yo lírico de la obra o a la obra en sí misma: en la medida en que se deja de diferenciar entre autor y personaje, panfleto y literatura, realidad y arte —en nombre, además, de una concepción de la realidad humana frecuentemente mucho menos compleja y contradictoria de lo que es la realidad humana misma— ese tipo de práctica denunciatoria parece a veces ignorar incluso el sentido del arte.

Es importante notar que dirigir la atención hacia el carácter abstracto de tales prácticas no significa poner en duda como un todo ni la justicia ni tampoco la necesidad de muchas de las denuncias a las que se asocian, ni el carácter crítico de los movimientos sociales en los que se inscriben. Incluso es posible que, en los casos más graves, cierta insistencia en lo que se condena o cierta agresividad en la denuncia sean comprensibles (aunque no necesariamente justificables): se trata muchas veces de poner de relieve el carácter injusto o violento que ciertas prácticas o estructuras poseen, frecuentemente sin que nadie, hasta ese momento, se haya detenido a reflexionar sobre ellas con mayor precisión o se haya molestado con su existencia. Pero aun así parece haber motivos suficientes para ver en el tipo de práctica denunciatoria que aparece con cierta frecuencia en estos debates lo que Hegel designaba como “pensar abstracto”. Ello se nota, además, en la facilidad con la que en muchos debates se confunden intentos de explicación de eventos o situaciones que consideran su complejidad histórica con justificaciones puras y simples de la violencia a la que se asociaban, la indicación de la existencia de diferentes perspectivas sobre determinado asunto con esfuerzos por negar lo que se consideran “hechos”, las reticencias en apoyar sin más la opinión denunciatoria mayoritaria con —de la manera frecuentemente maniquea muchas veces presente— el apoyo directo a aquello que se condena.

## II

La pregunta que podríamos hacer ahora es la de si esa práctica denunciatoria debería realmente considerarse como crítica —como ella misma suele interpretarse— y qué lugar le cabría en la crítica social, si es que tendría alguno. Esta pregunta se impone porque es evidente que, aunque empiecen como denuncia, esas prácticas se entienden a sí mismas como forma de crítica, es decir, como no limitadas a la acusación de agravios puntuales, sino como fuerza potencialmente transformadora de estructuras injustas. ¿Podríamos entenderla como una forma de crítica social, tal vez precisamente en cuanto crítica abstracta?

Me parece que es posible entender ese tipo de práctica como crítica solo si se toma la idea de crítica en un sentido muy amplio, pero no sería posible considerarla —por lo menos no en la forma denunciatoria de que parte— como crítica social.

El concepto de crítica, nos enseñan los léxicos de filosofía, está relacionado etimológicamente con la idea de poner en juicio, separar, juzgar — en un sentido que se encuentra todavía en Immanuel Kant (RITTER 1973-2007). Tal vez en ese sentido se pudiera pensar que las prácticas que hemos caracterizado como abstractas sí se podrían ver como formas de crítica. No solo en mis ejemplos, sino también en los de Hegel, el pensar abstracto se caracteriza precisamente por emitir un juicio condenatorio: opera a través de la abstracción de la complejidad de un objeto y la puesta en relieve de un único aspecto suyo, su subsunción bajo una única categoría vista como condenable, llevando a un juicio por su condena. Esta condena se extiende entonces desde el aspecto aislado al objeto como un todo: en el caso de un individuo, el carácter de asesino, o de abusador, que elimina toda su complejidad o, incluso, *toda la demás esencia humana en él* (HEGEL 1990, 578). A pesar de todas las diferencias, ello ocurre frecuentemente, como vimos, también en otros ejemplos de ese tipo de práctica, dirigida a otros objetos —culturales, históricos etc.—. En ese sentido tal vez todavía se pudiera hablar de una *crítica* abstracta: una crítica que opera mediante el énfasis en un aspecto, por lo general hasta ese momento desatendido o simplemente ignorado, de personas, instituciones, acciones, costumbres, obras, etc., emitiendo un juicio condenatorio acerca del aspecto enfatizado.

Sin embargo, no parece tratarse aquí, por lo menos en lo que concierne a la crítica asociada a la práctica de la denuncia misma (y no al movimiento como un todo) de una crítica propiamente social, transformadora, como la que los movimientos que la practican suelen tener en vista. En la medida en que la crítica abstracta se basa en aspectos, comportamientos o actos particulares y no en estructuras sociales y prácticas colectivas, la crítica abstracta podría estar

más cercana a una crítica moral con carácter de condena que a una forma de crítica social —incluso considerando la posibilidad de que la crítica abstracta se dirija a colectivos o instituciones—.

Ello se evidencia al ponerse la crítica abstracta en relación con las diferentes formas en que se puede entender la crítica social. En el contexto de los herederos de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, por ejemplo, se ha hecho recientemente un esfuerzo de precisión acerca de qué sería la crítica social, en particular con relación a la cuestión de la crítica inmanente característica de esa línea de reflexión. A partir de las reflexiones de algunos de sus herederos en un debate reciente, es posible identificar tres formas centrales en la crítica social: una forma de crítica que sería externa a lo criticado, una crítica interna y una crítica inmanente<sup>11</sup>. Mientras la crítica externa sería aquella que se ejerce a partir de parámetros normativos que no están presentes en las prácticas sociales de los criticados (ya sean parámetros etnocéntricos ajenos a la sociedad criticada, o parámetros universalistas), la crítica interna partiría de parámetros normativos aceptados explícita o implícitamente por aquellos a quienes la crítica se dirige. Por su parte, la crítica inmanente tendría, además del carácter interno a las prácticas vistas como criticables, un carácter trascendente con respecto a esas mismas prácticas. Si la crítica interna permite identificar, a través de la interpretación de las prácticas criticadas, inconsistencias entre estas y sus propios parámetros normativos, llamando a la coherencia, la crítica inmanente ve, más que inconsistencias, contradicciones entre las prácticas y parámetros normativos implícitos, llevando a nuevas prácticas y parámetros y así a la transformación social —a partir de aquello que Axel Honneth, por ejemplo, ha llamado un *excedente de validez* (*Geltungsüberhang*)<sup>12</sup> latente en los parámetros normativos y las prácticas sociales—.

No es mi intención aquí ampliar esa taxonomía, ni tampoco entrar en detalles, que por lo demás no me parecen siempre necesarios, acerca de esa clasificación<sup>13</sup>. Pero podríamos usar esa distinción como referencia para intentar entender la crítica abstracta. Es evidente, en primer lugar, que la crítica abstracta no pertenece de ninguna manera a las formas de crítica descritas respectiva-

<sup>11</sup> Parto de la diferenciación que aparece por ejemplo en Jaeggi (2014), apoyándome también en Honneth (2007B) y Stahl (2013): Rahel Jaeggi distingue una crítica externa y una interna (JAEGGI 2014, 261 ss.), interpretando la crítica inmanente como un caso de la interna que sería “normativamente más fuerte” que esta por su aspecto trascendente (JAEGGI 2014, 277).

<sup>12</sup> Por ejemplo, en Honneth (2004, 226).

<sup>13</sup> Como observación general, me parece relevante tener en cuenta que las diferenciaciones establecidas en ese debate suelen ser vistas como relativas por los propios autores: por un lado, ninguna crítica es totalmente externa; por otro, la crítica inmanente, en la medida en que requiere un parámetro trascendente, se aproxima otra vez de la crítica externa; y, por supuesto, el paso de la crítica interna a la inmanente es también fluido. Ver Stahl (2013), Jaeggi (2014), Honneth (2007B).

mente como inmanente o interna: la crítica abstracta a un asesino, abusador o racista no tiene como pretensión revelar inconsistencias o contradicciones en sus prácticas o parámetros normativos (o entre prácticas y parámetros normativos) —aunque, me parece, esa crítica pueda tener como resultado la revelación de ciertas inconsistencias o contradicciones—: por ejemplo, cuando una persona o institución que no se creía racista o sexista es obligada a enfrentar que lo ha sido en determinado momento, o que tal vez lo haya sido siempre.

Más plausible sería ver en esa forma de crítica abstracta un caso extremo de la crítica externa: la crítica abstracta proviene indudablemente siempre desde fuera. Sin embargo, tampoco aquí la relación es muy evidente: lo que se critica en la crítica abstracta es un aspecto aislado de lo criticado: por lo general, una o más acciones por las cuales lo que se critica recae en la categoría de, por ejemplo, asesino, abusador o racista. Y es frecuente que parezca tener como principal intención exponer públicamente al individuo criticado como condenable, a veces incluso más que llamar la atención hacia los parámetros normativos que se tienen como correctos, contraponiéndolos a lo criticado; en la medida en que tiene casi siempre un carácter de denuncia, esa forma de crítica se asemeja muchas veces a un ataque frontal, a un rechazo absoluto (como aparece en el término *cancelación* asociado a ella): un juicio condenatorio. En ese sentido, podríamos entenderla, aunque siendo crítica —en la medida en que separa y juzga—, como mucho como una crítica *moral*, más que social: se trata, por lo menos en un primer momento, de identificar y exponer lo *malo*, frente a criterios considerados como *buenos*. El problema aquí radica en que, al aislar un aspecto individual de lo criticado, la crítica abstracta lo aísla también de su contexto social e histórico y tiende a tratar —por lo menos en un primer momento— una cuestión que se podría ver eventualmente como estructural y sistémica (por ejemplo, el sexismo de las formas de admisión a la industria cinematográfica que permiten la naturalización del abuso) como un problema individual (x como un abusador).

### III

Ahora bien, no se trata aquí —es importante insistir en ello— de negar la importancia de la denuncia pública de agravios asociada a ese tipo de crítica. Al poner de relieve formas de violencia que parecían naturalizadas o invisibilizadas, la denuncia pública que es parte de lo que estamos llamando crítica abstracta ha permitido dar voz a una infinidad de víctimas, actuales o pasadas, de los actos, prácticas y relaciones asociados a ellas. El punto está en saber si es justificada la pretensión crítica de la crítica abstracta más allá de la mera denuncia o si jus-

tamente su carácter meramente denunciatorio más bien la limita como crítica —e, incluso, al no tener consciencia de esas limitaciones, la conduce al riesgo de producir nuevos agravios—. Me parece que muchas veces es este último el caso.

De hecho, Hegel vería precisamente en el carácter abstracto de esa forma de crítica lo que la convierte en cierto sentido en falsa como crítica —por ser unilateral—. Todo el problema de Hegel con el pensar abstracto está en la reducción de la complejidad de la realidad a un único de sus aspectos que se hace accesible desde una única perspectiva, abstrayendo otras perspectivas posibles y fijándola en un único punto: subsumiéndola bajo una única categoría. Este es para Hegel, como se sabe, el punto de vista del *entendimiento*, por oposición al de la *razón*: el punto de vista de la subsunción de la realidad bajo categorías abstractas. Y también es el punto de vista de aquella modernidad cuya racionalidad abstracta condujo según el mismo Hegel, por ejemplo, a la violencia del jacobinismo en la Revolución Francesa, como lo expuso en la sección “La libertad absoluta y el terror” de la *Fenomenología del Espíritu* (HEGEL 1991, 431 ss.). De hecho, toda la *Fenomenología del Espíritu* —vista desde el punto de vista de las experiencias de la consciencia— es, al inicio de cada *figura*, un pensar abstracto, que solo a posteriori se revela para la consciencia como inmanente: a cada paso, la consciencia tiene la certeza, luego frustrada, de ser, o de tener enfrente, “toda la realidad” (HEGEL 1991, 179).

El problema está en que el pensar abstracto, al tener la pretensión de tener enfrente “toda la realidad”, termina por ocultarla parcialmente —de ahí su carácter falso, por ser unilateral—. Traduciendo lo que Hegel encuentra equivocado en el pensar abstracto al lenguaje de la teoría crítica reciente, habría que caracterizarlo como una forma de “patología”. Las “patologías” en esa tradición se entienden como un mal social relacionado no tanto con los parámetros de justicia e injusticia presentes en una determinada sociedad —accesibles por cualquier forma de crítica interna— sino con la cuestión de la vida buena y de la trascendencia de una forma de vida<sup>14</sup>. El pensar abstracto sería para Hegel, entonces, una “patología” de la modernidad, reflejo y causa de lo que Hegel denominaba la escisión moderna, resultado del *modus operandi* del entendimiento, que, lejos de permitir comprender la realidad en su complejidad, solo la revela desde uno de sus aspectos.

Y así también la crítica abstracta en su versión contemporánea: al mismo tiempo en que denuncia injusticias existentes, al subsumir lo denunciado bajo

<sup>14</sup> El uso más reciente del término “patología” en ese contexto proviene de Axel Honneth. Cf. Honneth (2000) y Honneth (2007A). En este último texto, Honneth explicita la patología social como relacionada no con “violaciones de principios de justicia social, sino con violaciones en el sentido amplio de las condiciones de una vida buena o lograda (2007A, 31). El uso de “patología” me parece aceptable en el ámbito de la teoría crítica solo en sentido metafórico. De ahí que yo use el término siempre entre comillas (“”).

una categoría, corre el riesgo de objetivarlo, cosificándolo, es decir, perdiendo de vista su complejidad – en el caso de un individuo, llegando incluso a dejar de ver *toda la demás esencia humana* de él, a través de su reducción a *asesino*, o *abusador*; en el caso de otras obras históricas o culturales, a defensas o apología de diferentes contenidos potencialmente condenables – del suicidio o del adulterio a la esclavitud, el sexismo, etc. Aunque la denuncia presente en la crítica abstracta sea por lo general justa, no es necesario mucho esfuerzo para percibir que la reducción a la que esa forma de crítica que se arriesga puede ser —y esto habría que ver caso a caso— también una forma de violencia.

#### IV

Bien, ¿y ahora? ¿No estaríamos, al poner en duda el tipo de denuncia hecha por diferentes movimientos sociales en los últimos años, cuya importancia política es indiscutible, al mismo tiempo descalificándolos por completo? ¿Hay un lugar para ese tipo de práctica, o para la crítica abstracta a ella asociada? ¿Y cuáles serían las alternativas?

Podríamos contestar con Hegel que el problema de la crítica abstracta, cuando se aplica a objetos que la merecen, no está en el carácter de denuncia que toma inicialmente, sino en la perspectiva abstracta, unilateral, que se asume con ella frente a lo denunciado y en su tendencia de detenerse en ese carácter: el punto no es que el individuo criticado no sea, posiblemente, un asesino o un abusador, sino en el hecho de que la crítica abstracta *elimina* su complejidad hasta el punto de eliminar también *toda la demás esencia humana* en él, lo que es un agravio en sí mismo - mientras la abstracción opuesta, la de adornarlo con flores, podríamos añadir, eliminaría toda su “esencia” inhumana. Lo mismo se aplicaría a la posible eliminación de la complejidad cultural e histórica de otros objetos criticables.

En el mismo ensayo, Hegel presenta un ejemplo de lo que se podría entender como un pensar no-abstracto. En lugar de ver en el asesino solamente un asesino o ver en él alguien que merezca flores, Hegel nos cuenta de una señora del pueblo que, contemplando la cabeza decapitada del condenado sobre el cadalso, vio en ella, en ese momento iluminada por el sol, belleza, e interpretó esa belleza como la clemencia de Dios (HEGEL 1990, 579). Con ello, se podría interpretar con Hegel, la señora restituyó al ejecutado el resto de su *esencia humana*, volviendo a concretizarlo como ser humano. En términos más actuales (y menos drásticos), podríamos ver en esa restitución, aplicada a los ejemplos relacionados con la denuncia de individuos particulares, algo como el reconocimiento, incluso en el más abyecto criminal, de su dignidad humana.

Pero, en el caso de la denuncia de individuos, ello no sería más de lo que se espera en términos mínimos de respeto por los derechos humanos del condenado. Más allá de ello, habría que garantizar que las prácticas de denuncia relacionadas con la crítica abstracta no terminaran en la condena moral del denunciado, sino, para empezar, la contextualizaran siempre en la complejidad de lo concreto. Visto desde la perspectiva de Hegel, ello significa, por un lado, criticarlo de manera inmanente, desde una concepción de la realidad que parta de la imposibilidad de captar lo existente desde aspectos aislados y perspectivas unilaterales: se trata de no subsumirlo bajo una única categoría y de no tratarlo como un hecho fijo y aislado de su contexto. En un sentido un poco más complejo, cabría aplicar aquí la negación determinada —concepto central no solo de la crítica hegeliana, sino también del Adorno de la dialéctica negativa—: como insistía Adorno en contra de la violencia de la aplicación de etiquetas conceptuales, en el límite nos veríamos frente a la *utopía del conocimiento* que Adorno evoca en la “Introducción” a su *Dialéctica Negativa*: “La utopía del conocimiento sería aprehender lo no-conceptual con conceptos, sin igualarlo a ellos” (ADORNO 1996, 21) —es decir, manteniendo siempre una apertura hacia lo no conceptualizable, a lo no susceptible de reducirse a una única perspectiva, presente en el objeto que tenemos en frente—. Ello se aplicaría también a los demás objetos contra los que suele dirigirse la práctica denunciatoria que describimos.

Pero ya más concretamente, ello significa, en primer lugar, ser capaz de ampliar siempre de manera explícita la crítica desde la denuncia a un individuo o a un objeto o practica singular hacia las estructuras y relaciones sociales en las que su comportamiento está inmerso y de las que deriva, reconociendo su carácter histórico y social —además del nuestro al denunciarlo—. Como decía Horkheimer en 1937 (HORKHEIMER 1988), se trata de renunciar a una perspectiva pretendidamente neutral y de tener presente siempre el carácter histórico tanto del sujeto de la crítica como de su objeto, evitando tanto la reificación de objetos (y sujetos) históricos como posibles anacronismos: “Los hechos que los sentidos nos presentan son socialmente preformados en un doble sentido: a través del carácter histórico del objeto percibido, y a través del carácter histórico del órgano receptor. Ambos son no solo naturales, sino formados a través de la actividad humana [...]” (HORKHEIMER 1988, 174). Con ello se evitarían, me parece, el carácter abstracto (y a veces potencialmente distorsionado) de parte de las denuncias relacionadas también con obras culturales, artísticas, personajes históricos, etc. Si el tipo de práctica que he descrito aquí como crítica abstracta puede ser visto como punto de partida de una crítica social digna de su nombre, esta debe evadir la abstracción y sobrepasar la denuncia, incluyendo ya en su primer momento algo más que un juicio condenatorio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. 1996, *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*. Vol. 6 (5ª edición), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7-413.
- BBC 2020, *Edinburgh university renames David Hume tower over racist views* (en línea) -13/9/2020. <https://www.bbc.com/news/uk-scotland-edinburgh-east-fife-54138247>. Acceso 29 de septiembre de 2023.
- BOSCO, F. y ORTELLADO, P. 2023, *Falsas rotas de inclusão*. Periódico *O Globo* de 20/9/2023 (en línea) <https://oglobo.globo.com/google/amp/opiniaio/artigos/coluna/2023/09/falsas-rotas-de-inclusao.ghtml?fbclid=PAAaadhkXSwn-B4O2snhjvXfBiTMLTb0E4tqtZAtZ5dh44pdEChgzIIwCNL1Hc>. Acceso 29 de septiembre de 2023.
- DANNEMANN, V. 2021, “La caída de Colón de los pedestales”, Deutsche Welle, 13/07/2021. <https://www.dw.com/es/la-ca%C3%ADda-de-col%C3%B3n-de-los-pedestales/a-58254766>
- GOSÁLVEZ, P. 2023, “Así ha envejecido Pippi Calzaslargas: rompedora en género, anticuada en colonialismo”. Periódico *El País*, 1/7/2023. (en línea) <https://elpais.com/television/2023-07-01/asi-ha-envejecido-pippi-rompedora-en-genero-anticuada-en-colonialismo.html>). Acceso 29 de septiembre de 2023.
- HEGEL, G. W. F. 1990, “Wer denkt abstrakt?”, *Werke* v. 2 (Jenaer Schriften 1801-1807). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 575-81.
- HEGEL, G. W. F. 1990, ¿Quién piensa de forma abstracta? - es.hegel.net (en línea) (acceso 22 de octubre del 2021).
- HEGEL, G. W. F. 1991, *Phänomenologie des Geistes. Werke* v. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2000, “Pathologie des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2004, “Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit”, B. MERKER, G. MOHR y M. QUANTE (org.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn: mentis, 213-27
- HONNETH, A. 2007A, “Eine soziale Pathologie der Vernunft”, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2007B, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt”, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, M. 1988, “Traditionelle und kritische Theorie“, *Gesammelte Schriften*. Vol. 4, Frankfurt a.M.: Fischer, 162-216.
- JAESCHKE, W. 2003, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- JAEGGI, R. 2014, *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.

- MERRIAM-WEBSTER 2023, Dicionario en línea. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cancel%20culture>. Acceso 29 de septiembre del 2023.
- MICHALLON, C. 2021, “Final Harvey Weinstein accuser testifies hours after jurors were shown naked pics of the fallen movie producer” (en línea), <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/harvey-weinstein-accuser-trial-rape-accusation-victims-lauren-marie-young-a9320336.html>, acceso 30 de junio de 2022.
- MOURA, R. 2021, “Devemos editar los termos racistas nas obras de Monteiro Lobato?” 29/1/2021. (en línea) <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/01/29/devemos-editar-os-termos-racistas-nas-obras-de-monteiro-lobato.htm>. Acceso 29 de septiembre de 2023.
- RITTER, J. *et al.* 1971-2007, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, entrada “Kritik”, Basilea/Berlín: Schwabe.
- STAHL, T. 2013, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M.: Campus.
- UOL 2013, 3/10/2013. “Monumento às Bandeiras é pichado e sujo por tintas” (en línea) (<https://noticias.uol.com.br/album/2013/10/03/monumento-das-bandeiras-e-pichado-e-sujo-por-tintas.htm>). Acceso 29 de septiembre de 2023.
- VIEWEG, K. 2019, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Munich: C.H. Beck.

VANESSA VIDAL<sup>1</sup>  
*Universitat de València*

# Honneth y Adorno ante la patología: crítica que abre mundo o interpretación materialista de las obras de arte

*Honneth and Adorno faced with pathology: world-opening critique or materialistic interpretation of artworks*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 18/2/2024

**Resumen:** El artículo presenta una revisión de las lecturas de *Dialéctica de la Ilustración* que proponen J. Habermas y A. Honneth como filosofía objetivista de la historia o crítica que abre mundo y presenta, frente a ellas, la actualidad de la filosofía crítica de Adorno como interpretación materialista de las obras de arte.

**Abstract:** This article criticizes J. Habermas' and A. Honneth's reading of *Dialectic of Enlightenment* as an objectivist philosophy of history or a world-disclosing critique, respectively. Instead, it defends the actuality of Adorno's critical philosophy as a materialist interpretation of works of art.

**Palabras clave:** crítica, materialismo, filosofía de la historia, interpretación, hermenéutica, teoría crítica.

**Keywords:** critique, materialism, philosophy of history, hermeneutics, interpretation, critical theory.

<sup>1</sup> Vanessa.Vidal@uv.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1634-1139>. La publicación es parte del proyecto Réplicas de la Investigación Artística a la Crisis Histórica PID2022-140020NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 / y FEDER, UE.

EN ESTE ARTÍCULO presentaré una nueva propuesta de interpretación de *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*) y, en concreto, del “*Excursus I*” escrito por Adorno y titulado: “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” (“Odiseo, o mito e ilustración” (ADORNO 1997A). Para ello, en la primera parte, recordaré brevemente una de las lecturas más influyentes en la recepción de *Dialektik der Aufklärung*, es decir, la lectura que expusieron Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teoría de la acción comunicativa*) (1981) y *Der philosophische Diskurs der Moderne* (*El discurso filosófico de la modernidad*) (1985) y Honneth en *Kritik der Macht* (*Crítica del poder*) (1986). En estas obras se presenta *Dialektik der Aufklärung* como una filosofía pesimista de la historia, que describiría el despliegue necesario del dominio de la razón instrumental a lo largo del proceso histórico, concebida esta última desde el paradigma de la filosofía de la conciencia, un paradigma que Adorno además sólo sabría abandonar en una retirada al arte en tanto que ámbito que renuncia a la razón y al conocimiento discursivo. Esta lectura no sólo es relevante en tanto que influye en la recepción de la filosofía adorniana a nivel mundial, sino porque, además, a partir de ella y la consiguiente crítica a *Dialektik der Aufklärung*, Habermas y Honneth postulan la necesidad de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la Sociedad: el cambio del paradigma de la filosofía de la conciencia y el consiguiente abandono del conocimiento teórico en una retirada al arte, que propondría supuestamente Adorno, al paradigma de la razón comunicativa en el caso de Habermas o el paradigma del reconocimiento propuesto por Honneth. La primera parte de este texto estará dedicada a exponer críticamente esta recepción de Habermas y Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia de la razón instrumental.

En la segunda parte de este artículo me centraré en la nueva propuesta de lectura del “*Excursus I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung*”, presentada por Honneth algunos años después en el capítulo titulado “Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik” (“Sobre la posibilidad de una crítica que abre”) en *Das Andere der Gerechtigkeit* (*Lo otro de la justicia*) (HONNETH 2000, 70-87). En esta nueva propuesta de comprensión, Honneth critica sus lecturas anteriores como “injustas” y propone una nueva lectura de “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” como “crítica que abre” (2000, 82) gracias a su modo de exposición cercano al arte, pero éste último ya no es leído como una renuncia al conocimiento, sino como otro modo de conocer, que se sirve de “metáforas narrativas” (HONNETH 2000, 84) que harían posible una peculiar crítica normativa a las patologías del proceso ilustrado.

Una vez esquematizada la estructura de la primera parte de este texto, lo que me interesa subrayar ya aquí es que este artículo no quiere abordar simplemente temas filológicos o hermenéuticos, es decir, no se trata sólo de ver si la comprensión de *Dialektik der Aufklärung* de Habermas y Honneth es correcta o no, sino que lo que me interesa es señalar que, según interpretación que hagamos de esta obra, podremos derivar de ella una concepción de la Teoría Crítica de la Sociedad. Pues las propuestas de Teoría Crítica de la Sociedad de la Segunda y Tercera generación de la escuela de Frankfurt, es decir, tanto la de Habermas como la de Honneth, dependen en gran medida de su crítica a la filosofía adorniana. Por eso creo que no sólo es pertinente, sino necesario, volver a abordar estas recepciones de *Dialektik der Aufklärung*: y no sólo para valorar su rigor o falta de rigor hermenéutico, sino para pensar y valorar si la propuesta presentada por Adorno en *Dialektik der Aufklärung* sigue conservando actualidad frente a las propuestas alternativas de sus supuestos continuadores en la Escuela de Frankfurt.

Para presentar esa teoría crítica construida por Adorno en “Odysseus oder Mythos und Aufklärung”, y frente a las recepciones de Habermas y Honneth y la necesidad con que ambos postulan el cambio de paradigmas en la Teoría Crítica de la Sociedad por la insuficiencia del paradigma adorniano, defenderé en tercera parte de este artículo que la propuesta que hace Adorno en ese *excursus* no es ni una filosofía objetivista de la historia que abandonaría el pensamiento discursivo refugiándose en la irracionalidad del arte, como sostienen Habermas y Honneth en su primera recepción, ni una “crítica que abre” mundo gracias al uso de un lenguaje metafórico, como afirma Honneth en *Das andere der Gerechtigkeit*, sino que defenderé que Adorno realiza en ese excursus una crítica concreta de la sociedad —y no una Teoría Crítica— que se hace posible a partir de lo que he llamado interpretación materialista de las obras de arte: en el caso concreto que nos ocupa aquí, de la interpretación de la *Odisea* que objetiva en ese primer excursus de *Dialektik der Aufklärung*. Esta interpretación materialista del arte tiene, a mi parecer, un potencial crítico mayor que las propuestas de cambio de paradigmas de la Segunda y Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt que merece ser defendido, o mejor, ejercido<sup>2</sup>, en la actualidad.

<sup>2</sup> Digo “ejercido” porque no es sólo una teoría crítica, sino una praxis crítica basada en el ejercicio de la interpretación inmanente de las obras de arte, como expondré a continuación.

LA RECEPCIÓN DE *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* COMO FILOSOFÍA  
OBJETIVISTA DE LA HISTORIA PRESA EN EL PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA  
DE LA CONCIENCIA Y EL ABANDONO DEL DISCURSO RACIONAL  
EN UNA HUIDA AL ARTE COMO ÁMBITO DE LA IRRACIONALIDAD

En “Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung” (“De Lukács a Adorno: racionalización como cosificación”) Habermas (1981, 455-518) afirma que la intención fundamental de *Dialektik der Aufklärung* consiste en hacer una crítica a la cosificación de la razón, concebida ésta última como razón instrumental. “La crítica de la razón instrumental se entiende como una crítica de la cosificación, que conecta con la recepción de Weber que hace Lukács, sin asumir las consecuencias de una filosofía objetivista de la historia” (HABERMAS 1981, 489). Horkheimer y Adorno aceptarían la ampliación que hace Lukács del concepto de racionalidad formal o instrumental a la forma de objetivación del capitalismo, esto es, su idea de cosificación. Una vez suscrito esto, lo que objetivaría *Dialektik der Aufklärung* y, a partir de ello, según Habermas, la Teoría Crítica propuesta en esta obra, sería una crítica a esta cosificación de la razón desde una filosofía objetivista de la historia que describiría la necesidad del despliegue de la razón instrumental hasta su cosificación, una especie de filosofía de la historia que invertiría la mirada del fenomenólogo Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, sustituyendo la llegada al Saber Absoluto por un diagnóstico de absoluta negatividad del proceso histórico ilustrado<sup>3</sup>.

Esa razón instrumental como forma de objetivación estaría concebida, además, desde el modelo idealista de la filosofía de la conciencia. “La razón instrumental es concebida en conceptos de relaciones sujeto-objeto” (HABERMAS 1981, 507) y proyectada al origen de la historia de la especie humana: ya la interpretación adorniana de la *Odisea* homérica en sería una descripción del modo en que se origina esa razón instrumental y se cosifica. A partir de esta lectura, Habermas afirma que Horkheimer y Adorno “no han podido superar el paradigma de la filosofía de la conciencia” (HABERMAS 1985, 507). Pues si la totalidad del proceso histórico, ya en uno de sus primeros testimonios, la *Odissea*, es reducido a esa razón instrumental y ésta es concebida según el modelo idealista de sujeto-objeto, Adorno se verá en serias dificultades para hacer la crítica de la razón instrumental desde ella misma. Y no olvidemos que esa es, si seguimos a Habermas, la intención de *Dialektik der Aufklärung*.

<sup>3</sup> En *Der philosophische Diskurs der Moderne* escribe Habermas: “Ellos [Horkheimer y Adorno] tratan uno a uno los episodios de la *Odisea* para encontrar el precio que el experimentado Odiseo paga por su yo, que surge de las aventuras a las que sobrevivió del mismo modo fortalecido y atado, como el Espíritu de cada experiencia de la conciencia, de las que Hegel narra, con la misma intención que Homero, el épico, las aventuras” (1985, 133).

Son esas dificultades las que llevarían a Adorno a renunciar al paradigma de la razón instrumental y, con él, al del conocimiento conceptual y teórico desarrollado por ella en el proceso de ilustración y a refugiarse en el arte tras el abandono de la racionalidad. Habermas entiende el arte como mimesis muda de lo irracional en tanto que sería el ámbito de lo no subsumible y contrario a la razón instrumental y sentencia de este modo el proyecto adorniano:

La filosofía, que se retira por detrás de las líneas del pensamiento discursivo a “rememoración de la naturaleza”, paga por la fuerza despertadora de este ejercicio con el alejamiento del fin del conocimiento teórico —y, con ello, de todo programa de “materialismo interdisciplinar”, en cuyo nombre surgió la Teoría Crítica a principios de los años treinta— (1985, 516-7)<sup>4</sup>

En este intento, Adorno se enredaría en insuperables aporías “de las que aprendemos y en las que podemos encontrar razones para un cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la Sociedad” (HABERMAS 1985, 489). Su supuesta incapacidad de hacer la crítica a la razón instrumental, el abandono del proyecto de Horkheimer de Teoría Crítica como “materialismo interdisciplinar”, su renuncia a la razón y huida al arte como ámbito de lo irracional (HABERMAS 1985, 516) son algunas de las razones que llevan a Habermas a proclamar la necesidad del “cambio de paradigmas” para la Segunda Generación de la Teoría Crítica de la Sociedad. Es decir, pasar del supuesto paradigma de la filosofía de la conciencia en la que permanecería Adorno al “giro lingüístico-analítico” propuesto en *Theorie des kommunikativen Handelns*.

HONNETH: “ODYSSEUS ODER MYTHOS UND AUFKLÄRUNG” COMO  
“METÁFORA NARRATIVA” QUE PERMITE CON MEDIOS RETÓRICOS  
LA CRÍTICA QUE ABRE LA PERCEPCIÓN DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES

En *Kritik der Macht*, Honneth comparte en lo esencial esa doble lectura aporética de Habermas de *Dialektik der Aufklärung*: como filosofía objetivista de la historia que permanecería en la filosofía de la conciencia y como huida al arte como ámbito de lo irracional en tanto que único modo de oponerse a la razón reducida a razón instrumental. Por ello, no creo necesario repetirla aquí. Pero, en *Das Andere der Gerechtigkeit*, es decir, 14 años después *Kritik der Macht*, Honneth propone una nueva lectura de la interpretación adorniana

<sup>4</sup> Con “materialismo interdisciplinar” Habermas se refiere al proyecto de Teoría Crítica presentado por Horkheimer en “Traditionelle und kritische Theorie” (“Teoría tradicional y Teoría crítica” en 1937 (HORKHEIMER 1988, 162-216).

de la *Odisea* como “crítica que abre mundo con medios retóricos” (2000, 70). Con esta nueva propuesta, critica al mismo tiempo su lectura anterior de este excurso en *Kritik der Macht* como filosofía de la historia o “estetización” que renuncia al conocimiento teórico como “injusta” (HONNETH 2000, 72) y formula así su autocrítica y nueva propuesta de lectura:

El hilo argumental de *Dialektik der Aufklärung* no persigue el fin de sugerir social-teóricamente otra interpretación de la historia de la especie, sino provocar una percepción cambiada de los hechos de nuestro aparentemente familiar mundo de la vida, a través de la que prestamos atención a su carácter patológico (HONNETH 2000, 84)

Si no leemos ya *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia, sino como “metáfora narrativa” (HONNETH 2000, 84), la teoría crítica así entendida ahora consistiría en que: “abre un nuevo horizonte de significación para poder mostrar bajo su luz en qué medida las relaciones dadas tienen un carácter patológico” (HONNETH 2000, 80). La gran diferencia respecto su primera lectura de este texto como intento de criticar el proceso histórico de racionalización como cosificación desde una filosofía de la historia y la renuncia a la razón en esa huida al arte como mimesis de la naturaleza es que, en *Das Andere der Gerechtigkeit*, Honneth sí que concibe que hay en *Dialektik der Aufklärung* una crítica del proceso de civilización, pero esta se realizaría ahora a través de esas “figuras retóricas” (HONNETH 2000, 82), usadas por Adorno en su exposición e interpretación de la *Odisea*. Estas figuras retóricas producirían un cambio en la percepción del espectador, que le permitiría ver los momentos patológicos del proceso de civilización. Pero cuando habla de medios retóricos, Honneth se cuida mucho de distinguir su segunda propuesta de lectura de otras lecturas que tienden a la “estetización”<sup>5</sup> de esta obra, entre las que están las lecturas postmodernas y su propia lectura en *Kritik der Macht*. Es decir, y a pesar de que en esta lectura ya no quiere restringir *Dialektik der Aufklärung* a una “interpretación escatológica de la historia” (HONNETH 2000, 72), la utilización de medios retóricos no ha de reducir tampoco la obra a algo meramente estético sin relación con la realidad y la pretensión de verdad. Por todo esto, Honneth los pondrá en relación con la crítica a las patologías sociales.

Esta nueva recepción de Honneth intenta, por tanto, mediar la recepción de *Dialektik der Aufklärung* que formularon él y Habermas en los años

<sup>5</sup> Honneth cita expresamente esta recepción como ejemplo de esteticismo: BRINK, B. 1997, “Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der, Dialektik der Aufklärung“, *Neue Rundschau*, 1/1997: 37-59.

ochenta del siglo pasado —la de la filosofía pesimista de la historia de la razón instrumental— con las recepciones que ven en su interpretación de una obra de arte, en este caso de la *Odisea*, mero esteticismo y una renuncia a la razón y el conocimiento conceptual. Y, para ello, Honneth se pregunta: “qué tipo particular de crítica que abre mundo representa *Dialektik der Aufklärung*, sin reducirse a mera crítica de la cultura o literatura ficticia” (2000, 72-3). Honneth plantea esta nueva lectura como dilema entre estas dos propuestas de recepción, que considera opuestas, y se pregunta:

Si la justificación de los estándares de justicia normativos que están a la base debe tomar la forma de una interpretación hermenéutica o una fundamentación racional —dicho brevemente, si las normas a las que se recurre surgieron de una cultura local o si deben corresponder a principios universales que trascienden el contexto— (2000, 78-9)<sup>6</sup>

Tanto Honneth como Habermas defienden que el concepto de crítica en que ha de basarse la Teoría Crítica de la Sociedad ha de ser objetivo y universalizable para superar el relativismo, por eso no pueden aceptar las lecturas de *Dialektik der Aufklärung* desde el esteticismo, es decir, como “interpretación hermenéutica” que impediría el criterio normativo para la crítica al estar en conexión con las normas de la cultura local (HONNETH 2000, 78-9).

Estoy de acuerdo con Honneth en que la interpretación adorniana de la *Odisea* ni objetiva una renuncia al conocimiento ni aboca en un relativismo o esteticismo. Pero no comparto en absoluto el modo en que propone su solución a la problemática contenida en *Dialektik der Aufklärung* que, como acabo de señalar, plantea ahora en términos dualistas como un dilema entre relativismo (esteticismo e interpretación hermenéutica) o universalismo (criterio normativo para la Teoría Crítica), postulando además la normatividad de los estándares de justicia desde los que se propone criticar el mundo como patológico e injusto. Dice Honneth:

Ahora mi tesis es que *Dialektik der Aufklärung* expone una adecuada y convincente disolución de este dilema, porque ella realiza el diagnóstico de la patología en la forma de una crítica que abre mundo: el juicio normativo no se justifica racionalmente con la renuncia a las presuposiciones metafísicas, sino que se evoca en cierto sentido sólo de modo intencional en el lector, en la me-

<sup>6</sup> Como se observa en la cita, se supone ya que los estándares de justicia subyacen normativamente a la crítica para luego plantear si esos criterios normativos dependen de la cultura o son transcendentales, trascienden el contexto histórico y cultural. Honneth no se plantea la posibilidad de la crítica inmanente.

didada en que se ofrece una nueva descripción tan radical de las condiciones de vida sociales que hacen que, de golpe, todo deba adquirir la nueva significación de un estado patológico (2000, 81)

Según Honneth, la *Dialektik der Aufklärung* debe ser entendida como una crítica que abre mundo, lo que permitiría resolver ese dilema entre normatividad y relativismo en torno al que propone su idea de Teoría Crítica de la Sociedad: “La pretensión normativa de validez sólo se cumple en la medida en que, a través de una nueva descripción radical, nuestra visión de la realidad social es modificada de tal modo, que nuestras convicciones sobre valores tampoco pueden permanecer como están sin que eso les afecte” (HONNETH 2000, 82).

La clave de esta “crítica que abre mundo” está en que ella, a través del uso que Adorno haría de “medios retóricos” en su exposición de la *Odisea*, consigue ese efecto en el espectador que modifica su percepción de la realidad, que se “abre” ahora como “exótica” (*fremdartig*)<sup>7</sup> y patológica, lo que modifica a su vez sus convicciones sobre los valores universales, conectando así de un modo exótico con lo normativo. Según Honneth, los medios retóricos utilizados en *Dialektik der Aufklärung* “abren” un nuevo significado de la realidad gracias al cambio que producen en la percepción del lector que, de golpe y como por arte de magia profana, comprende su significado patológico. Esa apertura (*Erschließung*) de nuevos significados permanece, en primer lugar, y ello es lo que la diferencia del arte, limitada a las “obligaciones fácticas de la reproducción social” (HONNETH 2000, 83). En segundo lugar, aunque no está conectada con la clásica pretensión de verdad, no obstante conserva un tipo particular de verdad: que “los receptores, en todo caso, se pueden poner de acuerdo cuando han comprobado las consecuencias para la dirección del desarrollo de la sociedad a la luz de esas convenciones de valores” (HONNETH 2000, 82).

Honneth concibe así la “crítica que abre mundo” e interpreta a partir de ella el excursus “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” como metáfora narrativa. Y concluye:

La identificación con el héroe trágico, que es producida a través de la visualización narrativa en los distintos episodios de la historia, debe conducirnos a experimentar procesos familiares en nosotros mismos como algo monstruosamente exótico y, a través de ello, poder comprenderlos en sus grandes exigencias, así, la medida cotidiana de disciplina que nos ponemos a nosotros mismos pierde en ese momento toda la auto-evidencia que ha sido producida en el proceso

<sup>7</sup> Aunque no puedo detenerme en esto aquí, es sintomático que Honneth utilice el adjetivo ‘*fremdartig*’, exótico, en lugar el término utilizado en la tradición marxista, el de ‘*entfremdet*’, extraño.

histórico, en la medida en que se hace comprensible de modo alegórico como el mismo esfuerzo con el que Odiseo se ata al mástil para protegerse de las mortíferas seducciones de las Sirenas (HONNETH 2000: 84-5)

#### LA CONCEPCIÓN ADORNIANA DEL ARTE COMO HISTORIANATURAL

La conferencia pronunciada por Adorno en la Universidad de Frankfurt en 1932, “Die Idee der Naturgeschichte” (“La idea de historianatural”) (1997, 345-65), empieza con una presentación de la historianatural como crítica a las filosofías objetivas de la historia y a las concepciones inmediatas de la naturaleza y del arte como expresión de una naturaleza irracional, proponiendo una relación dialéctica entre ambas, como ya expresa en sí mismo el término contradictorio ‘historianatural’. Adorno determina como sigue lo que pretende al presentar esa nueva idea:

Si la pregunta sobre la relación entre naturaleza e historia debe ser planteada en serio, sólo ofrece entonces una perspectiva de respuesta si se consigue comprender el ser histórico, en su determinación histórica más extrema, como ser natural o si se consiguiera concebir la naturaleza, allí donde ella permanece aparentemente en lo más profundo en ella misma como naturaleza, como un ser histórico (1997, 354)

Por tanto, y a partir de esto, la supuesta “aporía” que señala Habermas o el “dilema” planteado por Honneth entre filosofía de la historia (criterio normativo) o renuncia al conocimiento teórico (relativismo) ya puede ponerse en cuestión a partir de la dialéctica entre historia y naturaleza que presenta Adorno con esta idea de historianatural: lo histórico (relativismo) y lo natural (normatividad) no pueden concebirse como un mero dilema a disolver, sino que han de pensarse dialécticamente, manteniendo la contradicción entre los opuestos.

La concepción de la historia como un ser natural la toma Adorno de la recuperación del concepto de segunda naturaleza de la *Rechtsphilosophie* (Filosofía del derecho) de Hegel que hace Lukács en *Die Theorie des Romans* (La teoría de la novela) para pensar la relación de las formas artísticas con la época histórica en la que surgen, que es su objetivo en esta obra. Para Lukács, esa segunda naturaleza, que llama también “mundo de la convención” (1963, 53), es expresión de una naturaleza que sólo aparece como si fuera tal en tanto que desconocemos o no reconocemos su origen histórico. Y el modelo para Lukács de esa segunda naturaleza, de eso objetivado históricamente que adquiere la

apariencia de naturaleza, es el arte. En *Die Theorie des Romans* la epopeya y la novela como formas artísticas son pensadas en relación con las épocas históricas en las que surgen. Es lo que Lukács llama “aplicación concreta de la dialéctica hegeliana a problemas estéticos concretos” (1963, 9): la relación entre la forma estética y el momento histórico es presentada aquí dialécticamente de un modo objetivo y necesario, pues estas formas reflejan un contenido de verdad de la realidad en la que emergen.

Adorno toma de Lukács esa concepción del arte como segunda naturaleza, es decir, la relación objetiva entre las obras de arte y el momento histórico en el que surgen, pero se separa de Lukács, que todavía expone la relación entre la forma estética y el momento histórico de modo necesario. A diferencia de esa filosofía de la historia desde la que describe *Die Theorie des Romans* el paso de la epopeya a la novela, del mundo griego al mundo moderno, Adorno plantea con la ayuda de Benjamin el modo en que el arte, concebido como segunda naturaleza que está en relación con lo histórico, puede conocerse sin asumir ya la filosofía necesaria de la historia, como hace todavía Lukács: “Partiendo de la filosofía de la historia, el problema de la historianatural se plantea en primer lugar como la pregunta sobre: cómo es posible conocer, interpretar (*deuten*), ese mundo extrañado (*entfremdet*), cosificado (*dinghafte*), muerto” (ADORNO 1997, 356). Por tanto, y a diferencia de Lukács, la tarea de la historianatural no puede consistir en la reconstrucción necesaria del despliegue de las formas estéticas a lo largo de la historia, sino que Adorno, de la mano de Benjamin, defiende que una de las tareas más importantes de la filosofía es la interpretación de esa historia devenida segunda naturaleza en cada obra de arte. Es decir, convierte en una tarea de la filosofía la interpretación del arte, que ha de permitir descifrar su relación con el momento histórico: así quedan entonces criticadas y reformuladas las tareas de la filosofía de la historia, que ya no puede seguir centrándose en la narración del fenomenólogo que describe con necesidad las figuras del Espíritu, cuyo modelo se mantiene en parte en *Die Theorie des Romans*, sino que la filosofía necesaria de la historia se sustituye por un concepto de interpretación filosófica de obras de arte que ha de conseguir descifrar su contenido histórico y, por ello, es inseparable del conocimiento y la verdad. Esta tesis hace posible relacionar esta idea de interpretación con el materialismo y la crítica, separándola de la comprensión de la Teoría Crítica de la Sociedad de Horkheimer en “Traditionelle und kritische Theorie” y las propuestas posteriores de cambio de paradigmas de Habermas y Honneth. Pues Adorno convierte en tarea de la filosofía la interpretación —que he llamado materialista para distinguirla del materialismo histórico— de un mundo cosificado, alienado y, en concreto, del modo en que él aparece cifrado en el arte como segunda naturaleza. El arte como historianatural ha de interpretarse para

poder dar cuenta del modo en que las obras de arte objetivan la cosificación y alienación del momento histórico en el que se producen estos fenómenos. Así puede hacer una crítica inmanente de la sociedad, y no centrarse en buscar criterios normativos para la Teoría Crítica o en devaluar el conocimiento de las patologías a mera recepción subjetiva de metáforas narrativas.

Pero, además, y a diferencia de las hermenéuticas basadas en la subjetividad o la vivencia, como por ejemplo la de Dilthey, para Adorno, el arte como segunda naturaleza no puede reducirse por ello ya a una comprensión subjetiva o a los efectos catárticos que produzca en el espectador. Eso hace posible poner en cuestión la segunda lectura de Honneth de *Dialéctica de la Ilustración* como “crítica que abre” y como “evocación intencional en el lector”, que curiosamente sigue prisionera —a pesar del giro lingüístico ya proclamado por Habermas por la supuesta permanencia de Adorno en la filosofía de la conciencia y el paradigma del reconocimiento del propio Honneth— en la filosofía de la conciencia, pues reduce el arte y su relación con lo histórico a los efectos que tenga en el lector. La interpretación del arte concebido como segunda naturaleza no puede reducirse para Adorno a una interpretación subjetiva, es decir, el tratamiento de las obras de arte no puede limitarse a la recepción y el efecto que tengan en el espectador, que sería para Honneth el de mostrar el carácter patológico de la cosificación y la alienación en el proceso de civilización. Por el contrario, el arte y el modo en que objetiva lo alienado y cosificado no son descifrables por el efecto que tienen en el lector y su intencionalidad, ya que Adorno toma de Hegel y Lukács la relación objetiva de las obras de arte como segunda naturaleza con el momento histórico.

Ya el propio Lukács renunciaba a esa interpretación que reduce las obras de arte a lo subjetivo en ellas, aunque su alternativa de interpretar las formas estéticas en relación necesaria con la época histórica en la que surgen y la necesidad con que se despliegan las distintas formas estéticas en cada momento histórico es, para Adorno, también insuficiente, puesto que supondría precisamente lo que Habermas y Honneth objetan a Adorno en su primera propuesta de lectura de *Dialektik der Aufklärung*: una filosofía objetivista de la historia, en este caso, una filosofía de la historia de las formas artísticas. Adorno critica ya en esta conferencia la propuesta de Lukács de construir la forma estética en relación con el momento histórico porque sigue aceptando la lógica del desarrollo necesario de la historia, por lo que resultaría, no sé si “aporético” (cf. HABERMAS 1985, 489), pero desde luego sí absurdo, que utilice en la obra cronológicamente posterior a “La idea de historianatural” que es *Dialektik der Aufklärung* (1944) el modelo de filosofía de la historia que ya criticó en esta conferencia de 1932. Adorno toma de Lukács y Hegel esa conversión de lo histórico en segunda naturaleza: el arte es segunda naturaleza como objetivación de lo histó-

rico. Pero esa objetivación no es cognoscible desde una filosofía objetivista de la historia, sino que Adorno toma como modelo para el conocimiento de las obras de arte como segunda naturaleza la propuesta de estética de Walter Benjamin, convirtiendo así el arte en objeto de una interpretación filosófica que está en relación con el conocimiento y la verdad y que, por tanto, y contra la lectura de Habermas, no puede concebirse como ámbito de renuncia a la razón y refugio de lo irracional: “El giro decisivo frente al problema de la historianatural, que Benjamin ha realizado, es haber sacado la resurrección de la segunda naturaleza de la lejanía infinita y (la ha llevado) a la cercanía infinita y la ha hecho objeto de interpretación filosófica” (ADORNO 1997, 357). El arte, como historianaatural, ha de ser objeto de una interpretación filosófica. Por tanto, la estética o filosofía como interpretación de las obras de arte que se propone a partir de aquí debe centrarse en interpretar el arte concebido como segunda naturaleza: como objetivación cifrada de lo histórico. Y esto es lo que nos permite relacionar esta interpretación filosófica del arte con el materialismo. Ya que, a diferencia de lo que sucede en la dialéctica hegeliana que concibe el arte como “aparición sensible de la idea” (HEGEL 1970, 151), Adorno piensa con Benjamin el arte de modo materialista en tanto que no sólo es manifestación sensible de la idea, sino que expresa también el carácter cosificado y alienado de la idea frente a la tesis hegeliana de la identidad de lo real con lo racional.

Adorno está proponiendo entonces con la historianatural un giro muy importante no sólo en la tradición de la dialéctica idealista, sino también de la dialéctica materialista, lo que le hace posible actualizar a ambas en esta concepción de la filosofía como interpretación materialista del arte que intento esbozar aquí. El arte, objetivado y cosificado como segunda naturaleza, no es objeto de una filosofía de la historia de gran formato, sino que las obras de arte ha de ser interpretadas desde la filosofía para descifrar sus conexiones con lo histórico. Y por ello he presentado en el título de esta conferencia la concepción del arte y de la estética de Adorno como interpretación materialista de obras concretas, que poco o nada tiene que ver con la lectura que propone Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como una “crítica que abre”. Esta interpretación materialista es lo que, según mi tesis, puede entenderse como crítica en Adorno, pero no como Teoría Crítica de la Sociedad, tampoco como la propone Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica” como materialismo interdisciplinar. Puesto que no se trata de ni de buscar la interdisciplinariedad ni la normatividad de la Teoría Crítica ni de una crítica que abre mundo al provocar un determinado efecto subjetivo en el espectador, sino que la interpretación de las obras de arte es una crítica inmanente que permite descifrar lo cosificado y alienado del mundo histórico que se objetiva a modo de enigma en las obras de arte. Ya que, para Adorno, cada obra de arte es expresión de un momento

histórico concreto y, si se logra su interpretación, se está haciendo ya crítica de la sociedad. La idea de una filosofía de la historia como reconstrucción necesaria de las figuras de la conciencia o de formas estéticas desaparece en Adorno, y la tarea de la filosofía es la interpretación del arte en el que aparece el extrañamiento y la cosificación y por ello conecta con el materialismo y el fragmento frente a la totalidad, como expresa ya el subtítulo de *Dialektik der Aufklärung*: “fragmentos filosóficos”.

Y la forma fragmentaria que adopta esta interpretación filosófica de las obras de arte concebidas materialistamente no es tampoco una forma meramente retórica, la dialéctica de la ilustración no se expone como una mera “metáfora narrativa”, que provocaría “efectos en el lector” permitiéndole así ver las patologías sociales. La forma que ha de adoptar esta interpretación del arte es la constelación de fragmentos, que se opone a la concepción hegeliana del arte como “aparición sensible de la idea” que puede conocerse cuando se reconoce conceptualmente en el Saber Absoluto. Para Adorno, de lo que se trata es de agrupar conceptos alrededor de las obras de arte hasta que construyan inintencionalmente una figura que descifra y, con ello, hace desaparecer el enigma que encierran, logrando así la crítica a la realidad cosificada y alienada. Los conceptos e imágenes reunidos en constelaciones en torno a la obra de arte permiten construir una figura que interpreta la obra (pues esta no existe de antemano, igual que no hay un sentido por debajo de la obra ni significaciones a evocar por el lector) y descifra de modo inmanente el enigma de lo real e histórico, concebido materialistamente, pues lo enigmático es expresión cifrada de la cosificación y la alienación. Una constelación construida es verdadera, en el momento y en la medida en que descifra la obra de arte y el modo en que esta expresa de un modo no intencional ni reductible a subjetividad y, por ello, materialista, los enigmas de lo real.

La función de la solución de enigmas es iluminar a la manera de un relámpago la figura del enigma y superarla, y no perseverar por detrás del enigma para hacerse igual a él [...] La verdadera interpretación filosófica no encuentra un sentido que yace ya preparado y es recurrente, sino que ilumina repentina y momentáneamente el enigma y lo disuelve al mismo tiempo. Y como las soluciones de enigmas se consiguen en la medida en que los elementos singulares y descarriados de la pregunta se llevan con el paso del tiempo a distintas ordenaciones hasta que se unen en una figura de la que surge la solución mientras desaparece la pregunta (ADORNO 1997, 335)

Esta cita pone de manifiesto que las constelaciones no pueden entenderse como meros “medios retóricos” que provocan efectos en el espectador.

Es decir, no podemos percibir esta propuesta adorniana meramente desde la estética de la recepción y la filosofía de la conciencia, como hace Honneth. Estas constelaciones no son algo subjetivo e intencional, por eso conectan con el materialismo en tanto que permiten la interpretación del arte objetivado como segunda naturaleza. La construcción de la constelación alrededor de una obra de arte o un momento histórico permite expresar y disolver el enigma que esa obra objetiva de forma cifrada. Y con ello expresa la verdad de lo cosificado y alienado, que las obras de arte objetivan y que va más allá de patologías percibidas de modo subjetivo. Por tanto, el criterio de verdad es inmanente y se expresa en la construcción de esa constelación en torno a la obra de arte que permite descifrar el enigma de lo real que esa obra corporiza, pero no renunciando a la razón y al conocimiento discursivo refugiándose en lo irracional, como defiende Habermas, sino proponiendo un concepto enfático de conocimiento a través de esa propuesta de una filosofía como interpretación materialista.

“ODISEO, O MITO E ILUSTRACIÓN” COMO INTERPRETACIÓN  
MATERIALISTA DE LA *ODISEA*

Como acabo de señalar, frente a la interpretación de Habermas y el primer Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia y también frente a la segunda propuesta de interpretación de Honneth de lectura de “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” como crítica que abre mundo, creo que no solo es más acertado, sino también más exacto y productivo interpretar este primer excursus a partir de esta noción de interpretación materialista.

Ya el propio título del “*Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración*” va más allá del dilema que Honneth considera propio de los dos modos de hacer Teoría Crítica, es decir, el dilema que plantea entre: o hacemos una crítica normativa o hacemos una crítica contextual relacionada con lo histórico que abocaría necesariamente en un relativismo. Adorno va más allá de ese simple dilema ya en el propio título del “*Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración*”. Odiseo no es una alternativa a mito e ilustración, ni una descripción desde la filosofía de la historia del paso necesario del mito al logos sino que, la coma en la traducción castellana indica una aposición explicativa que además está concebida dialécticamente<sup>8</sup>. No es un dilema resoluble entre mito o ilustración, sino que el sujeto Odiseo, es decir, el sujeto de la obra de arte *Odisea*, se interpreta como contradicción entre mito e ilustración. Y la constelación que construye entre mito e

<sup>8</sup> El título del original alemán “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” todavía refuerza más la tesis que acabo de presentar, ya que no incluye coma después del nombre ‘Odysseus’.

ilustración y que permite a Adorno interpretar la *Odisea* es la que consigue descifrar el enigma del modelo de sujeto que aparece en la epopeya y ese momento histórico. Como se habrá advertido, Adorno revisa la terminología que empleó en 1932 al presentar el arte como historianatural. Ahora ya no habla de historia y naturaleza, sino que dialectiza esos conceptos sustituyéndolos por mito=naturaleza dialéctica e ilustración=historia. Y la constelación en que va colocando esos conceptos en torno a la *Odisea* es la que interpreta materialistamente el enigma de la dialéctica entre mito e ilustración en este período histórico del mundo griego, que se centra en hacer una crítica inmanente al momento histórico y no simplemente en provocar efectos subjetivos en el lector. Quizá en esto, la interpretación de Habermas haya acertado: *Dialektik der Aufklärung* puede que sea una obra “aporética”, pero precisamente porque la propuesta de interpretación de Adorno quiere moverse en la contradicción entre mito e ilustración sin anularla postulando normatividad para la Teoría Crítica.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. W. 1997, "Die Idee der Naturgeschichte", *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften: in zwanzig Bände, Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 265-345.
- ADORNO, Th. W. 1997A, "Dialektik der Aufklärung", *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften: in zwanzig Bände, Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BRINK, B. 1997, "Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der, Dialektik der Aufklärung", *Neue Rundschau*, 1/1997: 37-59.
- HABERMAS, J. 1981, "IV. Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung", *Theorie des kommunikativen Handelns 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 455-534.
- HABERMAS, J. 1985, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno", *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 130-57.
- HEGEL, G. W. F. 1979, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke. Band 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. 1970, *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 1986, *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2000, *Das andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, M. 1988, "Traditionelle und kritische Theorie", *Gesammelte Schriften Band 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 162-216.
- LUKÁCS, G. 1963, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Mit dem Vorwort von 1962*, Hamburgo: dtv.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS<sup>1</sup>  
*Universidad de Alcalá*

# La restricción de lo posible como patología social<sup>2</sup>

*The restriction of the possible as a social pathology*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 11/2/2024

**Resumen:** El presente artículo pretende esbozar el concepto de una forma de patología de la vida social que afecta fundamentalmente al ámbito de decisión política. Primeramente, expone, indicando algunos de sus problemas, los planteamientos de los dos filósofos sociales que han realizado las aportaciones más importantes a la articulación de un concepto de patología social apropiado a las sociedades contemporáneas: J. Habermas y A. Honneth. A continuación, introduce un concepto de patología de la vida social en términos del dominio en el ámbito institucional de una definición política de lo posible de tipo restrictivo, es decir, una definición que queda por debajo de lo que las capacidades del colectivo social podrían alumbrar como posibilidades de la acción en el plano socio-político. Se va a ejemplificar este concepto de patología social de la vida política en dos casos extraídos de la sociedad contemporánea.

**Abstract:** This article aims to outline the concept of a form of pathology of social life that fundamentally affects the sphere of political decision. First, it sets out, indicating some of its problems, the approaches of the two social philosophers who have made the most important contributions to the articulation of a concept of social pathology appropriate to contemporary societies: J. Habermas and A. Honneth. It then introduces a concept of the pathology of social life in terms of the institutional domain of a restrictive political definition of the possible, i.e. a definition that falls

<sup>1</sup> josemanuel.romero@uah.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6295-5879>

<sup>2</sup> Agradezco a César Ortega, Benno Herzog, Miriam Madureira, Gianfranco Casuso y Just Serrano sus cuestiones y comentarios a una primera versión de este texto.

short of what the capacities of the social collective might illuminate as possibilities for action in the socio-political realm. This concept of social pathology of political life will be exemplified in two cases taken from contemporary society.

**Palabras clave:** filosofía social, teoría crítica, patología social, teoría política.

**Keywords:** social philosophy, critical theory, social pathology, political theory.

## INTRODUCCIÓN

EL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL ha ido ganando protagonismo en el ámbito de la filosofía social en las últimas décadas. En un importante artículo, Axel Honneth expuso las líneas generales de los diagnósticos modernos de las patologías sociales desde Rousseau y Nietzsche hasta Habermas, y colocó esta problemática en el centro mismo de la filosofía social<sup>3</sup>. Efectivamente, la monumental *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas puede ser concebida como orientada al diagnóstico de la patología social fundamental de la sociedad moderna (HABERMAS 1987). En esta obra, tal patología es entendida en términos de la colonización del mundo de la vida por los subsistemas sociales diferenciados e independizados de él, a saber, la economía de mercado y la administración estatal. Esta colonización adopta la forma de una sustitución de la acción comunicativa (o acción orientada al entendimiento), a través de la cual se reproduce el mundo de la vida y se lleva a cabo la integración social, por los medios de comunicación deslingüistizados que son el dinero y el poder, a través de los cuales se reproducen los subsistemas y se efectúan las formas de integración sistémica de la acción correspondientes a ellos (a saber, la acción instrumental y la acción estratégica, respectivamente). Los efectos de tal colonización ya fueron anticipados por Durkheim y Weber: la anomia, la pérdida de sentido y la experiencia de pérdida de libertad.

Puede interpretarse la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas como sosteniendo que la patología social que es la colonización es generada por el patrón selectivo regido por el proceso de modernización desarrollado en occidente. Este, al parecer, impulsado por una clase capitalista que utilizó la diferenciación sistémica para defender sus intereses específicos de clase frente a sus antagonistas sociales, conduce de manera reiterada a una expansión del subsistema económico y, arrastrado por él, del subsistema administrativo estatal, más allá de los límites legítimos que les corresponden (los definidos, como

<sup>3</sup> Ver Honneth (2000).

ya se ha indicado, por las esferas de la acción instrumental y la acción estratégica) y a invadir el ámbito, que le debía permanecer vedado, del mundo de la vida. Frente a tal patología, Habermas postula la necesidad de que el mundo de la vida, sostenido en las relaciones de solidaridad que le aportan consistencia, utilice el instrumento del derecho para la reinstalación en sus propios límites a una economía capitalista y una administración estatal desbocadas<sup>4</sup>.

La concepción habermasiana de la patología social ha sido cuestionada apuntando sobre todo a sus propios fundamentos teóricos, a saber, la distinción entre sistemas y mundo de la vida<sup>5</sup>. El rechazo a la caracterización de Habermas de los sistemas y del mundo de la vida apunta a la línea de flotación de su planteamiento y obliga a repensar de nuevo su intento de actualización del diagnóstico moderno de la cosificación (realizado por Marx, Simmel y Lukács, entre otros). Podría decirse que el diagnóstico habermasiano de la patología social moderna resulta problemático desde sus propios parámetros teórico-normativos. Pues con su teoría de la racionalidad comunicativa Habermas pretendió ofrecer los fundamentos normativos para una teoría crítica de la sociedad liberada de los lastres de filosofía de la historia, según él aún visibles en las teorías sociales desarrolladas desde Marx hasta Adorno y Marcuse. Este fundamento normativo lo aporta el concepto de racionalidad comunicativa, de carácter intersubjetivo, más amplio y englobante que el concepto de racionalidad instrumental, que orientó el diagnóstico de la sociedad actual de Adorno y Horkheimer. Sin embargo, el diagnóstico habermasiano parece sostener que la colonización del mundo de la vida por los subsistemas resulta problemática no porque sea contraria a la exigencia de resolución discursivo-racional de los problemas prácticos propia del mundo de la vida racionalizado, sino más bien porque socava la fuente, las bases, de la integración social (al sustituir de manera creciente en ámbitos decisivos de la interacción social la acción comunicativa por la acción instrumental y la acción estratégica). Con ello, la colonización tiende a generar disfuncionalidad en la reproducción social que sostiene a la vida social en su conjunto. Amenaza, por tanto, con generar un *problema funcional*, es decir, con poner en riesgo el adecuado funcionamiento de la sociedad, que necesita que se realicen de manera exitosa los procesos de integración social que le resultan fundamentales. Esta interpretación del diagnóstico habermasiano de la patología social en unos términos que convergen con una posición funcionalista (tan criticada por Habermas en sus escritos de teoría social), es decir, como una patología que pone en peligro el *adecuado*

<sup>4</sup> Ver Habermas (1989, 397-433). El decisivo papel político del derecho como instrumento corrector de la patología social moderna es desarrollado en Habermas (1998).

<sup>5</sup> Ver las exposiciones críticas de la concepción habermasiana de la patología social de la sociedad moderna en Honneth (2009, 409-44), McCarthy (1992, 165-92), Romero (2010a) y Ortega (2021, 205-35).

*funcionamiento* de la sociedad (al socavar la función decisiva que el mundo de la vida juega en la sociedad moderna), pone de manifiesto que tal diagnóstico no depende en términos normativos de su propia teoría de la racionalidad comunicativa sino de una teoría de la evolución social que incluye planteamientos propios de una teoría funcionalista (y que remiten, en definitiva a la teoría de sistemas, ya sea en la versión de Parsons o de Luhmann)<sup>6</sup>. Todo esto muestra los problemas e inconsistencias de una teoría de la sociedad articulada en términos de sistemas y mundo de la vida.

El otro planteamiento, enormemente influyente, que ha reivindicado expresamente el concepto de patología social es el de Axel Honneth. Este concibe la patología social en el marco de su teoría del reconocimiento moral (cf. HONNETH 1997). Según Honneth, una situación social es patológica si en ella las relaciones entre los sujetos son fijadas de manera que determinados colectivos ven sistemáticamente frustradas sus expectativas de reconocimiento moral en ámbitos fundamentales de su acción social, ya sea en el ámbito de las relaciones familiares y afectivas primarias, en el ámbito del trabajo o en el de la participación en la vida política pública. En cada uno de estos ámbitos puede ocurrir que determinados estereotipos culturales hegemónicos que minusvaloran a ciertos colectivos o la existencia de diferencias socioeconómicas y de estatus tal calibre entre los colectivos sociales que condenan a grupos específicos a ver frustrado el cumplimiento de lo que consideran expectativas legítimas de reconocimiento, fundamentales para la consecución de la propia autorrealización personal.<sup>7</sup> La reversión de una situación social patológica puede ser impulsada por una lucha por el reconocimiento efectuada por el colectivo que se siente humillado y ofendido en las relaciones de interacción social establecidas y cuya meta es redefinir el orden de reconocimiento vigente. Esta redefinición implicaría o bien una ampliación de los elementos o aspectos considerados socialmente valiosos y, por tanto, merecedores de reconocimiento o bien una ampliación de los colectivos sociales integrados en las relaciones de reconocimiento establecidas<sup>8</sup>.

Desde mi punto de vista, se echa en falta en la teoría social de Honneth una teoría coherente de la patología social que ofrezca un criterio normativo claro para especificar no sólo cuándo una situación concreta social es calificable de patológica, sino cuándo un orden social (un orden de reconocimiento, en los términos de Honneth) lo es. Ni los tanteos de fundar el concepto de patología social en una antropología formal débil, ni el concepto de libertad

<sup>6</sup> Cf. Habermas (1981).

<sup>7</sup> Honneth (2000; 2003; 2016).

<sup>8</sup> Exposiciones críticas del planteamiento de Honneth pueden encontrarse en Freyenhagen (2015), Herzog (2020) y Romero (2010B).

social que sostiene todo el edificio teórico expuesto en su obra *El derecho de la libertad*<sup>9</sup> aportan un criterio normativo apropiado para hacer de las relaciones y expectativas sociales de reconocimiento el punto de partida para un posible diagnóstico crítico de la estructura de la sociedad actual. Sin embargo, en escritos menores de Honneth encontramos este posible criterio<sup>10</sup>, que él prefiere no utilizar para articular el fundamento normativo de una teoría crítica de la sociedad actual. Tal criterio se puede plasmar en la siguiente cuestión: ¿posibilitan establecer las relaciones sociales vigentes las condiciones sociales y materiales que hagan factible la recepción de reconocimiento por parte de todos los miembros de la sociedad necesario para su autorrealización? En otras palabras: las expectativas de reconocimiento desencadenadas en la sociedad moderna, ¿pueden ser satisfechas en un orden social definido por las relaciones de producción capitalistas? ¿O impide, más bien, la sociedad capitalista moderna, por su propia estructura y dinámica económico-sociales, la obtención por parte de todos los miembros de la sociedad del reconocimiento que ella misma promete en virtud de la diferenciación de esferas de acción que caracteriza al orden moderno de reconocimiento? Las reticencias de Honneth a formular esta pregunta, visible hasta incluso en la redacción de su reciente obra *La idea del socialismo*<sup>11</sup>, marca los límites de su teorización y aplicación del concepto de patología social.

Haciéndome cargo de estos planteamientos (y de sus problemas aquí esbozados)<sup>12</sup> y dejándome orientar sobre todo por las virtualidades del segundo de ellos, voy a tratar de esbozar una contribución a la caracterización de un concepto de patología social que sea útil para realizar un diagnóstico crítico de determinados aspectos, decisivos, de nuestra vida social y política. Con esta concepción de patología social pretendo hacerme cargo de contextos de interacción en los que el problema no reside en que se impida la consecución de reconocimiento por parte de determinados colectivos, sino en que se bloquea la deliberación, discusión y decisión en el ámbito político. La patología aquí apuntada va a tener efectos perceptibles en los individuos, como puede ser la frustración, la sensación de ofensa o de engaño. Pero lo que propiamente va a negar la patología de la vida política es la expectativa social, propia de las democracias modernas, de que la toma de decisiones en el ámbito público sea fruto de la deliberación democrática del colectivo de ciudadanos. Por lo tanto, adonde apunta esta noción de patología social es a la realización de un

<sup>9</sup> Ver Honneth (2014).

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, Honneth (2006).

<sup>11</sup> Ver Honneth (2017).

<sup>12</sup> Ver también la presentación crítica de las concepciones de la patología social de Habermas y Honneth realizada en Sembler (2008).

diagnóstico no ya de tal o cual situación o contexto, sino de la propia formación social, de las condiciones estructurales que definen de hecho las tomas de decisión política.

En primer lugar, voy a esbozar la caracterización de una forma peculiar de patología de la vida social que afecta a la decisión y acción políticas de los agentes. A continuación, voy a referir dos situaciones concretas que en nuestra época cabría calificar de patológicas en los términos que voy a referir aquí. Para finalizar, voy a realizar un balance de lo expuesto y voy a plantear la cuestión de qué medidas, qué posible terapia, cabría contraponer a la patología social aquí esbozada.

### UNA PATOLOGÍA DE LA DECISIÓN Y DE LA ACCIÓN POLÍTICAS

Tomando como punto de partida la confrontación apuntada con las definiciones de patología social realizadas por Habermas y Honneth y apoyándome en las aportaciones actuales a la teorización de las patologías sociales<sup>13</sup>, voy a apuntar una patología social de efectos políticos decisivos. La misma tiene como fundamento una determinada definición institucional de lo socialmente posible. Al ser la categoría de *posibilidad* decisiva para la concepción que vamos a proponer de patología social, reconocemos como importantes para nuestra labor, por un lado, las aportaciones del primer M. Heidegger sobre esta cuestión (y de pensadores que, en su estela, se ocuparon de esta temática, como fue el caso entre nosotros de J. Ortega y Gasset, X. Zubiri e I. Ellacuría) y, por otro, las contribuciones de los pensadores dentro del marxismo occidental que llevaron a cabo una discusión más fructífera con Hegel en torno a este tema (me refiero a H. Marcuse, Th. W. Adorno y E. Bloch)<sup>14</sup>.

Voy a considerar que se da una patología de la decisión y de la acción políticas cuando en una determinada situación los agentes efectúan un alumbramiento de las posibilidades de decisión y de acción disponibles que resulta restrictivo respecto de lo que les permitiría realizar sus capacidades individuales y las capacidades colectivas plasmadas en la formación social. Comparto el planteamiento que sostiene que los sujetos adquieren a lo largo de su proceso de socialización toda una serie de capacidades hasta alcanzar el nivel de capacitación posibilitado por el grado de desarrollo alcanzado por la sociedad en la que viven y por la posición que ocupan en la estratificación social y económica de dicha sociedad (posición que condiciona un acceso diferencial a las capacidades sociales apropiables por los individuos). Asimismo, puede sostenerse que

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, Zurn (2011).

<sup>14</sup> Ver Heidegger (1998), Ortega (2008), Zubiri (2006), Ellacuría (1990), Adorno (2019), Marcuse (1971) y Bloch (2004). Puede verse también Romero (2020).

la propia sociedad puede ser concebida como plasmando e incorporando en sus diferentes ámbitos toda una serie de capacidades sociales (relativas, naturalmente, a los campos técnico y científico, pero también a los demás campos de conocimiento y acción, incluyendo el político y el moral). Ambos procesos de capacitación, individual y social-institucional, están interrelacionados y pueden ser entendidos como integrantes de procesos de aprendizaje social calificables de abiertos. Pues bien, en virtud de las capacidades de que disponen y a partir de las capacidades sociales plasmadas en la realidad social, los sujetos pueden alumbrar en cada situación una serie determinada y limitada de posibilidades de decisión y acción a partir de las condiciones de que se disponen en cada caso. De entre tales posibilidades el agente se ve compelido a elegir cuál va a apropiarse, desechando otras, ampliando con esta apropiación sus capacidades y, con ello, su poder de alumbramiento de posibilidades<sup>15</sup>.

De este proceso cabe también, evidentemente, una interpretación de tipo colectivo,<sup>16</sup> que es la que nos va a interesar aquí. En términos generales, puede sostenerse aquí que un colectivo social, ante un determinado problema en una situación concreta, puede alumbrar a partir de las condiciones disponibles y de su grado de capacitación una serie finita de posibilidades de resolución del problema y elegir a continuación, tras una deliberación que en las sociedades democráticas va de la mano del debate político, cuál posibilidad realizar<sup>17</sup>.

Pues bien, voy a entender que se da una patología cuando, en una situación determinada, el colectivo social no logra alumbrar posibilidades de decisión y de acción para las cuales se dan efectivamente las condiciones en la situación, aunque dispone de las capacidades adquiridas por el colectivo y plasmadas en la formación social necesarias para ello. En tales situaciones patológicas, el colectivo social se enfrentaría a un problema práctico a partir de una definición restrictiva de lo posible, restrictiva en virtud de las capacidades de los agentes, de las capacidades objetivadas e institucionalizadas en la sociedad y de las condiciones disponibles en la situación.

<sup>15</sup> Estoy actualizando aquí ideas centrales de Zubiri y Ellacuría. Ver Romero (2010c; 2010d).

<sup>16</sup> Ver González (1997, 158-62).

<sup>17</sup> Sé que esto está formulado en unos términos que pueden ser cuestionados como idealizadores acerca de cómo se efectúa la toma real de decisiones en las sociedades democráticas modernas. En su última obra, el propio Honneth hace referencia a un caso concreto: la decisión entre las alternativas que se presentaban en el desarrollo industrial en la segunda mitad del siglo XIX en determinadas áreas de Europa occidental, a saber, entre el modelo de la gran empresa industrial maquinista orientada a la producción masiva y el de las pequeñas empresas que continuaban formas de producción tradicional artesanal y vinculadas a los mercados locales. La elección se llevó a cabo de una manera muy precisa: los agentes que controlaban los grandes medios de producción, disponían de mayores beneficios y contaban con el apoyo de los agentes estatales, eligieron e impusieron el modelo tecnológico que mejor se acomodaba a sus intereses, a saber, el de la producción maquinales masiva. Ver Honneth (2023, 270-4).

Ahora bien, ¿cómo podríamos constatar que en un determinado alumbramiento y realización de posibilidades de acción estamos ante una problemática restricción de lo posible, o sea, ante una situación patológica? ¿Cómo podemos saber que se ha efectuado un alumbramiento y realización de posibilidades por debajo de lo que el nivel de capacitación de los agentes y de capacitación social habrían exigido? Mi respuesta es:<sup>18</sup> a partir de las vivencias de al menos algunos de los agentes en las que se experimenta (y se logra expresar de manera coherente y comprensible) una sensación de frustración, de engaño, de estafa. En tales vivencias se pone de manifiesto que están históricamente disponibles para los individuos las capacidades a partir de las cuales resultan alumbrables posibilidades invisibilizadas en la definición política de lo posible en la que efectivamente está instalada la formación social.

En la esfera pública e institucional rige una definición política de lo posible que no provoca repulsas mientras el horizonte de expectativas sociales se mantenga dentro de tal definición. Ahora bien, el proceso de capacitación social, exigido por la dinámica de reproducción social y material de la sociedad, puede dar lugar a la adquisición por parte de los individuos y del cuerpo social de nuevas capacidades, en virtud de las cuales la definición institucionalizada de lo posible resulta restrictiva, dolientemente restrictiva. Estamos ante una patología de la acción, ante una patología de la vida social y política, porque sin que se instaure un régimen político autoritario, que impida la libre expresión y la libre asociación política de los sujetos, resulta institucionalizada y rige en el ámbito público como hegemónica una interpretación de lo posible que somete a los individuos a una situación de incapacidad de hacer valer su autonomía y su poder de decisión de manera consciente y responsable y los condena a una situación de minorización, de seguimiento de interpretaciones de la realidad que, al aparecer como evidentes, no resultan sometibles a discusión. Voy a referir dos situaciones concretas y actuales en las que creo que cabe ilustrar la forma de patología esbozada aquí.

#### EL ÉXITO DE LA UNIÓN EUROPEA CON LAS EMPRESAS FARMACÉUTICAS EN LA CRISIS DEL COVID-19

Al final de la primavera de 2020, a pocos meses de declararse la pandemia del Covid-19 y tras los estragos de la primera ola en varios países europeos, los medios de información hicieron pública una esperanzadora noticia: anticipándose a las demás potencias mundiales, la UE lograba firmar acuerdos y

<sup>18</sup> Voy a seguir aquí la estrategia de Honneth a la hora de analizar las vivencias de reconocimiento negativo. Ver Honneth (1992; 1997).

contratos con las empresas farmacéuticas más importantes para la producción de vacunas contra el nuevo virus. Esto fue ofrecido como un gran logro de la UE, pues de este modo esta conseguía aparecer como una institución política capaz de dar pasos adelante decisivos para la resolución de la crisis sanitaria, al menos a nivel europeo. Con los acuerdos alcanzados y los contratos firmados con las farmacéuticas, Europa impulsaba la investigación acelerada sobre las vacunas y se garantizaba su producción masiva, de manera que cupiera ya representarse una perspectiva de solución para la pandemia en el marco europeo. Las reacciones oficiales y mediáticas a esta noticia fueron en todos los casos positivas, presentándola como la prueba del importante papel que podía jugar la institución europea si se asumía adecuadamente el alcance de su poder político. En todos los casos, se caracterizaron estos contratos y acuerdos como un éxito indiscutible de la UE<sup>19</sup>.

Como tal, esta firma de contratos de la UE con las empresas farmacéuticas no ha sido cuestionada de manera reseñable en el ámbito público. Sí se ha discutido sobre las condiciones que incluían tales contratos o sobre la incapacidad de la UE para hacerlos cumplir, pero no el hecho mismo de haberlos firmado. Esto se sigue viendo como un logro de la UE, que se supo anticipar a otros Estados (aunque luego se comprobó que no lo suficiente) en la búsqueda de proveedores de vacunas.

Ahora bien, desde el modelo de patología que se ha esbozado aquí, la convicción socialmente extendida, incontestada y convertida en evidencia, de que la solución a la pandemia pasa por que las instituciones públicas, como la UE, firmen contratos con empresas farmacéuticas privadas para impulsar la investigación y garantizar la producción de vacunas puede ser considerada como expresión de una situación que sólo cabe calificar de patológica. Pues resulta patente que en la UE encontramos una serie de países que se cuentan entre los más desarrollados desde un punto de vista económico, científico-tecnológico e industrial, con un enorme potencial investigador plasmado en su red de universidades, hospitales y laboratorios públicos, un potencial que habría podido ser usado para la investigación y la producción de vacunas contra el Covid-19. Ello habría permitido crear y producir una vacuna liberada de toda patente, que habría hecho factible, a continuación de su desarrollo, su producción a bajo coste por los países periféricos para su consumo propio.

Digámoslo en nuestros términos: el grado de capacitación plasmado en el sistema de investigación público de la UE y la capacidad de esta para establecer las condiciones legales para el impulso de la investigación y producción con financiación pública de vacunas sin el corsé de las patentes... todo ello resulta visible claramente. Ello habría permitido alumbrar como posibilidad real la

<sup>19</sup> Ver Herranz (2022) y Lobo (2022)

investigación y producción públicas de la vacuna, la cual aparece indudablemente como mejor opción, desde un punto de vista funcional y económico, que la opción de pagar a farmacéuticas privadas para que realicen esa labor. Sin embargo, esta posibilidad no fue considerada en absoluto en su momento, ni por los gobernantes ni por los formadores de opinión. Resultó evidente que la opción buena, la mejor representable, consistía en ser el primero en firmar contratos con las empresas farmacéuticas privadas.

Estamos claramente ante una situación en la que se ha efectuado una definición restrictiva de lo posible. Sólo se alumbró una posibilidad. Con ello, patentemente, se canceló toda discusión, pues sólo aparecía como representable una opción. Esto constituye desde los parámetros que hemos definido aquí, una situación calificable de patológica, puesto que resultaron invisibilizadas posibilidades de acción que deberían haber podido ser alumbradas a partir de las capacidades plasmadas en los ámbitos científico-técnico y político de las sociedades que integran la UE. Sería interesante realizar un estudio sociológico acerca de la reacción de los ciudadanos europeos ante la firma de los contratos con las farmacéuticas por parte de la UE, sobre todo después de los casos de incumplimiento de contrato por parte de determinadas farmacéuticas que se produjeron en los primeros meses de 2021. Es muy probable que un porcentaje de la población se haya sentido estafada, engañada, pero no por las farmacéuticas, sino por la propia UE, al fijar, cerrando todo debate político, una única solución al problema de las vacunas, bloqueando la representación de cualquier otra posibilidad como factible. El modo en que se fue generando durante los últimos meses de 2021 un debate a nivel global sobre la necesidad de liberar las patentes de las vacunas y el modo en que la presión de la opinión pública condujo al gobierno norteamericano a apoyar, al menos simbólicamente, la medida, muestra que algo muy importante marchó mal en los primeros momentos de la pandemia, cuando se practicó una implacable restricción de las respuestas posibles a la misma, restricción en la que cabe poner de manifiesto una situación patológica: un alumbramiento social de posibilidades, fijado en la esfera pública y respaldado por las instituciones gubernamentales, por debajo de lo realizable en virtud del nivel consolidado de capacidades individuales, sociales y políticas.

#### ¿ELEGIR AL JEFE DEL ESTADO? ¡NO, GRACIAS!

La segunda situación a la que voy a hacer referencia es la encarnada por las monarquías constitucionales en el marco de las sociedades democráticas occidentales, entre las que nos encontramos. Se trata de sociedades con democracias estables y fiables, con plena pluralidad de partidos, con constituciones

que garantizan los derechos fundamentales y una cultura y vida democráticas que, con más o menos reservas, cabe calificar de consolidadas. En estos países encontramos una capacidad institucionalizada afianzada no sólo de renovar siguiendo procedimientos democráticos la composición del Parlamento y, mediante él, el gobierno de la nación, sino también de resolver determinadas cuestiones relevantes a partir del recurso al referéndum (tal como se llevó a cabo en varios países europeos sobre la nueva constitución de la UE, sobre la independencia de determinadas regiones, o sobre la permanencia en la UE, como fue el caso de Gran Bretaña). También encontramos una creciente exigencia social de aplicación de procedimientos de decisión democrática en cada vez más ámbitos, como prueba la aplicación cada vez más extendida en nuestro país del procedimiento de las primarias en los partidos políticos y, de un modo dramático, la exigencia de una parte muy importante de la población catalana de un referéndum sobre el estatuto político de Cataluña en relación al resto de España.

En este contexto, en el que se da una capacidad institucionalizada de decisión democrática y una exigencia social creciente de aplicación de procedimientos democráticos en el ámbito político, la monarquía aparece con una clara luz: como una institución que se sostiene a partir del bloqueo del procedimiento de decisión y elección democráticas precisamente respecto, en el caso de nuestro país, al cargo político más elevado consagrado por nuestra Constitución, el del jefe del Estado. En un marco político sustentado en el principio de la legitimación democrática de las instituciones políticas, la institución de la monarquía resulta, efectivamente, en cuanto tal, muy difícil de legitimar. El reto permanente al que se enfrenta la monarquía y respecto al cual está condenada a fracasar sin remedio es el de lograr una legitimación-no-democrática en un marco en el que el único procedimiento de legitimación política considerado como válido es el democrático<sup>20</sup>.

Pero no voy a considerar aquí a la institución monárquica como una patología. Patológica es la situación en la que, en un contexto político en el que resulta decisivo el procedimiento de justificación democrática, la institución monárquica es mantenida con éxito al margen de los procesos de deliberación y decisión democráticas. Es decir, la patología se produce en un contexto en el que, a pesar de que tal institución es incapaz de lograr de manera convincente, según los criterios de validez institucionalizados en una sociedad democrática, una justificación de su legitimidad, no se desencadena efectivamente una crisis de legitimación de la institución, es decir, no se abre un debate político generalizado en el que aflore un cuestionamiento riguroso y sistemático de su carencia de legitimación y se exija, al menos, su sometimiento al principio de

<sup>20</sup> Sobre esto, ver De Francisco (2012) y Muñoz (2014).

decisión democrática. Sería patológica esta situación porque, a pesar de que la democracia constituye el fundamento normativo del sistema político y a pesar de la exigencia ciudadana de tomas de decisión democráticas, una mayoría de ciudadanos renuncia en relación a la monarquía a adoptar tal posición como normativa y asume aporoblemáticamente la actitud del tutelado, la actitud del menor de edad en el plano político.

Que esto es así, que el consentimiento de la monarquía en el marco de “un Estado social y democrático de derecho” sin pasar por el procedimiento de legitimación democrática implica la adopción de tal actitud del tutelado se pone de manifiesto en aquellos casos en los que en tal situación los individuos experimentan una sensación de ofensa, de desprecio institucional a su carácter de sujeto político, a su estatuto de ciudadano. En efecto, en una sociedad definida por la idea de ciudadanía, según la cual los miembros de la comunidad política son ciudadanos libres e iguales y en la que gobernantes y gobernados pueden alternar sus posiciones en virtud de los resultados electorales, la existencia de una institución como la monárquica que liga inexorablemente y sin justificación racional el destino político de la nación a una determinada familia, no puede significar más que una ofensa a la autoconciencia del individuo como ciudadano político. Esta sensación de ofensa política, al ser tratado como un menor de edad, como alguien tutelado de hecho en el plano político, se produce paradigmáticamente con el nacimiento de un nuevo heredero del trono: el acto institucional que muestra a un niño como futuro jefe del Estado, al que estamos condenados de manera inapelable, confronta al ciudadano con su nulidad política, con su mero carácter de súbdito, que muestra como puramente sarcásticas las apelaciones a la centralidad del estatuto del ciudadano en el ordenamiento legal y en el sistema de derechos consagrado por la Constitución.

#### UNA PATOLOGÍA SOCIAL DE LA VIDA POLÍTICA

A la luz de lo expuesto, cabe sostener que la patología social que hemos esbozado puede ser calificada de patología de la vida política. Pues afecta a los procesos de deliberación, de decisión y acción en el ámbito público, en el ámbito de los asuntos y los problemas colectivos, políticos. No se ha dicho nada aquí acerca de las causas que provocan esta patología. Podría pensarse en el efecto sobre la percepción de los problemas sociales y políticos y las opciones válidas respecto a los mismos de determinadas ideologías: en los casos referidos aquí se trataría de la ideología neoliberal (que descalifica por principio todo lo que suponga una opción en favor de reforzar el papel del sector público) o la

ideología monárquica (para la que el carácter heredable de la corona es un axioma indiscutible). Pero quizá se puede aportar una caracterización más general y abarcadora de esta patología de la vida política. Pues hemos definido esta patología en términos de la vigencia de una definición institucional restrictiva de lo posible que resulta incontestada socialmente. Aquí se podría sostener que, en un sentido fundamental, la propia definición restrictiva de lo posible institucionalizada socialmente es ella misma un factor decisivo de la ideología que cementa y sustenta la sociedad vigente en cada caso<sup>21</sup>. El hecho de que esta definición restrictiva de lo posible no sea contrarrestada en el ámbito social es índice en todo caso de que nos encontramos con una situación caracterizada por una caída del horizonte de expectativas del colectivo social por debajo de lo exigido por la reproducción de las relaciones sociales vigentes: las expectativas del colectivo social no van más allá de lo disponible dentro del marco exigido por el sistema social para su reproducción y perpetuación. Tanto en relación a la definición institucionalizada de lo posible como respecto al estado de las expectativas sociales habría que apelar a la investigación sociológica empírica como aquello que podría revelar qué factores son decisivos a la hora de mantener a grandes grupos de población en una situación que, con Kant, cabría de calificar de autoculpable minoría de edad.<sup>22</sup> Utilizo con intención polémica la formulación kantiana, puesto que la patología que hemos caracterizado apunta a que los sujetos *desisten* de alumbrar posibilidades históricas de acción para las que están facultados a partir de sus capacidades individuales y de las capacidades objetivadas en el cuerpo social.

Además, podría sostenerse que, al igual que ocurría en el diagnóstico kantiano, también se podría intentar combatir esta particular patología que hemos esbozado mediante una intervención que interpele a los individuos: una intervención que confronte a los sujetos con el alumbramiento de posibilidades realizable a partir de las capacidades que ya poseen y de las capacidades sociales constatables en el cuerpo social. Se trataría aquí de confrontar al individuo (y, a través de él, al colectivo social), con un alumbramiento de posibilidades que aparece como legítimo, válido y exigible a partir de nuestro grado de capacitación. Esta intervención es evidentemente la *crítica*, que recibe aquí una tarea que, aunque se plasma fundamentalmente en la apelación a y en la conmoción de los individuos, ostenta un alcance abiertamente político.

Para finalizar, se le podría conferir a la noción de patología esbozada aquí un alcance más amplio: no sólo para caracterizar determinadas situaciones o

<sup>21</sup> Tal como sostiene Erik Olin Wright, “entre los diversos aspectos de la formación de la ideología y la creencia que influyen en el problema de la reproducción social y la oposición potencial a las estructuras de poder y privilegio, quizá el más importante sean las creencias acerca de *lo que es posible*.” (WRIGHT 2014, 293).

<sup>22</sup> Ver Kant (2004).

contextos de acción, como hemos hecho en este trabajo, sino a una sociedad en su conjunto. Una sociedad podría ser calificada de patológica en los términos esbozados aquí si en ella está vigente y sin contestación una definición institucional de lo posible que resulta restrictiva en virtud de las capacidades plasmadas en los sujetos y en el cuerpo social y de las condiciones existentes: una definición cuyo papel decisivo se pone de manifiesto en que toda una serie de instancias y poderes en dicha sociedad (políticos, económicos, religiosos, formadores de opinión) la afianzan y respaldan en una permanente movilización total contra cualquier posibilidad de cambio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. 2019, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- BLOCH, E. 2004, *El principio esperanza*, Madrid: Trotta, 3 vols.
- DE FRANCISCO, A. 2012, *La mirada republicana*, Madrid: Los libros de la catarata.
- ELLACURÍA, I. 1990, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores.
- FREYENHAGEN, F. 2015, “Honneth and social pathologies: a critique”, *Critical Horizons*, 16(2): 131-52.
- GONZÁLEZ, A. 1997, *Estructuras de la praxis*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. 1998, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1987, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1981, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. 1998, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HERRANZ, M. 2022, “La iniciativa de la Unión Europea sobre compra de vacunas contra a la Covid-19 y los acuerdos anticipados de adquisición. Análisis desde el derecho internacional privado”, *Revista general de derecho europeo*, 57.
- HERZOG, B. 2020, “La crítica inmanente en la obra de A. Honneth”, J. A. NICOLÁS, S. WAHNÓN, y J. M. ROMERO (ed.), *Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales*, Granada: Comares, 205-14.
- HONNETH, A. 2023, *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*, Berlín: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2017, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Madrid: Katz.
- HONNETH, A. 2016, *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- HONNETH, A. 2014, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid: Katz.
- HONNETH, A. 2009, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- HONNETH, A. 2006, “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 35: 129-50.
- HONNETH, A. 2003, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, N. FRASER y A. HONNETH, ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 107-48.
- HONNETH, A. 2000, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 11-69.
- HONNETH, A. 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

- HONNETH, A. 1992, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 5: 78-92.
- KANT, I. 2004, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid: Alianza.
- LOBO, F. 2022, “Los acuerdos previos de compra de vacunas. Una contribución fundamental de la economía, la experiencia europea”, *Papeles de Economía Española*, 175: 179-99.
- MCCARTHY, TH. 1992, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 165-92.
- MUÑOZ, J. (ed.) 2014, *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA, C. 2021, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2008, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 13-60.
- ROMERO, J. M. 2020, “Trascendencia intrahistórica. Los fundamentos históricos de la crítica inmanente”, J. A. NICOLÁS, S. WAHNÓN y J. M. ROMERO (ed.), *Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales*, Granada: Comares, 227-44.
- ROMERO, J. M. 2010A, “J. Habermas y las paradojas de la modernidad”, *Crítica e historicidad*, Barcelona: Herder, 125-75.
- ROMERO, J. M. 2010B, “El alcance crítico de la teoría del reconocimiento de A. Honneth”, *Crítica e historicidad*, Barcelona: Herder, 177-203.
- ROMERO, J. M. 2010C, “La historicidad de la crítica en Xavier Zubiri”, *Crítica e historicidad*, Barcelona: Herder, 93-124.
- ROMERO, J. M. 2010D, “I. Ellacuría, una teoría crítica desde América Latina”, *Crítica e historicidad*, Barcelona: Herder, 205-30.
- SEMBLER, C. 2018, “Paradojas de la libertad moderna: Patologías sociales en Habermas y Honneth”, G. CASUSO y J. SERRANO (ed.), *Las armas de la crítica*, Barcelona: Anthropos, 296-319.
- WRIGHT, E. O. 2014, *Construyendo utopías reales*, Madrid: Akal.
- ZUBIRI, X. 2006, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.
- ZURN, CH. 2011, “Social Pathologies as Second-Order Disorders”, D. PETHERBRIDGE (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill Academic Publishers.

BENNO HERZOG<sup>1</sup>  
*Universitat de València*

# Autoritarismo secundario: aproximación materialista a una patología del reconocimiento digital

*Secondary authoritarianism: a materialist approach to a pathology of digital recognition*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 29/4/2024

**Resumen:** La tesis de personalidad autoritaria desarrollada en su momento por Adorno *et al.* apunta a algún tipo de patología social, a constelaciones sociales que tienen su efecto sobre los individuos. No obstante, hay muchas razones para hablar de la obsolescencia de su tesis, pues hoy en día, las diferentes esferas sociales, ya no parecen seguir el ideal de la obediencia directa, sino que trabajan con jerarquías planas y líquidas.

Para justificar la relevancia actual de la lógica principal de la personalidad autoritaria, el texto sigue la tesis del autoritarismo secundario muy vinculado con el surgimiento de la esfera virtual como nueva esfera pública. Retomando la argumentación de estos estudios, el presente artículo tiene como objetivo desplegar el autoritarismo secundario como una patología específica, a saber, como una patología del reconocimiento. Para elaborar esta tesis se presenta, en la primera parte, la lógica de las patologías del reconocimiento, siguiendo el trabajo magistral de Axel Honneth. En la segunda parte se presenta el autoritarismo en la era digital como una patología del reconocimiento o como un reconocimiento ideológico. La tercera parte del texto sirve para remarcar el carácter materialista de la tesis.

Se verá que las personalidades autoritarias actuales se combinan con personalidades egocéntricas, hedonistas y narcisistas. En lugar de ser formas de personalidad

<sup>1</sup> La realización de este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual” (CIGE/2022/164), financiado por la Generalitat Valenciana.

opuestas, ambos carecen de un fuerte sentido de sí mismos. Las posibilidades de crear autorrelaciones no patológicas mediante el reconocimiento mutuo queda dificultado en la actual organización material del mundo digital.

**Abstract:** The thesis of the authoritarian personality developed by Adorno *et al.* points to some kind of social pathology, to social constellations that have negative effect on individuals. However, there are many reasons to speak of the obsolescence of the thesis. Nowadays, the different social spheres no longer seem to follow the ideal of direct obedience but work with flat and liquid hierarchies.

To justify the current relevance of the main logic of the authoritarian personality, the text follows the thesis of secondary authoritarianism closely linked to the emergence of the virtual sphere as a new public sphere. Taking up the argumentation of these studies, the present article aims to unfold secondary authoritarianism as a specific pathology, namely as a pathology of recognition.

To elaborate this thesis, the logic of pathologies of recognition is presented in the first part following the work of Axel Honneth. In the second part, authoritarianism in the digital era is presented as a pathology of recognition or as an ideological recognition. The third part of the text serves to emphasize the materialistic character of the thesis. It will be seen that today's authoritarian personalities are combined with egocentric, hedonistic and narcissistic personalities. Instead of being opposing personality forms, both lack a strong sense of self. The possibilities of creating non-pathological self-relationships through mutual recognition are hindered in the current material organization of the digital world.

**Palabras clave:** reconocimiento, Axel Honneth, teoría crítica, sociedad digital, Patologías Sociales.

**Keywords:** recognition, Axel Honneth, critical theory, digital society, social pathologies.

**D**ADA LA PREOCUPACIÓN GENERADA por el auge político de la extrema derecha en las últimas décadas, así como por el éxito electoral de políticos como Jair Bolsonaro, Donald Trump o Victor Orban, se ha renovado el interés por captar estos fenómenos también con el concepto de “autoritarismo”. En España, se está financiando actualmente un proyecto de investigación interdisciplinar sobre “Constelaciones del autoritarismo” y la revista de Teoría Crítica “Constelaciones” publicó recientemente un monográfico sobre el tema<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> <https://constelaciones-rtc.net/issue/view/224>; <https://cchs.csic.es/es/research-project/constelaciones-autoritarismo-memoria-actualidad-amenaza-democracia-perspectiva>

En las ciencias sociales, hoy en día se utiliza el término “autoritario” o “autoritarismo” sobre todo para identificar determinados regímenes políticos. La tesis de la subsunción de toda una personalidad bajo este concepto, tal como lo conceptualizaron Adorno *et al.* (1973, pero también HORKHEIMER 2005) poco después de la Segunda Guerra Mundial, nos puede parecer un anacronismo. En la postmodernidad, con identidades fluidas y mosaicas, y con distanciamiento irónico frente a los poderes establecidos, una personalidad autoritaria parece un concepto de tiempos más estáticos (véase p.ej. BAUMANN 2004; SENNETT 2006).

La tesis básica que plantearon los integrantes del Instituto de Investigación Social afirma que existen constelaciones sociales que producen y reproducen una especie de personalidad —la personalidad autoritaria— que voluntariamente sigue a las autoridades, al poder y las órdenes de arriba y que está dispuesta a ejercer un poder autoritario sobre los grupos sociales inferiores y los forasteros. El autoritarismo, apunta a un fenómeno que traspasa una esfera social claramente delimitada y se vuelve hegemónico en amplias partes de la sociedad. Las constelaciones autoritarias se pueden encontrar y reproducir en esferas sociales muy diferentes.

En los tiempos del surgimiento de la tesis estos eran por ejemplo la familia. Ahí la autoridad patriarcal del padre como sustento y cabeza de familia se transmite a través de un ideal educativo de obediencia. En la esfera de la política, una estructura jerárquica de toma de decisiones, obediencia y seguimiento de reglas se considera más efectiva que los mecanismos de deliberación democrática. Y esto es la misma cultura autoritaria que también se vive en el lugar de trabajo. Una vez más: una jerarquía clara, con un superior conocido personalmente y reglas y órdenes directas, era visto como una forma deseable para organizar la esfera de la producción. La organización material y la justificación social de las esferas importantes de la sociedad por un modelo autoritario, según la tesis, dejan su huella en la estructura psicológica de los individuos.

Hay que recordar que la tesis se desarrolla en un contexto histórico en el que la clase trabajadora ya se había unido detrás de las banderas nacionales en la Primera Guerra Mundial, en un contexto en el que la Revolución Rusa dejó ya de ser un referente de emancipación social, y en un momento en el que la clase trabajadora alemana se incorporó, sin grandes fisuras, al movimiento nacionalsocialista. Esta situación requería una reformulación de las posiciones del marxismo, que parecían centrarse demasiado en la esfera económica, así como predicar una inevitabilidad de la emancipación social, que —al menos en la primera mitad del siglo xx— resultó estar más lejos que nunca.

Delante del trasfondo de estos golpes a una lectura simplista del marxismo, los integrantes del Instituto de Investigación Social buscaron incorporar

elementos culturales, por un lado, y elementos psicológicos, o del psicoanálisis, por otro. Y en este sentido también tenemos que entender la tesis de la personalidad autoritaria. En ella confluyen elementos de una cultura —laboral, política, familiar— con una organización material de la sociedad y con una disposición psicológica de los individuos.

Ahora bien, las nociones de autoritarismo y de personalidad autoritaria son lo que llamamos “conceptos densos”. Son estos conceptos, procedentes de “descripciones densas” (*thick descriptions* GEERTZ 1973), los que, no sólo describen constelaciones sociales específicas sino que, al mismo tiempo, incluyen un elemento interpretativo, normativo, desde la posición de los actores sociales mismos, lo cual supone, en este caso, una reprobación normativa: las sociedades *no deben* convertirse en autoritarias y *no deben* ser organizadas de tal forma que promuevan la creación y reproducción de personalidades autoritarias; o al menos se debe evitar que estas se conviertan en hegemónicas.

Esto significa que la tesis de la personalidad autoritaria apunta a algún tipo de patología social, a alguna irracionalidad o algún tipo de fallo sistémico. En el uso que de ella se hace en el Instituto de Investigación Social, se refiere a una patología de la modernidad capitalista. La noción de la personalidad autoritaria no pretende ser un término para la crítica individualista de ciertas deficiencias en el carácter de algunos individuos. Más bien, está estrechamente ligada a las *constelaciones sociales*<sup>3</sup> que producen sistemáticamente disposiciones de carácter que finalmente forman la base del fascismo nazi. En otras palabras: los puntos de partida y de final de la crítica de las personalidades autoritarias no son los individuos, sino las constelaciones sociales. En este sentido, las nociones de “carácter” o “personalidad”, aunque inspiradas en el psicoanálisis, deben entenderse como sociológicas. La crítica de las personalidades autoritarias, por tanto, es una crítica social y una crítica de las constelaciones autoritarias, es decir, del autoritarismo.

En los últimos años existe un renovado interés en reactualizar la tesis de la personalidad autoritaria teniendo en cuenta los innegables cambios que han vivido las sociedades occidentales en todas las esferas sociales analizadas por Adorno et al. (véase DECKER y BRÄHLER 2018; DECKER 2019; HENKELMAN *et al.* 2020). Especialmente prometedora parece la tesis del autoritarismo secundario, elaborada a partir de estudios sobre el extremismo de centro (DECKER y BRÄHLER 2018; DECKER 2019). Retomando la argumentación de estos estudios, el presente artículo tiene como objetivo presentar el autoritarismo secundario como una patología específica, a saber, como una patología del reconocimiento.

<sup>3</sup> El uso de “constelaciones” a diferencia de p.ej. “sistemas”, se remonta a los trabajos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (p.ej. BENJAMIN 1991). Para una buena visión introductoria sobre el concepto, véase también Krauß (2011).

Para elaborar esta tesis se presenta, en la primera parte, la lógica de las patologías del reconocimiento, siguiendo el trabajo magistral de Axel Honneth (1997). En la segunda parte se presenta el autoritarismo en la era digital como una patología del reconocimiento o un reconocimiento ideológico. La tercera parte del texto sirve para remarcar el carácter materialista de la tesis. Frente a interpretaciones que perciben tanto el reconocimiento como también el ámbito digital como esferas simbólicas e inmateriales, se quiere subrayar el carácter material, tanto del reconocimiento, como también de la misma esfera virtual.

## I. PATOLOGÍAS SOCIALES

Desde la Teoría Crítica existen diferentes formas de conceptualizar las patologías sociales (p.ej. FREYENHAGEN 2018; HONNETH 2014; LAITINEN 2015; ORTEGA-ESQUEMBRE 2023; ZURN 2011 así como los diversos artículos en este volumen). No obstante, todos estos conceptos se refieren a algo más que a meros problemas particulares. Siempre hacen referencia a una problemática estructural o sistémica subyacente. Siguiendo la definición de Ortega-Esqueembre podemos entender a patologías como a) disfunciones derivadas de tendencias de racionalización moderna y que b) ocasionan formas de sufrimiento social consideradas evitables. Sin entrar en detalle de las diferencias a menudo sutiles, me parece especialmente prometedor para mi cometido la diferenciación de Laitinen (2015), en su réplica a Zurn (2011), entre tres niveles de patologías sociales.

Podríamos llamar patologías de primer orden, a aquellas que producen directamente sufrimiento social. El racismo, el sexismo, el clasismo, la pobreza, la explotación, la dominación, etc., limitan directamente las posibilidades de vida de los afectados negativamente. Producen un sufrimiento social claramente percibido, un sufrimiento que no debería ser. Todos estos fenómenos apuntan más que a meros problemas sociales superficiales a estructuras sociales subyacentes, es decir, a problemas estructurales o patologías sociales. Cuando hablamos, por ejemplo, del racismo como patología social, estamos diciendo implícitamente que la actitud racista individual es parte de un cuadro racista estructural más amplio.

La noción de desorden de segundo orden describe una percepción falsa o defectuosa de la realidad. Este tipo de desorden puede entenderse como ideología en el sentido marxista como una “conciencia invertida del mundo” (MARX 2010, sobre el concepto de ideología véase también HERZOG 2018). Lo importante es señalar que aquí no estamos ante un simple error cognitivo, sino ante una percepción *necesariamente* falsa, es decir, la percepción distorsionada

es producida por la propia organización social. La existencia de la patología social como trastorno de segundo orden explica por qué las patologías de primer orden no se pueden superar fácilmente. Si el racismo, sexismo y demás son también el resultado de una percepción invertida, una percepción en la que las mujeres o minorías étnicas son menos visibles y de menor valor social, entonces estas patologías no comienzan con la acción racista o sexista que produce sufrimiento, sino que ya han comenzado con esta percepción defectuosa del mundo. Y esta percepción, al ser necesariamente falsa, es el resultado de una “falsa realidad”, una realidad en la que estos grupos sociales ya se encuentran material y simbólicamente discriminados.

Podemos introducir un tercer nivel de trastornos sociales. Serían aquellas situaciones en las que las percepciones de segundo orden son correctas, pero la motivación o las posibilidades de actuar sobre estas percepciones quedan bloqueadas. Este “bloqueo de la imaginación” (PEREIRA 2018) hace referencia a una imposibilidad percibida de cambiar la realidad patológica (de primer orden). Antes se decía que la inversión ideológica a menudo impide la percepción del racismo y el sexismo. No obstante, para una gran parte de la población, y especialmente para los afectados por estas patologías, el racismo y el sexismo suelen ser claramente perceptibles. Son experiencias casi diarias. Sin embargo, muy a menudo estas patologías se aceptan de alguna manera como inevitables. La sola comprensión del racismo, el sexismo, de los problemas estructurales del capitalismo, etc., no puede cambiar la realidad social. También debe existir la percepción de las posibilidades de cambiar el mundo.

Resulta importante entender que aquí no estamos delante de tres tipos diferentes de patologías sociales, sino ante tres niveles diferentes en los que operan estas patologías. La mayoría de las patologías sociales opera en todos estos niveles. Así, por ejemplo, el racismo y las acciones racistas, producen directamente sufrimiento social. Como percepción racista estructural del mundo, presenta una “conciencia invertida del mundo” y un bloqueo de la imaginación para encontrar salidas a las estructuras racistas profundamente arraigadas, o la naturalización del racismo que explica, en parte, la persistencia del racismo incluso en sociedades que se comprometen abiertamente con su abolición.

Volveré sobre estos tres niveles de las patologías más adelante. Ahora tenemos las herramientas conceptuales para analizar en qué medida el autoritarismo puede ser considerado una patología. Para ello se requiere el esbozo del núcleo de reconocimiento dentro del autoritarismo.

Desde una perspectiva sociológica, la autoridad y las tesis del autoritarismo y de la personalidad autoritaria deben entenderse como relacionales (MILBRAD 2020; HERZOG 2021). Expresan una relación entre la autoridad y la

personalidad autoritaria que voluntariamente sigue las órdenes. Ambas figuras, en distintas situaciones, pueden tener el rol de autoridad o el de sometido.

A primera vista, podría parecer que este carácter voluntario del sometimiento apunta a algún tipo de reconocimiento. Las autoridades deben ser reconocidas como tales por las personas para permitir el cumplimiento de sus órdenes. La autoridad requiere la “posibilidad no ejecutada” de no seguir la invocación autoritaria. Lo divino, por tanto, no es una autoridad, en el sentido sociológico, ya que los humanos no tienen posibilidad de escapar de su poder. Contrariamente a lo divino o, de forma más mundana, contrariamente a la dictadura o tiranía directa, el modo autoritario de organización social depende de una complicidad emocional y una voluntad de obedecer. La autoridad siempre requiere una forma de obediencia voluntaria. Y esta, a su vez, depende de algún tipo de legitimación. Es precisamente esta legitimación la que podría entenderse como una forma básica de reconocimiento. La personalidad autoritaria reconoce a la autoridad como una persona (o institución) con derechos específicos para exigir obediencia.

Sin embargo, contrariamente al reconocimiento mutuo de la tradición de la izquierda hegeliana, se podría hablar aquí de una forma patológica de reconocimiento. Tomando la definición de reconocimiento de “un caso en el que A toma a B como C en la dimensión D y B toma a A como juez relevante” (IKÄHEIMO 2002, 450) podemos ver la intersubjetividad inherente al reconocimiento: La institución o persona que reconoce debe ser, en cierto sentido, reconocida por la otra como capaz de proporcionar un verdadero reconocimiento.

Es este punto el que, en el reconocimiento mutuo, conduce a un yo fuerte, autónomo y no patológico. Es un modelo dialógico basado en la capacidad del individuo de otorgar, negar o negociar reconocimiento a quienes reconocen. Esta reciprocidad presenta un elemento democrático, empoderador y emancipador que apunta a la autonomía de los individuos (HÖNNETH 1997).

En este sentido, la dinámica autoritaria podría incluso entenderse como lo opuesto al núcleo emancipador del mutuo reconocimiento. En las relaciones autoritarias, precisamente, uno no puede desarrollar una auto-relación positiva. No puede desarrollar autoconfianza, autoestima y el respeto de sí mismo. Más bien depende siempre de una aprobación externa. El objetivo del reconocimiento no patológico es el desarrollo de una personalidad autónoma, un personaje guiado por fuerzas internas, reflexivas y no por imposiciones externas. El autoritarismo, por contra, desanima reflexiones de segundo orden sobre el carácter intersubjetivo del reconocimiento.

El amor del padre autoritario está tan dañado como el respeto del estado autoritario hacia sus ciudadanos, o la estima del patrón autoritario hacia los

empleados. La autoridad no pide o negocia su reconocimiento como autoridad, no se pone a disposición de los sometidos. La autoridad del padre o del jefe es aceptada porque es el padre o el jefe y se acepta su derecho a dar órdenes por su posición, pero no necesariamente se reconoce su capacidad moral. Y finalmente, la personalidad autoritaria no es capaz de reflexionar acerca de este carácter limitado y no tiene la capacidad real de des-reconocer a las autoridades, de des-autorizarlas. Más bien está pidiendo a gritos el reconocimiento patológico a sus amos autoritarios.

## II. LA ACTUALIZACIÓN DE LA TESIS: UN NUEVO AUTORITARISMO EN LA ERA DIGITAL

Ahora bien, hay muchas razones para hablar de la obsolescencia de la tesis del autoritarismo.

Los fines educativos y las organizaciones familiares, políticas y laborales ya no parecen seguir el ideal de la obediencia jerárquica. Hoy en día, más responsabilidad individual, proactividad y autorrealización o el “yo emprendedor” (BRÖCKLING 2015) parecen ser los ideales rectores de una nueva forma de organización social.

En la familia, la igualdad de género y un cambio en el ideal educativo de la obediencia a la autodeterminación han transformado las interacciones familiares. La violencia y su amenaza, aunque todavía existen, ya no se consideran formas ideales adecuadas de educación. La presión dialógica impone la necesidad de una justificación discursiva. De la misma manera, en el lugar de trabajo, la autoridad directa a menudo queda reemplazada por técnicas de gestión administrativa. En el ámbito político, las tendencias parecen menos claras. Las democracias liberales requieren colaboración, concesiones, tolerancia y negociación discursiva. Michel Foucault (2004) sostiene que la autoridad paternalista directa ha sido reemplazada por técnicas de gubernamentalidad. El buen gobierno crea e incita en vez de funcionar con comandos directos. Sin embargo, todavía —o de nuevo— hay tendencias en muchas sociedades nacionales y desde diferentes espectros políticos, que llaman a un liderazgo fuerte. Aquí, parece que precisamente la conflictividad inherente de las democracias ha influido en la creencia de la necesidad de una unión fuerte e inequívoca con su liderazgo claro.

Sería ingenuo pensar que todos estos cambios en las constelaciones de la organización social y la justificación no darían lugar a transformaciones importantes en la personalidad de los individuos. De hecho, incluso desde la Escuela de Frankfurt, y a partir de los años 60, se ha hablado más de personalidades

hedonistas o narcisistas. Y, debido a los cambios evidentes en la realidad social, los conceptos de autoritarismo y de la personalidad autoritaria ya no se pueden utilizar sin más, de la misma forma como fueron desarrollados por Adorno y sus colaboradores en la primera mitad del siglo pasado. Intentando forzar la aplicación de estos conceptos a nuestra realidad, se presentaría una forma de cosificación de los conceptos, contraria a la noción hegeliana y adorniana del concepto. Más bien habrá que tratarlos como dependientes del contexto histórico social específico. Entonces, pregunto: ¿qué (si es que hay algo) se puede rescatar de las ideas de Adorno y sus colaboradores? O, por el contrario, ¿podríamos decir quizás que el autoritarismo y la personalidad autoritaria ya no juegan un papel relevante en nuestras sociedades?

Una de las ideas centrales del autoritarismo es la de un individuo débil que se sujeta voluntariamente a la autoridad de los demás. El hecho de que hoy en día esta autoridad raras veces sea una autoridad fuerte, personal, podría justificar la tesis del fin del autoritarismo. Incluso se podría interpretar el anti-elitismo de la derecha populista como una forma de anti-autoritarismo. Sin embargo, también podríamos concebir un simple cambio en el tipo de autoridad que influye en el individuo. Oliver Decker (2019, véase también DECKER y BRÄHLER 2018) habla, en este sentido, de “autoritarismo secundario” refiriéndose a la autoridad *impersonal* a la que están sometidos los individuos contemporáneos.

Estas autoridades impersonales son bastante diversas. Sin embargo, es precisamente por su diversidad e incluso ambigüedad que estas autoridades son casi omnipresentes y más poderosas que las personales. El declive de la figura paterna autoritaria no deja un vacío, sino que es reemplazado por otros familiares y compañeros, por los medios de comunicación y, en un grado creciente, por los nuevos medios y las redes sociales. Es, sobre todo, mediante el anonimato en la sociedad digital a través del cual esta forma de autoritarismo cobra notoriedad. La presentación voluntaria a través de las redes sociales también expone a las personas a todo tipo de comentarios, desde aquellos de los compañeros conocidos hasta los comentarios del mundo anónimo, sean “amigos” y “seguidores” o no. Con otras palabras: los individuos someten su auto-relación constantemente al “reconocimiento” de una masa anónima, a una “autoridad de enjambre”. De este modo, los amigos y los seguidores anónimos determinan —o al menos influyen fuertemente en— los niveles de autoestima y autorrespeto.

Sin embargo, no sólo han cambiado las fuentes de autoridad, también las normas y los valores a los que uno debe someterse se están difuminando. En la esfera pública, hay tantas normas contradictorias que el individuo no puede seguirlas todas. Un ejemplo de estas exigencias normativas podrían ser: “ho-

nestidad y burlarse de la competencia, cooperación y orientación hacia carreras individuales, ‘darlo todo por la empresa’ y distancia emocional hacia el trabajo, austeridad y consumismo, moderación y lujuria [...] amor por los animales y chuleta de cerdo, control de los afectos y feliz infantilismo, búsqueda del lucro individual y el bien común, manejo de impresiones y autenticidad, vínculos sociales y ‘libertad de vínculos’, fidelidad a la pareja y exposición pública de la sexualidad, hombría y sensibilidad de género [...], aceleración y desaceleración” (OTTOMAYER 2020, 363).

Como se observa fácilmente, en base a estas normas incompatibles, los individuos se encuentran permanentemente en situaciones de inseguridad, así como en situaciones de constante vulnerabilidad a la crítica por parte de una masa amorfa y con una hiperdiversidad normativa. Al mismo tiempo, siempre se pueden formular críticas a otros. Criticar a otros, además, se hace más fácil con la creciente distancia social, el anonimato y la volatilidad en las relaciones sociales y las redes.

En el ámbito laboral, las constantes evaluaciones y algoritmos que miden nuestro desempeño a menudo nos colocan en un “panóptico digital” (ANGERMULLER 2010). Las evaluaciones impersonales con importantes consecuencias materiales para los trabajadores, son omnipresentes. Podemos evaluar nuestra transacción de *Amazon*, a “nuestro” *Glovo rider* y a nuestro conductor de *Uber*. Hoteles, restaurantes y todo tipo de comercios, servicios y productos son evaluados, recomendados y clasificados por millones de colaboradores voluntarios. Así, el individuo está expuesto, no a una autoridad poderosa e identificable, sino a un ejército amorfo. Y la experiencia dice que, aunque el criterio de esta masa no es muy claro, uno debe esforzarse en complacerla.

Ahora tenemos las herramientas conceptuales para comprender cómo estas condiciones sociales, de estar constantemente bajo supervisión impersonal, presentan un nuevo escenario para el autoritarismo y la personalidad autoritaria. Incluso podríamos describir la personalidad como autoritaria y hedonista o narcisista a la vez. La promesa del placer está ligada a la hiperconformidad. Al mismo tiempo, debido a normas y valores contradictorios, la frustración, la envidia, la vergüenza y la agresión están siempre a la vuelta de la esquina como una amenaza para el propio narcisismo. La inseguridad derivada de la ambigüedad de las normas y la constante observación, crean intolerancia e incapacidad de gestionar las tensiones y contradicciones. Disputas virtuales pueden estallar en cualquier momento. La amenaza impersonal permanente, el estrés, así como la falta de directrices claras sobre cómo evitar riesgos, forman parte de la constelación del autoritarismo secundario contemporáneo.

Heumann y Nachtwey (2020) identifican como especialmente propensos a posiciones regresivas a aquellos grupos sociales que no experimentan coo-

peración y solidaridad en su lugar de trabajo; cuyo contacto con otras personas está limitado a los superiores, al mercado anónimo, y a los clientes. De nuevo se trata de una evaluación impersonal, insolidaria o no reconocida. El evaluador no es el “otro significativo”, sino una masa anónima. No es el compañero solidario que principalmente tiene intereses y esquemas de valoración similares, sino grupos sociales con las que los trabajadores se encuentran a menudo —al menos estructuralmente— en conflicto de intereses. En esta constelación no existe poca posibilidad de reconocer, de manera significativa, a aquellos que nos reconocen —o, por el contrario, nos desprecian— a través de un sistema de calificación anónimo. No hay formas dialógicas. No hay negociación del reconocimiento mutuo.

Nuevamente, este tipo de autoritarismo parece ser una forma patológica de reconocimiento, un mero ranking anónimo. Como masa anónima, el otro sólo es admitido de facto por la pura presión de su relevancia fáctica, pero no debido a algunas características morales específicas. Para ser un reconocimiento pleno y verdadero, nuevamente, falta casi por completo la reflexión sobre el carácter mutuo de esta relación.

Podemos encontrar aquí fácilmente los tres niveles de patologías sociales antes descritas para entender a este nuevo autoritarismo como patología del reconocimiento:

Primero: Se trata de problemas estructurales que producen sufrimiento en forma de desprecio y evaluaciones anónimas negativas, incluso con efectos materiales poderosos. El modelo de evaluación anónima no queda limitado a campos aislados, sino que se ha vuelto una herramienta muy presente en muchas esferas sociales.

Segundo: A menudo se percibe la evaluación constante como natural, normal, beneficiosa en sí misma, como acto de empoderamiento del consumidor. Estas percepciones muestran claros sesgos ideológicos y desatienden el poder discriminatorio y de dominación que se esconde en este tipo de prácticas.

Y tercero: Es esta naturalización y normalización de la evaluación numérica la que impide las estrategias de salida. Parece cada vez más difícil negarse a las múltiples instancias de evaluación. O, expresado con otras palabras: uno no se puede negar a este reconocimiento patológico. Difícilmente lo podemos des-reconocer o negociar.

Podríamos hablar aquí incluso de una forma de alienación, una relación de no relación (JAEGGI 2014), que deja un espacio vacío en la personalidad hedonista o narcisista. Esta alienación es una especie de extrañamiento en la que la fuente del reconocimiento —que es el *propio* reconocimiento del individuo hacia quienes le reconocen— de alguna manera se desvanece. Mientras que en el reconocimiento emancipador el propio individuo forma parte de una *rela-*

*ción mutua* de reconocimiento, en esta versión egocéntrica, el reconocimiento se convierte en un camino unidireccional del otro hacia uno mismo. El individuo está renunciando así a su posibilidad de decidir a quién reconocer y, sobre todo, por quién quiere ser reconocido.

Si en esta constelación el otro resulta importante para la auto-relación, no se debe a una característica personal, específica, del otro que, a su vez, está reconocida por el auto-centrado individuo, sino más bien se refiere a un estado que el otro ya ha alcanzado de antemano. Así, por ejemplo, un *retweet* por parte de una celebridad rara vez es valioso por la capacidad moral de esa celebridad, sino simplemente por el mero estatus y la atención que atrae dicha persona.

### III. ESBOZOS DE UNA TEORÍA MATERIALISTA DEL AUTORITARISMO SECUNDARIO

Para el argumento sobre el autoritarismo secundario resulta imprescindible entender la materialidad del espacio virtual. Tal como hace la propuesta original, también aquella del autoritarismo secundario no apunta a una mera ideología en el sentido de una falsa percepción. Más bien apunta a la organización real y material del espacio social. Para la renovación de la tesis del autoritarismo, para la crítica social, no debemos concebir el espacio digital como inmaterial y meramente simbólico. Por ello, en esta última parte se quiere reflexionar sobre algunos aspectos relevantes de la materialidad del espacio digital.

#### *La materialidad de la amenaza autoritaria*

En un principio puede parecer que al autoritarismo secundario le falta la amenaza directa: el castigo físico del padre autoritario, o la amenaza de la policía armada o simplemente la amenaza de la pérdida del sustento material en la empresa, parecen ser mucho más materiales que unas opiniones o críticas en las redes sociales. Pero ya desde Austin (1962), o más tarde con Habermas (1981), sabemos que los discursos no son meras palabras, sino *actos* de habla; hacemos cosas con palabras.

Las palabras de reconocimiento son también promesas para futuras acciones (KUCH 2016) y citas de actos anteriores (BUTLER 2004). Al reconocer a alguien decimos implícitamente cosas como “también en el futuro te voy a tratar con amor, respeto, o solidaridad”. Esta promesa se encuentra también en actos prácticos o simbólicos no lingüísticos de reconocimiento. Además, el re-

conocimiento es, por su naturaleza, un acto al menos potencialmente público. Otros pueden observar cómo saludo a mi vecino o abrazo a un familiar. De ahí se envía un mensaje sobre la validez social de esa relación de reconocimiento. Y también los actos públicos de desprecio tienen la pretensión de ser promesas de futuras relaciones de desprecio y la exigencia de la validez social de estas relaciones.

Ahora bien, con la esfera digital y el anonimato, disminuye también el compromiso de permanencia en el tiempo de las redes sociales. Las relaciones sociales suelen ser de mayor brevedad y de gran fluctuación. De ahí que aumente la inseguridad sobre el carácter de las relaciones entre dos o más personas que interactúan en las redes sociales.

Pero no sólo cambia la relación entre individuos. Como hemos visto, el eje reconocimiento-desprecio tiene efectos directos sobre la autorrelación de los sujetos. De hecho, son las relaciones sociales las que crean a los sujetos mediante la interrelación y la apelación. Richard Sennett (2006) afirmó hace algunas décadas que las fluctuaciones en el mercado laboral tienen efectos negativos sobre la personalidad y la posibilidad de crear y esperar vínculos. Esta “corrosión del carácter” es aún más fuerte en una esfera en la que pocos vínculos pueden considerarse duraderos, como es la esfera virtual.

Con otras palabras, si es cierto que los seres humanos necesitan la creación de una autorrelación relativamente estable y que la crean, entre otras, mediante relaciones sociales relativamente estables, entonces la alta volatilidad de las esferas virtuales crea personalidades dañadas. Es esta debilidad del yo la que para Adorno es síntoma y condición de la personalidad autoritaria. El autoritarismo secundario amenaza con actos ulteriores sutiles, volátiles e imprevisibles; pero también amenaza la estabilidad de la personalidad —del carácter— y de las relaciones sociales.

### *La base material del autoritarismo secundario*

Pero los actos simbólicos no sólo tienen efectos materiales, también tienen una base material con una función particular para el autoritarismo secundario. Las redes sociales, lejos de ser este espacio público que se presta para el libre discurso que Habermas tenía en mente, se rigen por reglas de economía de la atención que tiene sus propios principios, a menudo, contrarios a las pretensiones normativas de los implicados. Al igual que la esfera material, también la virtual tiene una “arquitectura”, una organización del espacio que determina qué tipos de interacción pueden tener lugar. Munn (2020) analiza esta arquitectura para varias plataformas mostrando que el diseño de estas plataformas crea sistemáticamente una comunicación tóxica. Premian la interacción, in-

dependientemente de que ésta sea positiva o negativa, frente a otros criterios que animarían a una mayor reflexividad. Además, lo que aquí se ha llamado inter-acción, en realidad raras veces suele ser una actividad mutua sino un *click* o *like* rápido y, en algunas ocasiones, un breve comentario. De ahí que se pierda el elemento central para el reconocimiento *mutuo*, reflexivo, negociado y negociable que hemos llamado emancipador. Los *clicks* y *likes* no se prestan para ser cuestionados por sus motivaciones.

De esta forma, la misma arquitectura de información crea un usuario particular: un usuario sub-jecto, es decir, sometido a las reacciones de los demás<sup>4</sup>. E incluso ahí donde se convierte en sujeto activo, hasta la acción se convierte en una actividad pasiva consistente en pulsar un botón. No requiere reflexión o justificación y tampoco se expone a la exigencia de una justificación posterior. Tal es la fuerza de estos diseños que, incluso personas que en la vida “real” tienen intercambios prolongados y profundos, se suelen ver obligadas a entrar en estas relaciones cosificantes cuando entran en el mundo estructurado de las redes sociales.

### *La materialidad de la producción de palabras*

El aspecto de la relevancia social de la *producción* de la comunicación, la podemos comprender con el argumento que hace más de cien años presentó Lenin, en la necesidad de un periódico nacional. En su texto clásico “¿Qué hacer?”, Lenin (1981) no argumenta de forma idealista. Un argumento idealista sería que a través de un periódico el partido podría difundir sus ideas y, de esta forma, motivar el cambio social. Lenin más bien sigue una lógica materialista: mediante la colaboración regular, los periodistas crean redes nacionales de trabajo. Y, sobre todo: al intentar reflexionar sobre una situación particular mientras se escribe un texto, los individuos están forzados a generalizar y elevar su análisis a un nivel superior. La creación del periódico *Iskra*, fue para Lenin, no un objetivo en sí mismo, sino un medio para el fin de crear y consolidar un nuevo nivel de consciencia emancipadora nacional.

En este sentido, la producción de palabras mismas puede tener un efecto emancipador. No obstante, si comparamos el argumento de Lenin con las interacciones en las redes sociales, vemos que en las redes no existe la necesidad y tampoco el compromiso de colaborar. Cada usuario de una cuenta aparece como un individuo aislado. Amlinger y Nachtwey (2022) hablan en este contexto de un “autoritarismo libertario”, un autoritarismo del yo que no reconoce

<sup>4</sup> Spivak (1998), en su lectura de Foucault, destaca el doble carácter del sujeto moderno como Sujeto autor de actividades y sub-jecto en el sentido original de la palabra latín *subjectus*, que significa sometido.

otra autoridad que su propia autoría. El trabajo de reflexión, en algunos casos, se reduce al mínimo, cosa que el mundo ha tenido que aprender con los tweets irritablemente (o, para otros, refrescantemente) irreflexivos del expresidente de Estados Unidos, Donald Trump. Podemos contraponer aquí el argumento teórico y el artículo periodístico elaborado, del que hablaba Lenin, al producto de las redes sociales, que podemos comprender como “opinión”. Adorno (2003) entendía la opinión como el acto de establecer como válida y verdadera una consciencia, subjetiva y limitada en su contenido, como verdad. Conceptualizado así, la opinión es una reificación, pues olvida los procesos internos y externos que otorgan el carácter de verdad.

En otras redes, como, por ejemplo, *TikTok*, el trabajo que se encuentra detrás de algunas contribuciones no es de carácter político-reflexivo, sino que apunta a una mejor puesta en escena y no a algún tipo de emancipación. Y aunque las contribuciones están sometidas a evaluaciones, a veces durísimas, no son la base de un debate crítico que apunta a un objetivo común. No es el modelo de deliberación social que apunta a la creación de una comunidad, sino el modelo del consumidor individualizado que valora las ofertas en un mercado igualmente fragmentado.

El *influencer* de las redes sociales no es el “intelectual orgánico” que ha trabajado para crecer intelectual y colectivamente. Más bien es un agente que necesita una sensibilidad muy fina para surfear olas, encontrar modas y servir eslóganes. En el trabajo de pronunciar palabras en las plataformas no diseñadas para favorecer contenido complejo, la comunicación no constituye un proceso de creación de comunidad o de emancipación individual o social. Más bien mantiene un orden fáctico, un orden de un ambiente diseñado para ser fuente de ingresos y no un medio de emancipación. Esto se puede ver de forma ejemplar en las múltiples críticas a los restaurantes que ofrecen las más diversas plataformas. Cada restaurante debería tener un interés en crecer con la crítica, utilizar la crítica del cliente para explicarle la comida y, de esta forma, posibilitar la mejora, tanto del restaurante como de la percepción y experiencia del cliente. Y así también lo es en la crítica presentada verbalmente. Pero una crítica pública, sin verdadera posibilidad de deliberación, no tiene la función de aumentar el crecimiento común. Más bien presenta un veredicto. Con ello, las plataformas proponen el marco del reconocimiento posible, un marco que no permite negociar el reconocimiento o des-reconocer.

Para nuestra pregunta por la materialidad del autoritarismo, estas últimas reflexiones señalan que la organización material de las redes sociales no apunta *de por sí* a una emancipación (tal como lo hacía el proyecto de periódico de Lenin). Para que puedan ser utilizadas con fines emancipatorios, tienen que ser subvertidas. Esta crítica a la materialidad de las redes sociales presenta

una crítica social, en la medida en que las redes sociales se han convertido en espacios públicos, en espacios de ocio, de relaciones sociales, en espacios de producción y de creación de valor. Se convierten así en una crítica de la sociedad digital.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo la teoría del autoritarismo y de la personalidad autoritaria se desarrolló como reacción a las amenazas sociales y políticas, tanto inminentes como pasadas, de la primera mitad del siglo xx. La teoría reunió conocimientos económicos, culturales y psicológicos para comprender la compleja interacción entre las constelaciones sociales y un tipo específico de personalidad. Sin embargo, las constelaciones sociales han cambiado desde entonces de manera importante. Flexibilización, aceleración, modernidad líquida, etc., describen constelaciones contemporáneas en las que se da poco espacio al autoritarismo fuerte, estático y personal.

No obstante, existen básicamente dos formas de entender el autoritarismo, aún presente en nuestra sociedad. La primera sería como una ideología retrógrada de los buenos viejos tiempos. Especialmente en la política, podemos encontrar un deseo de superar complejos procesos democráticos de toma de decisiones, por un liderazgo fuerte y autoritario. La segunda forma, que se ha desarrollado aquí, consiste en entender el autoritarismo no como una autoridad personal, sino como una “autoridad de enjambre” en el moderno panóptico digital. La personalidad que se somete voluntariamente a este autoritarismo secundario puede calificarse perfectamente de egocéntrica, hedonista o narcisista, a la vez que autoritaria. Confundiendo atención, *clicks* y *likes* con reconocimiento, esta personalidad depende de los demás sin ser capaz de crear relaciones significativas. Esta patología del reconocimiento conduce a relaciones alienadas, donde los otros son meros proveedores anónimos de evaluaciones.

Pero esta confusión no es un simple error cognitivo. El reconocimiento patológico contiene relaciones sociales y autorrelaciones materiales, incluye amenazas (y promesas reales), se basa en una arquitectura de la información específica. Además, eleva el sujeto sometido en aparente poderoso actor al producir comentarios, *clicks* y *likes* al mismo tiempo que le limita la posibilidad de reflexión y de re-negociación del reconocimiento.

En nuestras sociedades, podemos encontrar una mezcla de antiguo autoritarismo y autoritarismo secundario. Las personalidades autoritarias se combinan con personalidades egocéntricas, hedonistas y narcisistas. En lugar de ser formas de personalidad opuestas, ambas carecen de un fuerte sentido de sí

mismas. Sólo relaciones de reconocimiento verdaderas, mutuas y significativas pueden generar auto-relaciones no patológicas y un yo fuerte. Pero esto no depende de un acto de voluntad de los individuos, sino de las condiciones materiales en un mundo digital.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMLINGER, C. y NACHTWEY, O. 2022, *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Berlín: Suhrkamp.
- AUSTIN, J. L. 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press.
- ADORNO, TH. W. (coord.) 1973, *Studien zum autoritären Charakter*, Fráncfort/Meno: Suhrkamp.
- ADORNO, TH. W. 2003, “Meinung Wahn Gesellschaft”, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Fráncfort/Meno: Suhrkamp, 573-594.
- ANGERMULLER, J. 2010, “Wissenschaft zählen. Regieren im digitalen Panopticon”, *Leviathan, Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 24: 174-90.
- BAUMAN, Z. 2004, *Modernidad Líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, W. 1991, “Der Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Gesammelte Schriften 1.1*, eds. Fráncfort/Meno: Suhrkamp.
- BRÖCKLING, U. 2015, *The entrepreneurial self: fabricating a new type of subject*, Londres: SAGE.
- BUTLER, J. 2004, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis.
- DECKER, O. y BRÄHLER, E. (ed.) 2018, *Flucht ins autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*, Giessen: Psychosozialverlag.
- DECKER, O. 2019, “La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario”, *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, 10: 57-73.
- FOUCAULT, M. 2004, *Naissance de la biopolitique*, París: Gallimard.
- FREYENHAGEN, F. 2018, “Critical Theory and Social Pathology”, E. HAMMER *et al.* (ed.), *Routledge Companion to the Frankfurt School*, Londres: Routledge, 131-52.
- GEERTZ, C. 1973, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York: Basic Books, 3-30.
- HABERMAS, J. 1981, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- HENKELMANN, K.; JÄCKEL, C.; STAHL, A.; WÜNSCH, N. y ZOPES, B. (ed.) 2020, *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters*, Berlín: Verbrecher Verlag.
- HEUMANN, M. y NACHTWEY, O. 2020, “Regressive Rebellen. Konturen eines Sozialtyps des neuen Autoritarismus”, K. HENKELMANN *et al.* (ed.), *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters*, Berlín: Verbrecher Verlag, 385-401.
- HERZOG, B. 2018, “Marx’ critique of ideology for discours analysis: from analysis of ideologies to social critique”, *Critical Discourse Studies*, 15(4): 402-13.
- <https://doi.org/10.1080/17405904.2018.1457549>

- HERZOG, B. 2021, "Authoritarianism as pathology of recognition: the sociological substance and actuality of the authoritarian personality", *Humanities and Social Communication*, 8: 135. <https://doi.org/10.1057/s41599-021-00819-5>
- HONNETH, A. 1997, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Editorial Crítica.
- HONNETH, A. 2014, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid: Katz.
- HORKHEIMER, M. (ed.) 2005, *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
- JAEGGI, R. 2014, *Alienation*, Nueva York: Columbia University Press.
- KUCH, H. 2016, "Sprachen der Anerkennung. Der Stellenwert der Sprache in der gegenwärtigen Kritischen Theorie", P. HOGH y DEINES, S. (ed.), *Sprache und Kritische Theorie*, Fráncfort: Campus, 297-329.
- KRAUSS, A. 2011, "Constellations: A Brief Introduction", *MLN*, 126(3); 439-45. <http://www.jstor.org/stable/23012670>
- LAITINEN, A. 2015, "Social pathologies, reflexive pathologies, and the idea of higher-order disorders", *Studies of Social and Political Thought*, 250. <https://doi.org/10.20919/sspt.25.2015.48>
- LENIN, V. 1981 [1902], *¿Qué hacer? Problemas cadentes de nuestro movimiento*, Moscú: Editorial Progreso.
- MARX, K. 2010, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- MILBRADT, B. 2020, "Was begreift der Begriff 'Autoritarismus'?", K. HENKELMANN et al. (ed.), *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters*, Berlín: Verbrecher Verlag, 53-74.
- MUNN, L. 2020, "Angry by design: toxic communication and technical architectures", *Humanities and Social Sciences Communications*, 7: 53.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2023, "Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea", *Quaderns de filosofia*, X(1): 33-59.
- OTTOMAYER, K. 2020, "Autoritarismus im Kapitalismus und Neoliberalismus", K. HENKELMANN et al. (ed.), *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters*, Berlín: Verbrecher Verlag, 349-67.
- PEREIRA, G. 2018, *El asedio de la imaginación*, Granada: Comares.
- SENNETT, R. 2006, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.
- SPIVAK, G. C. 1998, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, 3(6): 175-235.
- ZURN C. F. 2011, "Social pathologies as second-order disorders", D. PETHERBRIDGE (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays with a Reply by Axel Honneth*, Leiden: Brill, 345-70.



CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE  
*Universitat de València*

# Relaciones sociales patológicas desde la nueva Teoría Crítica: Jaeggi, Forst y Rosa ante la cuestión de la normatividad<sup>1</sup>

*Pathological social relations from new Critical Theory: Jaeggi, Forst, Rosa, and the question of normativity*

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 29/2/2024

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es estudiar el tipo de relaciones sociales patológicas diagnosticadas por la teoría crítica contemporánea, así como los estándares normativos a cuya luz tales relaciones pueden ser catalogadas como efectivamente patológicas. Se tratará de esclarecer, más concretamente, cómo se entiende la idea de “relaciones sociales patológicas” y cuáles son sus fundamentos normativos en la teoría de la alienación de Rahel Jaeggi, en primer lugar; en la teoría de las relaciones de justificación de Rainer Forst, en segundo lugar; y en la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa, en tercer lugar. A modo de conclusión, se argumenta que cualquier diagnóstico sobre patologías sociales requiere ofrecer una fundamentación suficientemente sólida de su modelo de “salud social”.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyse the kind of pathological social relations which are diagnosed by contemporary critical theory as well as the normative standards with which such social relations can be categorised as pathological. I try to clarify, more particularly, how the idea of “pathological social relations” is

<sup>1</sup> La realización de este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación “Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual” (CIGE/2022/164), financiado por la Generalitat Valenciana. Se ha contado asimismo con el apoyo del proyecto de investigación “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” (PID2022-139000OB-C21), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Quisiera agradecer a los dos revisores anónimos su cuidadosa lectura del manuscrito y sus minuciosos comentarios.

understood and what their normative foundations are in Rahel Jaeggi's theory of alienation, first; in Rainer Forst's theory of relations of justification, second; and in Hartmut Rosa's theory of social acceleration, third. As a conclusion, I argue that any diagnosis of social pathologies requires offering a foundation of its "social-health" model.

**Palabras clave:** patologías sociales, alienación, justificación, aceleración, teoría crítica.

**Keywords:** social pathologies, alienation, justification, acceleration, critical theory.

## INTRODUCCIÓN

LOS ESTUDIOS SOBRE PATOLOGÍAS SOCIALES resultan hoy, probablemente, el tema estrella de la denominada Teoría Crítica de la sociedad vinculada a la Escuela de Frankfurt. Aunque desde sus inicios, en el pensamiento de Marx, la Teoría Crítica se ha esforzado por diagnosticar y contribuir a combatir los grandes sistemas patológicos de la modernidad (alienación, reificación, triunfo de la razón instrumental, colonización del mundo de la vida o patologías del reconocimiento), solo recientemente el propio concepto de patología social ha sido explicitado y tratado sistemáticamente como objeto prioritario del análisis (HONNETH 2011A; KETTNER y JACOBS 2016; NEUHOUSER 2022; 2012). "¿Qué es exactamente una patología social?", "¿es conceptualmente apropiado emplear la analogía entre la sociedad y los organismos biológicos y aplicar a la primera unas categorías que, en principio, son solamente propias de los segundos, tales como 'enfermedad', 'patología' o 'diagnóstico'? He ahí algunas de las preguntas que hoy trata de resolver la filosofía social, en general, y más en concreto la Teoría Crítica de la sociedad. Ciertamente, responder a estas preguntas obligaría a agudizar el análisis en torno al concepto de "patología social" de una forma que, sin embargo, yo no pretendo aquí (ORTEGA-ESQUEMBRE 2023). En lugar de ello, voy a dar por sentada la pertinencia del concepto "patología social" para el ámbito de las investigaciones filosófico-sociales, y voy a tratar de estudiar la forma en que algunos de los más influyentes representantes contemporáneos de la Teoría Crítica diagnostican patologías sociales, así como la forma en que fundamentan normativamente dichos diagnósticos. Trataré de esclarecer, más concretamente, cómo se entiende la idea de "relaciones sociales patológicas" y cuáles son sus estándares normativos, esto es, los modelos de relaciones sociales "sanas" a cuya contraluz aquellas aparecen como desviadas o deficientes, en la teoría de la alienación de Rahel Jaeggi, en primer lugar; en la

teoría de las relaciones de justificación de Rainer Forst, en segundo lugar; y en la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa, en tercer lugar.

Pero esbozaré primero una breve consideración a propósito del significado del término “patología social”. Dentro del debate contemporáneo, a mi modo de ver cabe diferenciar al menos dos posiciones diferentes con relación al uso del término. Aquella que, asumiendo una comprensión organicista de la sociedad heredera de Hegel, defiende que podemos usar de forma rigurosa el léxico de las patologías sociales; y aquella que entiende que, solamente refiriendo a trastornos ocasionados *en los individuos*, y no en la propia sociedad, puede hacerse uso de este léxico. La primera posición ha sido defendida por Frederick Neuhouser (2022), mientras que la segunda ha sido defendida por Emmanuel Renault (2022). Neuhouser entiende que el empleo del concepto de patología social es teóricamente fructífero en la medida en que, tal y como se expresa en su contribución a este mismo número monográfico, “refleja una verdad importante sobre el tipo de cosa que las sociedades humanas son”. Las sociedades deben ser concebidas, dice Neuhouser, “como seres vivos”, de suerte que sus enfermedades o patologías se dejan explicar mejor por analogía con las enfermedades a que se enfrenta la vida animal. De acuerdo con esta comprensión, las patologías sociales no deben ser adscritas a los individuos que componen una determinada sociedad, sino más bien a la sociedad misma y sus instituciones típicas. En este sentido, las sociedades patológicas o enfermas son aquellas que poseen una dinámica *disfuncional*, tenga ello o no tenga consecuencias sobre la salud física y mental de los individuos que la componen. Algo diferente ocurre en versión defendida por Emmanuel Renault, que ha hecho del sufrimiento padecido por los individuos el núcleo más fundamental de la teoría crítica como crítica de las patologías sociales. A su modo de ver, las combinaciones de los términos “sufrimiento” y “social” puede dar ocasión a diversos sentidos, dependiendo de si estos términos se utilizan en un sentido propio o puramente metafórico. Cuando ambos términos se emplean en sentido propio, entonces podemos apresar “la dimensión propiamente social de los perjuicios subjetivos [...] que pertenecen a la vida afectiva de los individuos” (RENAULT 2022, 66). Su idea es que esta categoría permite estudiar la sociogénesis o etiología social de los trastornos puramente subjetivos, es decir, las condiciones sociales que ocasionan sufrimiento en los individuos.

Sobre la base de estos breves comentarios podemos avanzar ahora una definición provisional del concepto de patología social con el que nos moveremos en este trabajo. La idea de patología social apunta al fenómeno de algún tipo de disfunción derivado de determinadas tendencias en el proceso de racionalización moderna, disfunción que ocasiona ciertas formas de sufrimiento social

que se consideran evitables. El concepto de patología social debe articular tres ideas procedentes de la ciencia médica: las ideas de diagnóstico, etiología de la enfermedad y terapia. Se trata, en efecto, de la formulación de diagnósticos sobre los procesos de crisis de las sociedades modernas, diagnósticos que han de rastrear las causas socio-culturales de estas crisis, además de ofrecer algún tipo de explicación sobre la forma de contrarrestar estos elementos, normalmente mediante propuestas de emancipación social. Por otro lado, a la hora de hablar de patologías sociales hemos de contar con algún tipo de modelo de salud social, al que podemos llamar “criterio normativo”. Propongo en este sentido hablar de patologías sociales únicamente cuando se trata de prácticas sociales que reúnen, al menos, los siguientes rasgos: ser inducidas por el propio sistema social, y no por agentes externos o por elementos internos individuales; poseer una dinámica claramente identificable, que les ofrezca un carácter permanente o sistemático en lugar de esporádico; y tener como consecuencia no solamente una distribución injusta de recursos o derechos, sino también una paralización de la posibilidad de desarrollar formas de vida autorrealizadas (éticamente logradas) y autodeterminadas (moralmente no fallidas). Esta paralización debe conducir al sufrimiento de los individuos que habitan la sociedad así descrita como patológica.

#### LA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN DE RAHEL JAEGGI

Las aportaciones de Rahel Jaeggi a la Teoría Crítica son ciertamente muchas y muy admirables, y no resulta descabellado decir que se trata de una de las representantes contemporáneas más originales e influyentes de esta tradición de pensamiento. Tres son, a muy grandes rasgos, los ámbitos de trabajo en los que la autora ha dejado su impronta durante los últimos quince años de una forma más significativa. En primer lugar, una teoría de la alienación que logra revitalizar de manera sistemática un concepto ciertamente no protagonista en los dos grandes modelos de Teoría Crítica inmediatamente anteriores, es decir, en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y en la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth (HABERMAS 2010; HONNETH 2007). Este primer estadio queda recogido en la obra de 2005 *Alienación* (JAEGGI 2005). En segundo lugar, una filosofía social crítica de las formas de vida, donde Jaeggi pone en duda la tesis habermasiana según la cual las formas de vida, en tanto revisten un carácter de tipo ético y no exclusivamente moral, no son susceptibles de tematización pública y crítica. Este interesante modelo, de carácter marcadamente hegeliano, queda sistematizado en la obra de 2013 *Crítica de las formas de vida* (JAEGGI 2013A). En tercer lugar, un análisis, cierta-

mente muy sugerente, sobre el tipo de crítica que cabe aplicar hoy al modo de producción capitalista (JAECCI 2013B; 2018).

Aunque en cualquiera de estos tres ámbitos objetuales podrían reconstruirse diagnósticos sobre relaciones sociales patológicas, creo que solamente en el primero, en el estudio dedicado a la alienación, este tema ocupa un lugar central y explícito. Tal y como muestra Frederick Neuhouser en la introducción a la versión inglesa de la obra, el proyecto de Jaeggi no pasa por estudiar las causas sociales o materiales de la alienación, sino más bien por ofrecer una teoría de la subjetividad humana y de cómo ésta se ve afectada por los procesos de alienación (NEUHOUSER 2016). Esta teoría de la subjetividad, así como de la forma en que los seres humanos se *deberían* relacionar consigo mismos, con el resto de seres humanos y con el mundo objetivo, ofrece naturalmente el sustento normativo de la crítica de la alienación.

Jaeggi comienza su análisis ofreciendo una definición sucinta y operativa del concepto de alienación. La alienación es una “relación de la no relación” (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*). Es decir, no se trata de una ausencia o falta total de relación consigo mismo, con el resto de sujetos o con el mundo objetivo, sino de una relación deficiente o disfuncional. En este sentido, el tipo de relación no alienada que el sujeto puede entablar en cada una de estas tres esferas relacionales, y por lo tanto el tipo de relación que opera como sustento normativo de la crítica de la alienación, no tiene que ver con el retorno a un supuesto estado originario de unidad entre el sí mismo y el mundo social y objetivo, sino con una forma de relación correcta. A esta forma de relación correcta la llama Jaeggi “relación de apropiación”. Las relaciones alienadas son en este sentido relaciones de apropiación perturbada, es decir, relaciones en las que el sujeto no se apropia correctamente su sí mismo, las relaciones con el resto de sujetos o los objetos del mundo.

Sobre la base de esta definición formal del concepto, a Jaeggi le resulta sencillo ofrecer toda una fenomenología de la alienación. El sujeto manifiesta una relación alienada consigo mismo cuando se convierte en un extraño para sí mismo, es decir, cuando observa que su comportamiento adopta una forma artificial o no reconocible como siendo el fruto de su libre decisión. Asimismo, la relación alienada con el mundo hace que éste se le presente a los individuos como algo carente de significación, como algo rígido sobre lo que no tienen ningún poder. No obstante, a nosotros nos interesa analizar, tal y como anunciamos en la introducción, la alienación en su vertiente intersubjetiva, es decir, el tipo de relaciones patológicas que se da entre los individuos.

En una primera aproximación, es fácil ver que una relación intersubjetiva alienada es aquella en la que las relaciones entre humanos aparecen reificadas o despersonalizadas, es decir, aquella en la que aparecen al modo de

relaciones entre cosas. La instrumentalización mutua de la que Marx habla en la temprana crítica de la sociedad burguesa presentada en los *Manuscritos*, así como, sobre todo, la tesis sobre el fetichismo de la mercancía, tiene mucho que ver con esto (MARX 1984; 1975-1979; RAMAS 2018). En las relaciones sociales alienadas, el resto de sujetos se nos presenta como algo extraño para nosotros. La alienación significa aquí la existencia de una vinculación distorsionada entre dos entidades, en este caso un sujeto y el resto de sujetos que le rodean. Las implicaciones normativas de este diagnóstico son muy claras: si la alienación como relación de la no relación refiere a una perturbación de una relación que sin embargo existe todavía de hecho, ¿qué es exactamente lo que *debería* existir en lugar de esa relación perturbada? Descartadas las comprensiones esencialistas de la alienación, paradigmáticamente representadas en el Rousseau del Segundo Discurso (2012), donde se postula la existencia de una naturaleza o esencia humana distorsionada con los procesos de socialización, Jaeggi tiene que buscar una fundamentación diferente.

Las relaciones no alienadas con el resto de sujetos no presuponen una suerte de reconciliación universal o retorno a vínculos intersubjetivos metafísicamente justificados como naturales o esenciales al ser humano. Antes bien, no estar alienado con el resto de sujetos apunta a una determinada manera de realizar la vida “bajo el propio mando”, como dice Jaeggi utilizando una fórmula de Tugendhat, y apropiarse libremente de las relaciones con los demás. La alienación refiere entonces a un deterioro de actos de apropiación, en este caso apropiación de las relaciones con el resto de sujetos, y su superación implica en consecuencia una exitosa relación de apropiación. En este acto de apropiación, lo otro deja de ser un objeto extraño para convertirse en algo con lo que podemos identificarnos libremente, algo que se vuelve significativo para nosotros.

A esta tesis subyace una determinada concepción del sí mismo, es decir, una comprensión de la identidad personal. En contra de lo que Jaeggi llama “modelo contenedor” del sí mismo, que presupone la existencia de un yo interior con el que es preciso reconciliarse, para la autora el sí mismo “no puede ser separado de su expresión y externalización en el mundo”. Aunque ciertamente su enfoque se centra sobre todo en los procesos de auto-alienación, Jaeggi huye de los enfoques románticos que creen posible una autorrealización individual completa al margen de los demás sujetos. En este sentido, la superación de las relaciones sociales patológicas, y en concreto de las relaciones alienadas con el resto de sujetos, constituye una condición *sine qua non* para la obtención de un sí mismo no alienado. La posibilidad de una identidad auténtica y autodeterminada no requiere por tanto un abandono de las prácticas y roles que el sujeto adopta dentro de su grupo social, sino más bien la apropiación libre de esas prácticas y roles, que solo pueden darse en un contexto intersubjetivo. Si-

guiendo aquí las tesis de la teoría del reconocimiento de la tradición hegeliana en que se insertan dos de sus maestros, Axel Honneth y Frederick Neuhouser, Jaeggi concluye que una relación consigo mismo sana o no alienada que implique la negación de la influencia de los otros es por principio imposible, pues la identidad personal se conforma siempre en relaciones de reconocimiento recíproco.

#### EL BLOQUEO DE LAS RELACIONES DE JUSTIFICACIÓN SEGÚN RAINER FORST

Al igual que ocurre en el caso de Rahel Jaeggi, también las aportaciones teóricas de Rainer Forst son muy numerosas, y de ninguna manera se reducen a un diagnóstico concreto sobre relaciones sociales patológicas. Prosiguiendo más el tipo de investigaciones filosófico-políticas emprendidas por el Habermas de los años noventa que la filosofía social practicada por Honneth, Jaeggi o Neuhouser, el pensamiento de Forst está compuesto por algunos de los siguientes elementos: un estudio sobre el papel de la tolerancia en la sociedad multicultural (FORST 2003); una sugerente teoría de la justicia que, bajo el nombre de teoría de los contextos de justicia, toma postura en el debate entre liberalismo y comunitarismo (FORST 1994); o una sistematización del que a su modo de ver constituye el derecho fundamental del ser humano: el derecho básico a la justificación (FORST 2007A). Sobre la base de este último elemento, sin duda su contribución más original a la filosofía y teoría política contemporáneas, Forst ha elaborado una teoría crítica de las relaciones de justificación, y es justamente en este estadio filosófico-social de su pensamiento donde puede rastrearse, a mi modo de ver, el diagnóstico sobre las relaciones sociales patológicas.

Forst aporta una respuesta constructivista a la pregunta sobre el fundamento de la justicia. A su modo de ver, la justicia puede ser fundamentada en una simple raíz, que actúa como primer derecho humano básico: el derecho a la justificación. Para defender esta tesis, Forst se apoya en una suerte de “antropología mínima” de acuerdo con la cual las personas, como seres autónomos, operan siempre bajo el doble rol de autores y destinatarios de justificaciones, de suerte que tienen el deber y el derecho de ofrecer y recibir razones por las acciones y normas que rigen su vida social. Esta antropología permite definir el concepto de justicia de una forma novedosa, pues no se trata ya de la eliminación de aquellas situaciones que generan asimetrías en el reparto de bienes materiales, sino de la emancipación de aquellas relaciones en las que ciertos sujetos ven ignorado su derecho a la justificación. Bajo semejante modelo, lo otro de la justicia no es la escasez de bienes, sino la *arbitrariedad*; el impulso

básico contra esta forma de injusticia no es pues el anhelo de bienes, sino el intento de ser tenido en cuenta en los procesos de justificación de las diversas esferas sociales (FORST 2007B).

Los elementos para conformar un diagnóstico sobre relaciones sociales patológicas se hacen explícitos cuando Forst aborda la cuestión de la justificación del dominio político, entendiendo lo político como una práctica de justificación en la que las personas sometidas a un determinado orden normativo verifican o rechazan las razones que avalan su validez. El dominio político es una forma particular de poder social o intersubjetivo, pues para Forst el poder es la capacidad que tiene un sujeto de hacer que otro sujeto actúe o piense de una forma que, sin su intervención, hubiera sido diferente. El poder es, en este sentido, normativamente neutral, y nada dice todavía sobre si la orientación de la voluntad de otro sujeto se hace por medios discursivos legítimos, como la argumentación racional, o ilegítimos, como una amenaza o una mentira. Sea de una forma o de otra, el efecto del poder siempre depende del reconocimiento de las razones que un sujeto ofrece a otro para orientar su acción.

Como se puede ver, en el modelo de Forst los órdenes de poder son siempre órdenes de justificación., de manera que “la lucha por el poder es la lucha por la posibilidad de estructurar o dominar el presupuesto de justificación de otros” (FORST 2014, 24). Bajo este modelo, Forst puede diferenciar tres conceptos en ocasiones no suficientemente diferenciados. Estos conceptos son los de dominio político, dominación y violencia. El dominio político es una forma específica de ejercer el poder, según la cual las relaciones sociales entre individuos están basadas en justificaciones que ambas partes pueden comprender y aceptar. Un caso típico es el acatamiento que los ciudadanos hacen de las leyes aprobadas en un Parlamento cuyos diputados han sido democráticamente elegidos. Frente a ello, la dominación aparece cuando existen relaciones sociales asimétricas que proceden a bloquear el espacio de las posibles justificaciones para beneficio de un sujeto o grupo social, de suerte que no se da un orden de justificación legítimo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando las relaciones sociales están mediadas por discursos hegemónicos o formas ideológicas de conciencia. Forst define las ideologías como “complejos de justificación de relaciones de dominación que han sido desconectadas del cuestionamiento crítico”, y en las cuales el “espacio de las razones queda disfrazado” hasta tal punto, que tales relaciones de dominación aparecen como naturales (FORST 2009). Por último, la violencia aparece allí donde la relación social asimétrica propia de los órdenes de dominación no se apoya siquiera en una justificación ilegítima o falseada, sino que es directamente garantizada mediante el empleo de la fuerza física.

Aunque, como es natural, la violencia constituye una forma patológica de relación intersubjetiva, es sobre todo en el segundo de los conceptos anali-

zados por Forst, en el concepto de dominación, donde su idea de un derecho básico a la justificación adquiere todo su sentido. Si el principio de justificación es el fundamento de la filosofía política de Forst, entonces una teoría crítica de la política ha de analizar, en colaboración con las ciencias sociales, todos aquellos impedimentos sociales que bloquean la elaboración de un orden normativo basado en dicho principio. Una tal teoría crítica, que se presenta como crítica de las relaciones de justificación, es capaz de analizar críticamente aquellas relaciones sociales que no satisfacen el canon de la justificación recíproca y general. Esta justificación recíproca y general constituye, por supuesto, el estándar normativo sobre el que se erige el diagnóstico de Forst. Y este estándar normativo posee, como es muy evidente, un carácter estrictamente kantiano. En la medida en que nos consideramos mutuamente como sujetos autónomos, y, por lo tanto, como sujetos con dignidad, como “fines en sí mismos”, estamos obligados a reconocer el derecho básico a la justificación que posee toda persona, lo cual significa: a ofrecer razones que puedan ser comprendidas por todos los miembros de una determinada comunidad de justificación, es decir, por todas aquellas personas que comparten el orden normativo en el que nos movemos.

Las relaciones sociales patológicas, tal y como las entiende Forst, implican una violación de la dignidad humana, pues en ellas determinados sujetos son omitidos de los órdenes de justificación. El fenómeno nuclear de la pérdida de dignidad no es por lo tanto la escasez de recursos, lo cual constituye más bien un corolario especialmente terrible de algo más profundo, sino la pérdida del estatus moral, la invisibilización frente al resto de sujetos (HÖNNETH 2011B; HERZOG 2020). Y la crítica de las relaciones sociales patológicas, en consecuencia, toma la forma de una crítica de las formas falsas, o ausentes, de justificación.

#### ACELERACIÓN Y ALIENACIÓN SEGÚN HARTMUT ROSA

En el caso de Hartmut Rosa, la crítica de las relaciones sociales patológicas adopta la misma forma que en el caso de Jaeggi, a saber, una crítica de la alienación. Sin embargo, a diferencia de Jaeggi, Rosa ha dedicado la mayor parte de sus esfuerzos teóricos a analizar las causas sociales que producen esta patología social, y que él resume en su concepto de “aceleración social”. En este sentido, reconstruir la crítica de Rosa a las relaciones sociales patológicas requiere, a mi juicio, transitar por tres estadios fundamentales de su pensamiento. En primer lugar, el desarrollo de una teoría de la modernidad anclada en el concepto de “aceleración social” (ROSA 2005). En segundo lugar, la for-

mulación de una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, que se basa en el diagnóstico sobre la aceleración social para descubrir su relación con los procesos de alienación contemporáneos (ROSA 2016A). En tercer lugar, la oferta de un sustento normativo desde el que se justifica la crítica de la alienación, es decir, la justificación filosófica del tipo de relaciones no alienadas que el sujeto *debería* entablar consigo mismo, con el resto de sujetos y con el mundo objetivo, y que Rosa recoge en su idea de “resonancia” (ROSA 2016B).

En su estudio sobre la aceleración social, Hartmut Rosa parte de la idea de que nuestra forma de estar en el mundo depende de las “estructuras temporales” de la sociedad en que vivimos. Sobre la base de esta idea, su tesis central es que la modernidad occidental está sometida a un proceso creciente de aceleración social, proceso que en la modernidad tardía —la que arranca aproximadamente en los años setenta del siglo xx— supera un umbral tal que comienza a ocasionar efectos patológicos. Aunque este proceso no ha sido totalmente lineal, sino que a lo largo de la historia moderna han aparecido obstáculos y momentos de desaceleración, Rosa defiende que han existido dos grandes olas de aceleración: la ocurrida en la década anterior y posterior a 1900, como resultado de la segunda hornada de la revolución industrial; y la ocurrida en el tránsito al siglo xxi, coincidiendo con las revoluciones políticas de 1989, la revolución digital, impulsada por el surgimiento de Internet, y la revolución económica neoliberal.

Partiendo de este esquema, Rosa trata de ofrecer una definición operativa del concepto de aceleración. En términos abstractos, la aceleración puede ser entendida como un “incremento en cantidad por unidad de tiempo (o, lógicamente equivalente, una reducción de la cantidad de tiempo para cantidades fijas)” (ROSA 2005). Esta definición no resulta sin embargo operativa para apresar las múltiples formas de aceleración social empíricamente observables. Para resolver este déficit, Rosa propone distinguir tres dimensiones, que permanecen por lo demás conectadas entre sí: la aceleración técnica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida.

Los ejemplos paradigmáticos de la aceleración técnica se encuentran en las transformaciones de los medios de transporte, en las comunicaciones y en la producción de bienes. Con la aceleración de los medios de transporte —primero con el ferrocarril y más tarde con el surgimiento del avión y el automóvil—, la conciencia del espacio sufrió una importante transformación. El espacio se convierte, por así decirlo, en una mera función del tiempo: tardamos tantas horas en llegar de un país a otro, en atravesar un país de norte a sur, en recorrer una ciudad. Este proceso ha sufrido a su vez un impulso de consecuencias incalculables con la revolución digital y la transmisión electrónica de información. Por otro lado, la aceleración masiva de la producción ha hecho

posible a juicio de Rosa satisfacer el imperativo de la sociedad capitalista, es decir, la conversión de los objetos en mercancías que se vuelven obsoletas cada vez más rápidamente.

En segundo lugar, la aceleración del cambio social tiene que ver con el mayor ritmo de cambio en prácticas y orientaciones de acción. Para definir esta forma de aceleración, Rosa se sirve del concepto, acuñado por Hermann Lübbe, de “contracción del presente”, siendo el presente un “periodo temporal de estabilidad en el cual el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas permanecen invariables”<sup>2</sup>. La contracción del presente se aprecia de forma especialmente clara desde el punto de vista de los ritmos generacionales: si en las sociedades de la modernidad temprana los cambios en las prácticas y orientaciones de acción —por ejemplo, los cambios de profesión— ocurrían solo a lo largo de varias generaciones, en la modernidad clásica —la que se corresponde con la primera ola de aceleración— estos cambios pasan a sincronizarse con la secuencia de generaciones. Cada generación, siguiendo el ejemplo señalado, solía mantener una misma profesión. En la modernidad tardía o postmodernidad, en tercer lugar, nos encontramos con un ritmo de cambio intrageneracional, de suerte que hoy es muy habitual que los individuos cambien de trabajo, e incluso que transiten entre sectores laborales totalmente desconectados entre sí, varias veces a lo largo de una biografía. Tres son las consecuencias más preocupantes de esta contracción del presente: en primer lugar, el rápido deterioro del acervo de saber cultural; en segundo lugar, la creciente brecha intergeneracional que se abre con la creación de mundos de la vida generacionales totalmente extraños entre sí; en tercer lugar, la creación de una pendiente resbaladiza de cambio social a la que los sujetos no pueden sustraerse más que al precio de quedar fuera de la carrera —y el consecuente incremento de trastornos de ansiedad, estrés o depresión—.

En tercer lugar, la aceleración del ritmo de vida es entendida como un incremento de episodios de acción por unidad de tiempo. Rosa define esta tercera dimensión por medio de un componente objetivo y otro subjetivo. Objetivamente, la aceleración del ritmo de vida implica una condensación de episodios de acción —por ejemplo, el acortamiento del tiempo dedicado a comer, la reducción de las horas de sueño o la implementación de multitareas—. Subjetivamente, este proceso se expresa en la creciente experiencia de terror ante la posibilidad de perder el tiempo y la sensación de no tener nunca tiempo suficiente para emprender lo que se considera “realmente importante”.

Tras analizar estas tres dimensiones de la aceleración social, Rosa expone algunas de sus causas y consecuencias fundamentales. Entre las causas menciona fuerzas motrices externas como el mercado capitalista o el Estado, así como

<sup>2</sup> Para esto véase Lübbe (1988).

impulsos culturales que tienen que ver con el miedo al fracaso y la promesa de prosperidad. Más importantes para nosotros resultan las consecuencias patológicas de este proceso. El hecho de que la sociedad moderna no esté regida por reglas normativas explícitas y aceptadas por todos, sino por “una fuerza normativa silenciosa de reglas temporales” (ROSA 2016A, 71), hace que nuestras relaciones con el mundo objetivo, con el mundo social o intersubjetivo y con el mundo subjetivo se vean transformadas de una forma que ocasiona sufrimiento para nosotros. La principal de estas consecuencias es la alienación del sujeto de la modernidad tardía, por lo que la teoría crítica de Rosa, iniciada como una crítica de las estructuras temporales, da lugar a una crítica de la alienación.

Pero la crítica de la alienación es solamente una de las formas posibles de crítica derivadas de la teoría de la aceleración. Rosa distingue tres variantes de la crítica de las condiciones temporales, a saber, la crítica funcionalista, que tiene que ver con los procesos de desincronización entre diversas esferas; la crítica moral, que se sustenta en una determinada concepción de la justicia para afirmar que determinadas instituciones sociales conducen a una distribución injusta de derechos o privilegios; y la crítica ética, que se basa en una concepción de la vida buena para analizar las condiciones que socavan la posibilidad de alcanzarla. Es en esta tercera versión, en la crítica ética, donde el autor ubica la crítica de la alienación. Rosa define aquí la alienación como “un estado en el cual los sujetos persiguen fines o realizan prácticas que, por una parte, no les son impuestos por actores o factores externos, pero que, por otra parte, no tienen ningún deseo ‘real’ de apoyar” (ROSA 2016A, 144). Rosa cree que los procesos de alienación se producen respecto al propio sujeto, al mundo objetivo, al espacio, al tiempo y al mundo social. Para nuestros propios propósitos resulta especialmente interesante la alienación respecto al mundo social, es decir, el tipo de relaciones sociales patológicas que se derivan de la aceleración social. En la medida en que la aceleración social impide que comprendamos nuestras actuaciones como algo significativo y orientado por nuestra propia voluntad, la totalidad del mundo sobre el que actuamos, incluido el mundo social compuesto por nuestros compañeros de interacción, aparece como algo frío, indiferente y ajeno.

Pues bien, si el núcleo de esta visión de la alienación es una distorsión temporal de la relación entre el yo y el mundo, ¿cuál es entonces el tipo de relación correcta que Rosa tiene en mente como sustento normativo de su crítica? A diferencia de lo que podría pensarse, Rosa no cree que *lo otro* de la alienación sea la desaceleración, sino lo que él llama “capacidad de resonancia”. Rosa toma la idea de “ejes de resonancia” de Charles Taylor para sostener que las formas de alienación de la sociedad tardomoderna son la contrapartida patológica de una relación de resonancia entre el sí mismo y el mundo. La resonancia aparece así como el criterio normativo de la crítica de la alienación, es decir, como el

rasgo definitorio de una forma de vida lograda (ROSA 2009). En este momento no podemos desarrollar la teoría de la resonancia presentada por Rosa en su obra de 2016 *Resonancia*. Baste con decir que esta teoría constituye el intento por desarrollar una “sociología de la vida buena” encaminada a mostrar la posibilidad de unas relaciones con el mundo cualitativamente diferentes. Su tesis central es que la vida buena depende de la calidad “resonante” de las relaciones que el sujeto establece con el mundo objetivo, social y subjetivo, es decir, del tipo de receptividad que se da entre ambos extremos. La vida buena queda así descrita como una relación exitosa con el mundo, en la que los “ejes de resonancia” entre el sí mismo y el mundo no permanecen mudos, indiferentes u hostiles, sino significativos. La pregunta en este punto es naturalmente inmediata: ¿qué significa “resonancia”? Desde luego, la resonancia no es tan solo una disposición emocional que puntualmente manifestamos ante determinados estímulos que nos hacen especialmente felices —la mirada de un ser al que amamos o el olor de un árbol que nos recuerda a la infancia—. Se trata más bien de una “interacción dinámica entre sujeto y mundo” que supone una especie de “oscilación mutua y rítmica”, una interacción que, según Rosa, puede ser analizada filosófica y sociológicamente (ROSA 2016B).

## CONCLUSIONES

Los diagnósticos sobre patologías sociales emprendidos por la Teoría Crítica de la sociedad han apuntado, y apuntan todavía en la actualidad, no solamente hacia los sistemas generadores de patologías sociales, especialmente el modo de producción y acumulación capitalista, sino también hacia el tipo de relaciones sociales que los sujetos mantienen entre sí bajo una determinada formación social. Hemos visto que la Teoría Crítica contemporánea formula y fundamenta este tipo de diagnósticos. Si en el pensamiento de Rahel Jaeggi este diagnóstico toma la forma de una crítica de la alienación, en los pensamientos de Rainer Forst y Hartmut Rosa toma la forma, respectivamente, de una crítica de las relaciones de justificación y una crítica de las relaciones temporales. A mi modo de ver, estos tres modelos se complementan bien a la hora de ofrecer una imagen compleja de los elementos patológicos de las sociedades tardomodernas altamente desarrolladas. En la medida en que estos modelos están pensados específicamente para *estas* sociedades, la pretensión de aplicarlos a otros lugares con tradiciones políticas, culturales y económicas diferentes no puede a mi juicio realizarse de forma inmediata (ALLEN 2016).

Al margen de los problemas aparejados a una expansión de la comprensión biológica de las patologías al ámbito de lo social, es muy claro que cual-

quier perspectiva de éxito de esta estrategia requiere encontrar un equivalente filosófico-social del concepto de “salud”. Llamamos “criterio normativo de la crítica” a este equivalente, y es un compromiso ineludible de cualquier teoría sobre las patologías sociales ofrecer una fundamentación suficientemente sólida sobre el aspecto que tendría la sociedad o las relaciones sociales no patológicas. Este compromiso es asumido explícitamente por los tres autores analizados, de la misma forma que lo fue durante todas las etapas de la Teoría Crítica, desde su prehistoria marxista hasta Honneth pasando por Adorno, Horkheimer, Marcuse o Habermas. Acaso solamente por ello estos tres autores merezcan ser considerados como herederos legítimos de esta venerable tradición de pensamiento.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, A. 2016, *The end of progress*, Nueva York: Columbia University Press.
- FORST, R. 1994, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2003, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2007A, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2007B, "First Things First: Redistribution, Recognition and Justification", *European Journal of Political Theory*, 6(3): 291-304.
- FORST, R. 2009, "Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen", JAEGGI, R. & WESCHE, T. (ed.), *Was ist Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2014, *Justificación y crítica*, Buenos Aires: Katz.
- HABERMAS, J. 2010, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HERZOG, B. 2020, *Invisibilization of Suffering*, Londres: Palgrave Macmillan
- HONNETH, A. 2007, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. 2011A, "Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social", *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 75-126.
- HONNETH, A. 2011B, "Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad", *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 165-81.
- JAEGGI, R. 2005, *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a. M.: Campus.
- JAEGGI, R. 2013A, *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.
- JAEGGI, R. 2013B, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik", JAEGGI, R. y LOICK, D. (ed.), *Nach Marx*, Berlín: Suhrkamp, 321-49.
- JAEGGI, R. 2018, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* (zus. mit Nancy Fraser), Cambridge: Polity.
- KETTNER, M. & JACOBS, K. A. 2016, "Zur Theorie 'sozialer Pathologien' bei Freud, Fromm, Habermas und Honneth", *IMAGO. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik*, 4: 119-46.
- LÜBBE, H. 1988, "Gegenwartsschrumpfung", BACKHAUS, K. & BONUS, H. (ed.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart: Schäffer/Pöschel, 129-64.
- MARX, K. 1975-1979, *El capital. Crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, Libro I.
- MARX, K. 1984, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza.
- NEUHOUSER, F. 2012, "Rousseau und die Idee einer 'pathologischen' Gesellschaft", *Politische Vierteljahresschrift*, 53(4): 628-45.

- NEUHOUSER, F. 2016, "Introduction", R. JAEGGI, *Alienation*, Nueva York: Columbia University Press.
- NEUHOUSER, F. 2022, *Diagnosis Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge University Press.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2023, "Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea", *Quaderns de filosofia*, 10(1): 33-59.
- RAMAS, C. 2018, *Fetichismo y mistificación capitalista: la crítica de la economía política de Marx*, Madrid: Siglo XXI.
- RENAULT, E. 2022, *Sofrimentos sociais*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- ROSA, H. 2005, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ROSA, H. 2009, "Kritik der Zeitverhältnisse; Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik", R. JAEGGI & T. WESCHE (ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 23-54.
- ROSA, H. 2016A, *Aceleración y alienación*, Buenos Aires: Katz.
- ROSA, H. 2016B, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ROUSSEAU, J. J. 2012, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza.

# *Entrevista*



BENNO HERZOG Y CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE<sup>1</sup>  
*Universitat de València*

## Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth

**Benno Herzog / César Ortega-Esqueembre:** Estimado profesor Honneth, los debates actuales sobre las teorías globales de la justicia están dominados por un enfoque que se remonta principalmente a Rawls y que podemos denominar “justicia distributiva”. Esta concepción de la justicia se ha visto complementada recientemente por un nuevo enfoque procedente de los estudios postcoloniales que utiliza el término “justicia reparadora” para referirse al tipo de compensación y reparación que Occidente debe a los descendientes de los pueblos que una vez fueron colonizados. ¿Considera usted la teoría del reconocimiento como una tercera teoría alternativa de la justicia global? Y, si es así, ¿cuál sería su aportación específica al debate?

**Axel Honneth:** Esta pregunta es casi demasiado compleja para poder responderla de una sola vez. Por lo tanto, me gustaría empezar tratando de presentar el escenario inicial de una manera diferente. Según mi entender, tenemos dos alternativas fundamentales para pensar las cuestiones de justicia: o bien partimos de la idea de que ciertos bienes, generalmente entendidos como basales, deben distribuirse de acuerdo con principios morales que pueden justificarse bien universalmente (Rawls temprano) o bien sólo dentro del marco de referencia particular de las sociedades democráticas (Rawls tardío); o bien se parte de la idea de que la justicia nos exige organizar las relaciones entre las personas de modo que se eviten todas las dependencias, supremacías y relaciones de poder accidentales e injustificables —la distribución de bienes sólo desempeña aquí un papel secundario en la medida en que cabe preguntarse si las relaciones moralmente deseables entre las personas no exigen ocasionalmente también una redistribución de los bienes pertinentes en este contexto—. Hoy en día, el primer enfoque suele denominarse “justicia distributiva”, mientras que el segundo se denomina “justicia relacional”. La teoría del reconocimiento

<sup>1</sup> Esta entrevista se enmarca dentro del proyecto de investigación “Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual” (CIGE/2022/164), financiado por la Generalitat Valenciana.

representa una versión especial de este segundo enfoque, “relacional”, porque exige que se conceda a cada persona humana el respeto y el aprecio que requiere la relación social respectiva: el amor exige un tipo diferente de consideración y respeto mutuos que las relaciones políticas entre ciudadanas y ciudadanos iguales. En mi opinión, la cuestión ahora es si la exigencia de “justicia reparadora”, es decir, la exigencia moral de reparación de injusticias pasadas, constituye realmente una nueva idea de justicia por derecho propio o si se trata simplemente de una radicalización de una de las dos ideas de justicia existentes; el resultado, por así decirlo, de una proyección de los principios establecidos por estas teorías en un pasado lleno de injusticia, explotación y opresión. De hecho yo soy defensor de esta segunda opinión y, por lo tanto, creo que las exigencias de reparación de injusticias pasadas pueden justificarse o bien en el marco de un principio históricamente profundizado de “justicia distributiva”, o bien en el marco de una “justicia relacional”. Naturalmente, no puedo explicar esto en detalle aquí, sino que sólo puedo insinuar brevemente la moralidad del reconocimiento: si una tal moral nos exige mutuamente que respetemos a todos los ciudadanos y ciudadanas del mundo como nuestros iguales, entonces los miembros de las sociedades occidentales no podremos conseguirlo mientras no hayamos puesto en condición material y simbólicamente a los descendientes de los pueblos colonizados, marcados y desfavorecidos por el colonialismo de entonces hasta nuestros días, para actuar realmente como iguales entre iguales, es decir, para disponer de los medios de autodeterminación, que interpretamos como el epítome de dicha igualdad relacional. Ha sido una frase demasiado larga, que habría que desglosar en sus componentes individuales para justificarla plenamente; en cualquier caso, el núcleo moral es que el respeto mutuo implica concederse mutuamente la posibilidad de autodeterminación, porque de lo contrario la otra parte sigue dependiendo de las propias determinaciones y atribuciones. Espero haber insinuado al menos hasta qué punto pueden justificarse las exigencias de justicia reparadora y de reparaciones retrospectivas en el marco de una moral del reconocimiento.

**B.H. / C.O.:** Especialmente desde una perspectiva sociológica, nos parece interesante que la teoría del reconocimiento haga hincapié en las experiencias concretas de desprecio de los afectados. ¿Ve esto como una posibilidad para una reorientación global que aborde la gramática moral del sufrimiento social de los subalternos? ¿Acaso podría entenderse el rechazo del sufrimiento social, también a nivel planetario, como una de las últimas normas universales?

**A.H.:** Por supuesto, la articulación de experiencias de desprecio, ya sea por parte de individuos o, más aún, de grupos enteros, suele proporcionarnos una primera clave para tomar conciencia de las injusticias y desventajas sociales; generalmente nos guiamos por la intuición de que estos individuos

o grupos de personas sufren circunstancias sociales por razones fácilmente comprensibles para los demás implicados porque se basan en principios de justicia públicamente aceptados. Pero aquí es, por supuesto, donde empiezan las dificultades con el recurso moral a las articulaciones visibles del sufrimiento social: una y otra vez nos encontramos con expresiones públicas de malestar o indignación por circunstancias sociales en las que, según nuestros principios de justicia aprobados, no podemos reconocer ninguna injusticia o desventaja social ni siquiera con las intenciones más benévolas; basta pensar en los grupos populistas de derechas que constantemente declaran públicamente que están sufriendo por la afluencia de refugiados o por las medidas para frenar la catástrofe climática. La única manera de avanzar aquí es distinguir entre expresiones legítimas y públicamente justificables de sufrimiento y expresiones ilegítimas, incompatibles con nuestras normas de justicia; y esto a su vez sólo es posible, como Christopher Senf ha demostrado recientemente en una impresionante disertación<sup>2</sup>, si todavía tenemos la confianza para hacer una distinción entre las demandas progresistas que promueven el progreso y las demandas regresivas y retrógradas de reconocimiento social de experiencias de injusticia. Llegados a este punto, nos enfrentamos, por tanto, al peliagudo problema de clasificar las numerosas expresiones de sufrimiento perceptibles públicamente en función de si favorecen la expansión y la profundización de los principios de justicia que consideramos correctos o si quieren anularlos y retroceder de nuevo; una tarea realmente nada fácil en tiempos en los que la idea de progreso moral es muy controvertida e impugnada, entre otras cosas debido a las objeciones y preocupaciones poscoloniales.

**B.H. / C.O.:** A través de su método de la reconstrucción normativa, así nos parece a nosotros, usted debe asumir una cierta “superioridad moral” (tal expresión aparece, por ejemplo, en el debate que usted mantuvo con Nancy Fraser) de las instituciones socio-políticas occidentales que analiza. También nos parece que los conceptos centrales que examina, como Estado, derecho, trabajo y familia, son formas muy específicas y occidentales de institucionalización del reconocimiento. ¿Es posible hablar de progreso moral en una sociedad que ha provocado el colonialismo, el Holocausto y la catástrofe climática, o no deberíamos más bien volver a las ideas de la primera Escuela de Fráncfort y considerar las tendencias catastróficas de nuestra forma social como inseparables de las institucionalizaciones progresistas?

**A.H.:** Mi respuesta a la última pregunta en particular es “sí” y “no”. Aunque los primeros miembros de la Escuela de Fráncfort, es decir, Adorno y Horkheimer en particular, no fueron precisamente sensibles a los efectos duraderos

<sup>2</sup> SENF, C. 2023, *Occupying a Square? A Recognition Theory of Social Movements in the Age of Wealth-Induced Political Inequality*, Tesis doctoral, Universidad de Bergen (Noruega).

del colonialismo occidental, sí llamaron nuestra atención con gran urgencia sobre los elevados costes del sufrimiento, la devastación y la explotación que conllevaba la aplicación global de los valores de la Ilustración europea para gran parte de la población mundial, y de este modo nos sensibilizaron sobre el reverso bárbaro de un proceso de progreso moral que, en consecuencia, ya no era tan noble. Pero, y esto me lleva al “no” de mi respuesta, en su “Dialéctica de la Ilustración” no nos dieron ninguna indicación de cómo deberíamos replantearnos el desarrollo occidental, tanto categórica como normativamente, si queremos tener en cuenta la devastación, cuyas repercusiones aún persisten, que los Estados europeos causaron en los países del Sur global y de Norteamérica a través de la explotación colonial. No hay que olvidar que este libro sigue utilizando el marco categorial del pensamiento occidental desde Hegel a Marx y desde Max Weber a Freud como algo natural y, además, sigue hablando del objetivo normativo de una “verdadera” Ilustración sin mayores aclaraciones. No, no creo que Adorno y Horkheimer puedan ayudarnos hoy en la difícil tarea de reformular los principios normativos y los medios conceptuales de la tradición occidental de tal manera que ya no nieguen los efectos continuados del colonialismo y, sin embargo, conserven el impulso moral del universalismo en una forma radicalmente alterada. Esto, sin embargo, describe dos tareas diferentes que deben distinguirse hoy en día. Por un lado, debemos emprender la reinterpretación de nuestros conceptos básicos de la teoría social de tal modo que quede claro hasta qué punto las realidades institucionales de Occidente fueron en gran medida producto de la creación de un mundo institucional completamente distinto en los antiguos países colonizados; por citar sólo algunos ejemplos, la contrapartida social, inmanente del trabajo “libre” y contractual es el trabajo forzoso, el Estado interiormente liberal debe considerarse junto con el Estado exteriormente violento, la aparición y el florecimiento de la familia “burguesa” fueron de la mano de la devastación de la cohesión familiar en la población esclavizada y, por lo tanto, no deben considerarse de forma aislada, como W.E.B. Du Bois advirtió de forma temprana en el campo de la sociología. Sin embargo, esta revisión de nuestro vocabulario social “occidental” no es cuestión de unos pocos años; es probable que el proceso de una revisión conceptual de este tipo lleve mucho tiempo, aunque ya exista un importante trabajo preparatorio por parte de ambos bandos. A este respecto, debo admitir en primer lugar que en mi reconstrucción normativa del sistema institucional de la modernidad europea en mi libro *El derecho de la libertad* actué con demasiada miopía en muchos lugares. Aunque me referí repetidamente al otro lado oscuro de las instituciones “modernas” de la familia, el mercado socialmente contenido y el Estado democrático, lo hice sólo en el sentido de excluir a los pueblos considerados no europeos, pero no en el sentido de la creación simultánea de una

serie de instituciones coercitivas complementarias y poderes de represión en el Sur Global provocados por el colonialismo. Tanto el establecimiento de instituciones garantes de la libertad dentro de Europa como la creación de instituciones destructoras y hurtadoras de la libertad en las regiones colonizadas deben entenderse como un proceso unificado, por lo que debería haber adoptado un enfoque “geográfico” mucho más exhaustivo de la reconstrucción normativa.

Esto plantea la segunda cuestión, aún más difícil, de qué idea regulativa o qué perspectiva normativa debe utilizarse para llevar a cabo una reconstrucción tan categóricamente ampliada: ¿debe cambiar también la idea regulativa a partir de la cual se intenta desvelar los contornos del progreso moral en el sistema institucional de las sociedades modernas una vez que uno se ha dado cuenta de que este sistema institucional se estableció al mismo tiempo que la aparición de instituciones violentas y destructoras de la libertad en países extranjeros coloniales? Afortunadamente, llegados a este punto no creo que tenga que hacer grandes cambios en mis reflexiones anteriores. Sólo hay que preguntarse según qué principios normativos los miembros de las sociedades “occidentales” de hoy deberíamos estar llamados o sentirnos obligados a cambiar radicalmente nuestra concepción tradicional de la sociedad y tomar conciencia de las atrocidades del pasado colonial que están profundamente arraigadas en nuestros supuestos logros. La respuesta sólo puede ser que esto se hace en nombre del propio principio de participación y autonomía democráticas que se desarrolló en Occidente de forma abusiva y que, sin sus interpretaciones excluyentes subyacentes, dice que todo el mundo, independientemente de su afiliación étnica, religiosa o sexual, debería tener derecho a la libertad social para ejercer el control sobre sus propias vidas en cooperación sin restricciones con los demás y en virtud de las condiciones institucionales apropiadas. Creo que éste es precisamente el principio normativo en nombre del cual deberíamos sentirnos obligados hoy a expiar los crímenes coloniales de nuestros antepasados y a repararlos; pues harán falta muchas reparaciones simbólicas y materiales para que los descendientes de los pueblos antiguamente colonizados puedan hoy hacer uso efectivo de esa libertad social.

**B.H. / C.O.:** Habermas ya había descrito la modernidad como un “proyecto inacabado”. Y también en su respuesta parece como si usted intentara proteger el contenido normativo de la modernidad cultural de las impugnaciones totales que a menudo se plantean desde enfoques poscoloniales. ¿Qué opina de tales impugnaciones? Y sobre todo: ¿es siquiera posible diferenciar entre críticas legítimas y demandas inapropiadas sin referirse al menos al núcleo ilustrado de la modernidad?

**A.H.:** Para ser sincero, no sé qué razones tendríamos hoy para revocar este único principio universalista de la Ilustración, cuando me parece que es

precisamente en nombre del cual se justifica hoy la crítica de las consecuencias a largo plazo del colonialismo europeo. ¿Qué significa esta crítica desde el lado poscolonial sino insistir justificadamente en que los europeos estamos obligados a reparar todos los daños y desventajas continuados que han impedido a los descendientes de los pueblos colonizados ejercer su derecho a la autodeterminación democrática hasta el día de hoy? No debemos cometer el error de equiparar este principio normativo con una de las interpretaciones históricas que ha recibido en los países europeos desde la Ilustración; no significa un compromiso con una determinada forma de gobierno o una forma cultural concreta de acción democrática, sino sólo la intención fina y formal de garantizar a cada sujeto individual o colectivo las condiciones institucionales que le den la posibilidad de autodeterminarse y controlar sus propias circunstancias. Sí, si consideramos este principio como el legado normativo de la Ilustración, entonces sí que lo considero un legado que no debemos traicionar ni abandonar, aunque sólo sea porque, como he dicho, sólo a la luz de este principio podemos nosotros y nuestros críticos poscoloniales ponernos de acuerdo sobre las obligaciones de reparar las injusticias del pasado. En este sentido, también puede ser acertado hablar con Habermas de un “proyecto inacabado”, quizá no exactamente de “modernidad”, sino de “Ilustración”.

**B.H. / C.O.:** En una de sus conferencias más recientes, en la que aborda el tema del poscolonialismo y el antropocentrismo, habla usted, refiriéndose a una relación diferente entre el ser humano y la naturaleza de muchos grupos étnicos colonizados, del camino “para entender la relación de reconocimiento entre personas con iguales derechos de tal manera que sus condiciones normativas incluyan también la obligación mutua de tratar a la naturaleza con cuidado”<sup>3</sup>. ¿Podría concretarnos esto un poco?

**A.H.:** También para responder a esta pregunta tengo que remontarme un poco más atrás, volviendo primero a mi respuesta a su primera pregunta. Allí dije que una moral del reconocimiento exige actualmente que pongamos a los descendientes de los pueblos colonizados, marcados y desfavorecidos hasta hoy por el colonialismo de entonces, en condiciones para actuar material y simbólicamente como iguales entre iguales y encontrarse así con nosotros como personas autodeterminadas. En este contexto, la reparación simbólica significa, entre otras cosas, enmendar el hecho de que, en el pasado, Occidente sólo miraba con desprecio epistémico las cosmovisiones más naturales de los pueblos colonizados por considerarlas inadecuadas para el progreso tecnológico y, por tanto, para el crecimiento económico. Hoy, la catástrofe ecológica

<sup>3</sup> HONNETH, A. 2023, “Two Steps Back for One Step Forward? Thoughts on Postcolonialism”. Conferencia internacional “What comes after?”, Universidad de San Galo (Suiza), 11-13 de mayo 2023.

nos ha enseñado mucho y sabemos que no sólo fue una arrogancia moral sino también un error epistémico elevarnos por encima de esas cosmovisiones; por el contrario, debemos dejar que nos inspiren para desarrollar una comprensión diferente y más receptiva de nuestro entorno natural, porque la solución a la crisis ecológica depende, y por cierto no en última instancia, de que la sociedad se integre más firmemente en la relación con la naturaleza, tanto teórica como prácticamente.

Esto requiere una corrección de nuestra visión antropocéntrica del mundo, pero no hasta el punto de que podamos eludir cómodamente nuestra responsabilidad moral en todos los procesos medioambientales; una revisión de nuestra comprensión convencional del mundo tendrá que seguir asignándonos el papel de responsables reflexivos, porque somos los humanos quienes, con nuestras acciones, decidimos qué desarrollo puede o debe tomar el entorno natural. Pero, por supuesto, se plantea la cuestión de qué ocurre con una moral del reconocimiento si se cambia el trasfondo ideológico de tal manera que se intenta dar mayor importancia a la preservación de la naturaleza. Con la formulación a la que ustedes se refieren, he querido hacer un primer avance en tal dirección sugiriendo que, en el respeto mutuo, no sólo nos comprometamos a tratarnos con Kant como un “fin en sí mismo”, sino también a tratar a la naturaleza con cuidado y responsabilidad. Este paso significaría tanto como una ampliación de los deberes que uno asume cuando es reconocido por los demás como persona al reconocerlos a ellos mismos como personas. Pero aún no estoy seguro de que tal ampliación no eleve demasiado las condiciones morales a las que está intrínsecamente ligado el respeto mutuo: ¿qué ocurre si alguien no puede o no quiere cumplir estos deberes resultantes del reconocimiento?, ¿no merece en ese caso nuestro respeto? Debido a estas implicaciones, que aún no tengo claras, sigo dándole vueltas a cómo debería reformularse la moral del reconocimiento para incluir no las exigencias de la naturaleza, sino nuestros deberes para con ella.

**B.H. / C.O.:** En la misma conferencia, usted también aboga por una “relectura postcolonial” de nuestros clásicos. ¿Significa esto que ahora podemos esperar de usted una relectura postcolonial de la teoría del reconocimiento o de la teoría de la libertad social?

**A.H.:** Es relativamente fácil demostrar la negación o ignorancia del colonialismo en nuestros clásicos, desde Hobbes a Kant y Max Weber, porque se comprometieron con pretensiones universalistas de carácter moral o empírico; y cuando admitían el colonialismo, como ocasionalmente en el caso de Weber, no dieron cuenta de las increíbles ventajas de desarrollo que las potencias coloniales occidentales obtenían de la explotación y opresión de sus colonias. Resulta más difícil cuanto más nos acercamos al presente, porque

desde hace décadas las teorías sociales que operan normativamente ya no son tan ingenuas y suelen reducir desde el principio su pretensión explicativa a su propio ámbito cultural; así aclaro al principio de mi libro sobre la historia de la idea de reconocimiento<sup>4</sup>, donde afirmo que sólo puedo reconstruir el proceso de desarrollo intelectual que tuvo lugar en Europa Occidental, porque no dispongo de los conocimientos históricos y lingüísticos necesarios para juzgar si en otras regiones culturales existían ideas comparables sobre el significado y la función del reconocimiento social. Así pues, si tuviera que emprender una relectura poscolonial con referencia a estas consideraciones histórico-intelectuales, probablemente sólo podría consistir en localizar los surcos intelectuales y los puntos ciegos en los que la nueva creación del vocabulario de la teoría del reconocimiento en Occidente se benefició de la explotación colonial de los países conquistados violentamente. Por ejemplo, si se pudiera demostrar que toda la idea de un círculo de ciudadanos que se reconocen mutuamente se basaba en la prosperidad material producto del proceso colonial, que no se tematizó más. No sé si esto puede demostrarse en detalle, pero sin duda sería una tarea necesaria examinar la formulación de la idea de reconocimiento con respecto a tales condiciones previas innominadas; y lo mismo se aplica sin duda a la idea de libertad social, que también puede deber su existencia al trasfondo innominado de la prosperidad material asegurada por la explotación colonial.

**B.H./C.O.:** En nuestra conversación sobre justicia global entre tres hombres Blancos europeos existe una vez más el peligro de que estemos reproduciendo prácticas en las que Occidente no sólo tiene la soberanía política sino también filosófica sobre las cuestiones de justicia. ¿Qué debemos cambiar en nuestra *práctica* académica para acercarnos a la justicia global?

**A.H.:** La forma más fácil es, por supuesto, cambiar nuestras prácticas académicas para que estos debates sean mucho más inclusivos, es decir, prestar más atención a garantizar que los y las representantes de otras culturas y países no occidentales también participen en pie de igualdad. Pero en realidad esto ya está en marcha, no hay debate público sin un representante del Sur global y una u otra mujer, salvo que esta práctica ahora popular es a menudo meramente simbólica; casi puedo verlo ahora delante de mis ojos, las redacciones de televisión y periódicos, las direcciones de las universidades y las oficinas de prensa buscando desesperadamente intelectuales o políticos no Blancos, preferiblemente del género femenino, sólo para dar a los debates que organizan la apariencia de diversidad. Todo esto seguirá siendo política puramente simbólica mientras no cambien el vocabulario y las perspectivas que determinan el tono y los temas de tales debates; sólo cuando hayamos aprendido a corregir nuestra imagen de la sociedad a largo plazo, empezando a entender el exterior

<sup>4</sup> HONNETH, A. 2019, *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, Madrid: Akal.

como parte inmanente de nuestra propia historia colonial, estaremos en condiciones de mantener los debates necesarios en pie de igualdad con los representantes de estos colectivos antes y todavía hoy desfavorecidos. Queda mucho por hacer, desde revisar nuestros programas escolares hasta cambiar nuestra visión de nuestra propia tradición, y no hemos hecho más que empezar.

**B.H./C.O.:** Muchas gracias por esta conversación.



# *Ressenyés*



ROHBECK, Johannes 2023, *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*, Berlín: J. B. Metzler/Springer. ISBN 978-3-662-66654-8, 299 páginas

Cuanto más avanza la historia, tanto más problemático deviene el saber de la Ilustración. Hoy en día, el investigador interesado en el Siglo de las Luces está obligado a lidiar con numerosos prejuicios contra las humanidades, como, por ejemplo, su falta de “utilidad” para los intereses inmediatos de nuestra sociedad. Y a ello se suma, por otro lado, la aparente incompatibilidad de este mismo saber con las exigencias que forman el presente político. En ciertos ambientes, sin excluir el universitario, el siglo de la Ilustración no solo ha adquirido un cierto aspecto casposo. Además, los valores humanos promovidos por las ciencias fundadas en esta época suelen ser vistos como contrarios a las ideologías que rigen el horizonte histórico actual.

El nuevo libro de Johannes Rohbeck sobre una Ilustración “moderna” demuestra sin duda alguna que la situación descrita se basa en meros prejuicios. Esta investigación es un análisis de las nuevas ciencias que emergieron en la Ilustración con el fin de actualizar su saber en nuestro tiempo. Rohbeck analiza los orígenes de las ciencias que surgieron en el siglo XVIII, como la antropología, la economía política y la sociología, con el fin de comprender las grandes crisis de nuestro periodo histórico, como la guerra y el cambio climático, así como también de repensar los desafíos que presentan la globalización, el capitalismo y la cuestión de género.

El concepto de Ilustración que esta investigación propone no se reduce ni a un sentido “histórico”, según el cual la Ilustración se presenta como un mero periodo de tiempo, ni tampoco a un sentido “sistemático”, como si ella fuera una suerte de doctrina. En lugar de ello, Rohbeck propone una síntesis de ambas perspectivas. El resultado de aplicar este método es la definición de la Ilustración como *transformación*. Para la “transferencia” y “conversión” de los teoremas científicos ilustrados a nuestro presente histórico, Rohbeck no se centra en una determinada corriente ilustrada, sino que contempla la Ilustración como acontecimiento europeo. El potencial teórico que aquí se pretende actualizar es la unidad de la Ilustración europea en su pluralidad. De modo analítico y comparativo, el autor logra encontrar similitudes entre las distintas versiones de la Ilustración europea y correspondencias entre las situaciones históricas del siglo XVIII y del siglo XXI. De modo equitativo, se presentan análisis

de autores franceses como Montesquieu, Rousseau o Voltaire, británicos como Hume o Adam Smith, italianos como Cesare Beccaria o Pietro Verri, españoles como Benito Jerónimo Feijoo o el Marqués de Jovellanos y trata, naturalmente, autores de la Ilustración alemana como Kant, Herder y Mendelssohn, lo que da pie a calificar el método de Rohbeck como *interregional*.

La reflexión sobre la situación histórica actual está determinada según el marco de las ciencias propias de la Ilustración. En primer lugar, Rohbeck, a modo de preámbulo, elabora una genealogía de *la idea de Europa* y explica cómo se ha desarrollado hasta la actualidad tanto desde una perspectiva interregional como interdisciplinar. En virtud de los distintos esbozos de la idea de Europa que tuvieron lugar en la Ilustración, se intenta diagnosticar los problemas y la dirección de lo que todavía hoy se presenta como el “proyecto” de la Unión Europea.

Tras haber determinado el concepto general de la Ilustración europea, Rohbeck pasa a considerar el problema de la *religión*, concretamente la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado. Estas reflexiones están marcadas por la famosa “querrela de la secularización”. En contra de autores como Habermas, que definen un “retorno de la religión” en una “época post-secular”, Rohbeck, haciendo énfasis en los efectos sociológicos positivos de la religión, defiende una visión laica y secular de lo público, para lo cual enfatiza el concepto de *tolerancia*. Libertad de credo, se afirma aquí, solo es posible si el espacio social se libera de la religión.

Sobre la base de esta concepción laica de lo público, se analiza la ciencia que, según el autor, se presenta como la más importante de la Ilustración: *la antropología*. El punto de salida de las reflexiones antropológicas es la escisión entre alma y cuerpo que se había desprendido de la ciencia cartesiana. La ciencia de la antropología es presentada como superación de este conflicto: el hombre deja de ser visto como un mero mecanismo y pasa a ser un *organismo viviente*. En virtud de este nuevo concepto de lo humano, Rohbeck plantea temas de gran actualidad como la debatida época del Antropoceno, así como la cuestión de identidad y de género, rescatando en ello discursos científicos igualitarios que vieron la luz en la Ilustración.

Dada esta idea de humanidad, el autor ofrece una imagen de *la naturaleza*. En este capítulo, se establece un interesante paralelismo entre el terremoto de Lisboa de 1755 y la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2. La lección que Rohbeck obtiene de la posición ilustrada es clara. Ambas catástrofes no son ni un castigo divino ni tampoco producto de la conspiración de una élite secreta, sino *sucesos* naturales que, en virtud de la acción humana, se convierten en *catástrofes* naturales. En vistas a la crítica a la religión y al debilitamiento del lugar del hombre en el cosmos tales hechos naturales son observados como

acontecimientos de los que la humanidad tiene que aprender. “El hombre debe aprender a adecuarse a la naturaleza, pero quiere que ella se adecue a él. [...] El hombre no ha nacido para construir eternas chozas en este teatro de vanidad”. Tal era la opinión del joven Kant sobre el terremoto de Lisboa.

Sobre la base de la pérdida de centralidad del hombre en el cosmos, Rohbeck pasa a pensar la pérdida de la realidad del hombre para sí mismo en el contexto de la denominada *sociedad post-factual*. La crítica al concepto post-factual de la realidad es articulada en virtud del *empirismo* de Hume, por un lado, y de la *filosofía del lenguaje* de Condillac, por otro. Ambos marcos teóricos son actualizados a través de un análisis crítico del “nuevo realismo” filosófico, concretamente de la versión ofrecida por Markus Gabriel. En virtud de esta nueva aproximación a la realidad y del análisis del lenguaje es posible no sólo poner en duda el contenido de verdad de ciertas sentencias, sino también descubrir las razones individuales y sociales del surgimiento de errores, esto es, de establecer una crítica objetiva a la ideología.

Una de las críticas centrales de Rohbeck a la Ilustración es la falta de una teoría del estado. Los ilustrados, a excepción de Rousseau, parecen haber dejado atrás las grandes teorías políticas de Hobbes o Locke. No obstante, él intenta demostrar que es posible ver el comienzo de una *reflexión científica sobre lo social*. Para ello tendrá en cuenta, aparte de Rousseau, a Montesquieu y su división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. En base a ello, Rohbeck pasa a criticar el concepto de un “giro postdemocrático”, refutando todo escepticismo que hable de una crisis irrevocable de los principios democráticos, dejando así abierta una perspectiva de futuro para la democracia. Para ello no solo usa los argumentos del *Espíritu de las leyes*, sino también de la “inteligencia emocional” de la escuela sensualista escocesa.

Los análisis sociológicos de Rohbeck devienen desarrollados y complementados con un capítulo dedicado a la *crisis del capitalismo*. En base a la *economía política* de Adam Smith, Rohbeck recuerda que una evolución de la democracia determinada por el capitalismo fue algo que en la Ilustración se instauró de forma intencional y con medios propiamente democráticos. La crisis del capitalismo es analizada por Rohbeck principalmente a partir de la imagen de la “mano invisible”: El capitalista, dice Smith, “persigue solo su propia ganancia y deviene en este como en otros muchos casos dirigido por una mano invisible para perseguir un fin que en modo alguno había previsto”. Esta dimensión sin control e involuntaria del capitalismo es calificada de “contingencia”. Su reducción y control es el gran desafío ante el cual la economía mundial se enfrenta. En este momento, Rohbeck analiza las distintas interpretaciones de este problema, desde el intento de “moralización” del capitalismo de Markus Gabriel hasta la nueva formulación del comunismo que persigue

Slavoj Žižek. A la luz de las debilidades de estos discursos, se pondrá el foco no tanto en la economía, sino más bien en la *industrialización*.

La última ciencia ilustrada que Rohbeck trata es la *filosofía de la historia*, y le sirve para tratar el problema de la *globalización*. En su genealogía de esta ciencia filosófica, Rohbeck la caracteriza como un proceso determinado por la “eliminación de límites” (*Entgrenzung*) y la “limitación” (*Begrenzung*). Por un lado, la filosofía de la historia nace en virtud de la pérdida de un inicio y final de la historia, perdiendo así su “plazo” (*Frist*), y generando al mismo tiempo la conciencia de una “época propia”. Por otro, la limitación de la historia es también determinada por el descubrimiento e interpretación de otras culturas, como la oriental, con lo que Rohbeck pretende desmentir el prejuicio de que la Ilustración solo se contemple a sí misma como medida del todo. El saber de la filosofía de la historia es actualizado a partir del concepto de contingencia. Frente a los intentos de fundar una teleología de la historia de la Ilustración como hizo Kant, se propone una “ética del futuro”, basada en la responsabilidad moral. El fin de esta moral del futuro no es solo cumplir con los plazos marcados por las crisis de nuestro presente, sino también quiere establecer, de forma prospectiva, su reversibilidad.

A modo de conclusión, Rohbeck tematiza de forma central el concepto de *contingencia*, con el cual pretende resumir todos los problemas que se han ido tratando a lo largo del libro. De modo ciertamente original, el concepto de contingencia es interpretado en clave freudiana como “ofensa” (*Kränkung*). La Ilustración, tanto en el siglo XVIII como en el XXI, consiste en el control o “reducción” (*Überwältigung*) de contingencias, es decir, de aquellos fenómenos derivados de los principios ilustrados pero que, en el transcurso de la historia, se revelan como contrarios a ellos. Con esta concepción crítica de la Ilustración, Rohbeck toma distancia de otro tipo de análisis. Se aleja de una crítica conservadora, que acusa a la Ilustración de haber fundado un individualismo absoluto, del intento anacrónico de una “dialéctica de la Ilustración”, que ahoga todo intento de salvarla, y, sobre todo, de los intentos posmodernos que proclaman su muerte irrevocable. Ahora bien, si Rohbeck tiene plena confianza en los valores e ideales de la Ilustración, la actualización que propone no se reduce, a pesar de todo, a una mera “auto-reflexión” de la misma. En lugar de una Ilustración que se piensa a sí misma, Rohbeck pone el foco metodológico en el análisis de los discursos concretos que la componen, lo que aparta al lector de una especulación macro-histórica y lo acerca a *hechos específicos*.

Como se puede apreciar, la investigación de Rohbeck es de lo más compleja, pues él no solo pone en diálogo las distintas voces de la Ilustración europea, sino que además intenta actualizarlas en el contexto teórico-práctico

del presente. Ahora bien, entre los elementos que Rohbeck actualiza se encuentra uno que, a nuestro juicio, resulta un tanto problemático: el concepto de *inteligencia emocional*. En cierto modo, es comprensible que Rohbeck recurra a este concepto, pues la escuela sensualista escocesa ha sido uno de sus grandes intereses desde los inicios de su actividad científica. Sin embargo, este concepto no está exento de crítica.

Según Rohbeck, la inteligencia emocional da lugar, a través de una “comunicación afectiva”, a un “reconocimiento recíproco”. Esta idea se funda sobre el sensualismo de Hume y de Hutcheson, quienes fueron capaces, según el autor, de atribuir al sentimiento “competencia racional”. La *racionalidad de los sentimientos* es, a nuestro juicio, lo problemático. Aquí es preciso recordar aquí que el mismo Kant, en sus ensayos precríticos, defendía el intelectualismo emocional para dar razones de la naturaleza moral y libre del hombre. Pero este punto de vista fue mantenido poco tiempo. Ya en la *Dissertatio* de 1770, Kant era consciente de que la moral tenía que pertenecer a la “filosofía pura”, es decir, lo moral debía ser cognoscible mediante el entendimiento y sin tener que recurrir a elementos empíricos, como lo son los sentimientos.

Como es conocido, el proceso de purificación de la filosofía moral acabó con la definición de la ley moral como un *factum racional*. Gracias a este “acto inteligible” de la razón quedaban garantizados tanto la universalidad de un criterio moral como la libertad de todo ser racional. La ética de Kant no es, como Rohbeck parece asumir, una ética racionalista, sino una ética trascendental: no solo es independiente de todo dato sensible, sino que también goza de *autonomía*, aspecto que la ética racionalista de Wolff no había podido explicar de modo consecuente. El descubrimiento de esta autonomía moral es el núcleo moral de la Ilustración y, al mismo tiempo, la base de toda teoría política democrática. Por ello mismo, la posición sensualista de Rohbeck debería enfrentarse de nuevo a los problemas teóricos que supone la filosofía moral, sobre todo con la exigencia básica de una moral ilustrada: su universalidad.

A pesar de la objeción que planteamos, la razón de que la universalidad de la ley kantiana deba ser rechazada es en parte de lo más comprensible. Este rechazo queda justificado por la *violencia* que la realización de una ley moral universal parece llevar consigo. Esta violencia, implícita en las reflexiones de Rohbeck, deja expresarse con un pensamiento de Schiller. El poeta, quien durante las atrocidades de la Revolución Francesa se dedicó al estudio sistemático de la filosofía kantiana, dijo que el hombre “debe aprender a desear *de forma noble* para que no le urja querer *de forma sublime* (*muß lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen*)”. En cierto sentido, Schiller parece volver a una postura sensualista, precisamente para intentar dar solución a las consecuencias revolucionarias de la ética kantiana.

Ahora bien, a nuestro juicio, la solución de Kant, el imperativo categórico dado como “acto inteligible” de la razón, a pesar de la sublime violencia que contiene, no sólo ofreció una solución teórica a las dificultades que presentaban las teorías sensualistas y racionalistas, sino que, a través de ello, también se alcanzó una formulación filosófica a la altura de su tiempo. Que la puesta en práctica y realización de esta ley moral dirija directamente a una violencia revolucionaria es, a día de hoy, un hecho casi innegable. Ahora bien, negar esta misma realidad humana supondría, al mismo tiempo, negar la dimensión “esencial” de lo político como tal. Con esto no se pretende justificar la violencia, sino más bien, como también quiso Carl Schmitt, describir uno de los rasgos más distintivos y fundamentales de todo obrar y pensar político.

PABLO GENAZZANO  
*Universität Potsdam*

TORRES TRIBÓ, Josep 2022, *Elogi de la mentida* (edició i introducció de Max Pérez i ressenya biogràfica d'Edwin Evangelista, Alba Padrós i Max Pérez), Figueres: Edicions Cal·lígraf. ISBN 978-84-124592-7-2, 313 pàgines

L'editorial Cal·lígraf, gràcies al treball i l'entusiasme de dos joves, Edwin Evangelista i Max Pérez, ha recuperat, ha reeditat un llibre de 1928 escrit per un mestre anarquista català que va ser assassinat pels nazis en una cambra de gas a Alkoven el 1941. Es tracta del llibre de Josep Torres Tribó, *Elogi de la mentida*.

El volum ara publicat inclou una biografia del personatge, de la qual són autors tots dos i Alba Padrós, i un text de Max Pérez titulat "La filosofia de Josep Torres Tribó, el màrtir de la mentida", que, com el títol indica, vol ser una exposició o anàlisi de la filosofia de Torres Tribó, que és la que es conté en aquest únic llibre de l'autor. Aquest estudi introductori és de molt de profit, perquè el llibre que estudia i comenta no és en absolut allò que el seu títol diu ni la seua forma s'assembla gens a la que esperaria en un llibre de filosofia (salvades certes excepcions). I dic que és de profit, perquè Max Pérez ha fet l'esforç de donar sistematicitat i coherència al conjunt d'anotacions diverses que componen l'*Elogi de la mentida*. De vegades em fa la impressió que en aquest text preliminar es fa de Torres Tribó algú més filòsof i amb més idees sòlides que les que una lectura del llibre, no orientada per aquest text, deixa veure.

Per començar, el llibre no és un tractat, sinó un seguit d'anotacions, com reflexions que van portant-se unes a altres, al voltant d'una idea, amb totes les seues ramificacions, que vol servir de fil conductor i donar unitat al que poden ser notes disperses i en les quals, de vegades, aquesta unitat sembla forçada, que s'ha afegit alguna cosa per tal que les notes prèvies pogueren aprofitar-se. És significatiu la quantitat d'epígrafs (temes) sota els quals aquestes s'agrupen: més de cent. Sovint aquestes notes tenen un to aforístic, i d'aforismes que busquen la paradoxa i fer raonable la inversemblança. Cal tenir en compte que, com es diu a l'estudi introductori, Torres Tribó "defensava la substitució de la filosofia tradicional per una nova *lírca del pensament*".

Quin és el fil conductor que vol unir totes aquestes notes? Allò que és el títol del llibre: l'elogi de la mentida. Llevat que aquest elogi no ho és de la mentida, sinó d'alguna altra cosa. No és tracta de vindicar la mentida entesa com l'asseveració del que es creu fals feta amb la voluntat d'enganyar. Què és, doncs, aquesta "mentida" que s'elogia? Sí, és allò que es contraposa la veritat.

Tret del fet que per veritats no hem d'entendre tampoc aquelles asseveracions que es corresponen als fets, que diuen com són realment les coses. De què es tracta, aleshores, una cosa i l'altra?

Per començar a traure l'entrellat en la concepció que en té Torres Tribó, potser és bo acudir a l'inici del llibre, on comenta que acaba d'eixir de la presó, lloc on l'ha dut la seua ideologia. És ja a als pocs paràgrafs de començar que es diu:

Així, jo, de retorn d'aquell esclavatge colpidor, fou ensems que em desempalle-gava dels lligams de la veritat i dels verdancs de la sinceritat, quan vaig sentir que començava a comprendre la claror i la llibertat compensadores, que se'm lliuraven i em posseïen alhora...

I posem aquestes paraules en context, en més context; a banda de la visió pessimista de la realitat que hom pot tenir en "l'esclavatge colpidor" de la presó. L'autor és, respecte del concepte de veritat, un nietzscheà: algú que pensa, amb Nietzsche, que les paraules no són més que metàfores, mentides que mai no poden reproduir la realitat. Torres Tribó és nietzscheà en això, sí, però lluny de veure-ho com un problema, ho veu com una veritable sort. Amb una concepció de la veritat, ontològica i no semàntica —la veritat és el que hi ha, el món, la realitat, i no el que se'n diu—, abomina dels *veristes*, dels qui creuen que aquestes metàfores no ho són, de metàfores, i que, per tant, són els veritablement enganyats. Si som conscients, doncs, d'això, el que cal és fer d'aquest artífici que és el llenguatge: un instrument embellidor. La veritat, el que hi ha, és lleig, la veritat és bruta i cruel, a més "veritat seria principi i no fi", el material a partir del qual construir la mentida. Cal destruir la veritat construint la mentida, i cal destruir la veritat, destruir el seu atractiu enganyador, perquè el "desenllaç del camí de la veritat és sempre l'errada fatal". Diguem-ne que el problema és que a través del llenguatge i les paraules no podem tenir una imatge encertada de la realitat i prendre-les com a representacions correctes és una errada fatal. La mentida en canvi "és una mena d'errada conscient, cultivada, creada". Així la cerca de la veritat és un error complet: la veritat és desagradable i no la podem dir. El que cal en canvi és la mentida, que "redimeix la vida; la fa simpàtica, amable, digna i bella. Inquieta, sempre jove i nova".

La mentida és l'artífici, l'adornament, la ficció, allò que vesteix i embeleix la lletjor del que hi ha. La mentida és l'art, la il·lusió, l'emoció, la creació humana que transforma o cobreix la realitat (més aviat transforma la nostra imatge de la realitat, caldria dir). La idea de Torres Tribó és, doncs, renunciar a l'intent de descriure, conèixer, el que hi ha. Perquè "el coneixement no és elaboració, sinó que és intuïció o percepció: sensació. Sentim i, per tant, conei-

xem. Després creem, fem mentida”. Si tota elaboració a partir del que sentim és mentida, no cerquem amb elles, aquestes elaboracions, la veritat de la qual ja hem partit, creem les mentides més belles, més plaents. A més, la veritat “fa de la vida —que ha qualificat de “nua, rectilínia, i freda; néixer, créixer, reproduir-se, decreïxer i morir” — una cosa digna de menyspreu i del suïcidi quan no sap redimir-se amb la mentida, que ens hi fa posar emoció i passió...”. Objectivament no hi ha un sentit de la vida, cal crear-lo, fer mentida. La mentida ens allibera de la buidor del món i de la vida.

I així, tot el llibre és una lloa de l'artificial per sobre del natural i real, que cal adornar, disfressar, modificar, amagar. Aquest passatge pot oferir una imatge ben clarificadora de quina és la idea de Torres Tribó, per què fomentar la mentida:

Ramón Acín, el dibuixant d'Osca, té un dibuix on hi ha un sagristà que fa neteja d'un sant victorià. Una devota del sant va l'església per fer-li una ofrena d'un ciri, i s'escau d'anar-hi en el moment que, sense el vestit, només es veu el cap i les mans del sant, sobre el suport fet de dos llistons encreuats. I diu la devota:

—“¿Y esos cuatro palitos son el divino san *Bitorian*? ¡Ah! Pues me *güelvo* la vela...”

“Esos cuatro palitos” són la sinceritat.

Es defensen les innovacions i els artificis, el motor de combustió, els aparadors de les tendes, els vestits, el maquillatge... També el paper d'aquella mentida com a element civilitzador, introductor de civisme i sofisticació, enfront de l'animalitat més primitiva i natural.

No cal dir que amb una altra concepció de la funció del llenguatge i dels conceptes (menys nietzscheana), una que no pense que el llenguatge pretén oferir un reflex especular del món, la mentida de Torres Tribó perdria una molt gran part de la seua extensió. I la cosa no sonaria tan provocativa. D'altra banda, bé està voler veure el món amb bons ulls, és una bona recomanació mirar les coses amb il·lusió, però el percebrem millor (amb una percepció més adequada i fructífera) si l'embellim realment, si el canviem per a embellir-lo i fer-lo més agradable i més humà, que no si simplement oculquem la seua lletjor sota disfresses. Què vol Torres Tribó amb la mentida-art, canviar la realitat o només la nostra concepció (autoenganyada) de la realitat? Per desgràcia sembla inclinar-se més sovint per la segona opció. I així, ens aconsella coses com: “crear-nos una vida falsa, de novel·la, una vida d'engany, suggestionar-nos, viure aquell engany”. De tota manera, podem fer les dues coses alhora. Embellir el món amb la mirada i la mentida no hauria de suposar que aquesta siga la nostra única manera de procedir amb ell. Així, un altre problema, de propostes com

la d'aquest llibre, és voler oferir interpretacions de tot des d'un únic fenomen. Un fenomen pot servir per explicar, abordar una parcel·la de la realitat, però difícilment se'n podrà encabir tota. Voler donar compte del tot des d'un únic aspecte o element és sempre insatisfactori; més si aquest únic element és, a més a més, controvertit.

En qualsevol cas, es tracta d'un llibre original amb consideracions i visions de les coses encara útils i suggeridores, i d'una qualitat literària no menyspreable. Un encert haver-lo recuperat. Bona tasca la d'aquests joves entusiastes que ho han fet possible.

TOBIES GRIMALTOS  
*Universitat de València*

NIETZSCHE, Friedrich 2022, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (volumen segundo), edición, estudio introductorio, traducción y notas de Marco Parmeggiani Rueda, Madrid: Tecnos. ISBN 9788430984619, 424 páginas

La historia de las ediciones de la obra de Nietzsche marca la historia de sus interpretaciones, también en lengua española. El ejemplo de los llamados “escritos intermedios” o aforísticos es representativo de este fenómeno. Por su consideración como “intermedios” en la usual (pero problemática) periodización tripartita de la vida y obra de Nietzsche, *Humano, humano demasiado, Aurora y La gaya ciencia* suelen considerarse como un paréntesis entre la fase wagneriana y la fase madura post-*Zaratustra*, lo cual ha tenido como resultado que hayan sido relegados a un segundo o tercer plano tanto por las casas editoriales como por sus potenciales lectores, que privilegian otras obras de Nietzsche.

El caso particular de *Humano, demasiado humano* es especialmente grave dado que las ediciones en español han sido deficientes, con la notable excepción de la edición de Alfredo Brotons en Akal en 1996, que en cualquier caso requeriría una actualización a la luz de los avances en la investigación filológica, la revisión de los manuscritos originales y las nuevas tendencias de los estudios nietzscheanos.

La nueva edición y traducción de Marco Parmeggiani Rueda, profesor de Filosofía en la Universidad de Málaga, viene a solucionar esta situación. Tras la publicación en 2019 del primer volumen de *Humano, demasiado humano*, también editado por Parmeggiani, en una cómoda edición de bolsillo como parte de la colección “Los esenciales de la filosofía” de Tecnos, se publica en 2022 el segundo volumen en la misma colección. Parmeggiani forma parte del equipo editor y traductor de las *Obras completas* y los *Fragmentos póstumos*, dirigido por Diego Sánchez Meca, que durante los últimos veinte años ha publicado en español la totalidad de los escritos de Nietzsche. Esta hazaña editorial coloca a los estudios nietzscheanos de habla hispana en una posición privilegiada, dado que muchas otras lenguas académicas y ámbitos geográficos, incluido el anglófono, siguen sin contar con ediciones completas de los textos de Nietzsche.

En cualquier caso, esta nueva edición en bolsillo no se limita a reimprimir en formato separado la edición de *Humano, demasiado humano* ya contenida en el tercer volumen de las *Obras completas* publicado en 2014, sino que

ha sido actualizada en profundidad. En primer lugar, Parmeggiani ha revisado a fondo la traducción y el estilo. Además, ha ampliado con creces el aparato crítico de notas, gracias a su propia investigación de las fuentes, durante la cual ha localizado citas de Nietzsche a filósofos clásicos como los griegos. Otra aportación importante es la localización de la fuente de la famosa cita de Goethe sobre Bach en *El caminante y su sombra* §149, encontrada dentro de la biblioteca de Nietzsche, ahora señalada a pie de página. Estas informaciones filológicas son de suma importancia para comprender no sólo dónde encuentra Nietzsche inspiración a modo de diario intelectual de su pensamiento —por ejemplo, en los sabios de la Antigüedad, epicúreos, estoicos y escépticos del pirronismo—, sino dónde radica realmente su originalidad, cuáles son sus aportaciones e innovaciones en comparación con sus fuentes de la historia de la filosofía y de la cultura. Además de ello, Parmeggiani ha añadido un rico estudio introductorio de cien páginas, con una parte filosófica, otra filológica y un apartado acerca de la enfermedad de Nietzsche, sobre la base de las investigaciones más recientes.

Así pues, incluso quienes ya posean el tercer volumen de *Obras completas* se beneficiarán de adquirir esta nueva edición para mantenerse a la vanguardia de los estudios nietzscheanos. Especialmente en el caso de la obra de Nietzsche, tanto para los académicos como para lectores interesados en su obra en general, es crucial trabajar con las mejores ediciones actualizadas, asegurarnos de “leerle bien” —como el propio Nietzsche exigía a sus lectores— y superar prejuicios equivocados en torno a su obra y a su interpretación, como la idea errónea según la cual habría “muchos Nietzsches”, cuando lo que realmente hay es *un* filósofo y *una* filosofía en desarrollo y revisión constante, movido por un impulso de autocrítica.

En su introducción, Parmeggiani incide en la importancia de leer y considerar las obras que componen este segundo volumen, *Opiniones y sentencias diversas* (en lo que sigue, OSD) y *El caminante y su sombra* (en lo que sigue, CS), no como meros anexos al primer volumen, lo cual las condenaría de nuevo a un estatuto secundario o subsidiario, sino como obras independientes y con valor y estatuto propio.

La introducción considera detalladamente el contexto biográfico e intelectual de estas obras, así como la estructura interna y temática de este texto en relación con la primera parte. Estas consideraciones permiten comprender la relación vida-pensamiento, tan característica del conjunto de la filosofía de Nietzsche, idea de acuerdo con la cual hay una relación (genealógica, como se mostrará más adelante en el itinerario intelectual de Nietzsche) entre pensador y pensamiento, filósofo y filosofía, actor y acción. Ello conecta con una de las ideas claves de estas obras: la de prestar mayor atención a “las cosas más cercanas” (CS 16). Las cosas pequeñas y los hábitos más nimios son los más

cruciales en el día a día, ya que por su repetición cotidiana tienen un impacto decisivo en nuestro desarrollo y vida. El tiempo y la frecuencia, como explica Parmeggiani en la introducción, son los factores determinantes en la capacidad de influjo (14). Sucede así que todo conocimiento científico y filosófico es estéril e incapaz de transformar el mundo y la cultura si no va acompañado de un “autotrabajo con las vivencias” (18) por parte del individuo. Parmeggiani muestra de qué manera estos planteamientos contrastan directamente con la perspectiva y ambición sistemática imperante en la filosofía alemana, en especial con el enfoque schopenhaueriano, y lo conecta con diversos aforismos e ideas tratadas en este segundo volumen, como el juicio nietzscheano sobre el papel de la prensa en la cultura contemporánea.

La introducción considera, además, de manera especialmente rigurosa, el lugar y la función particular del escepticismo en la filosofía de Nietzsche, delimitado en su justo lugar, así como otras ideas, como la cuestión del pesimismo y la centralidad del dolor en la vida humana, que tan superficialmente son interpretadas por la opinión o lectura popular de Nietzsche. La primera parte de la introducción, más puramente filosófica, finaliza con un rico y extenso tratamiento de la transformación de la estética de Nietzsche tras la ruptura con Wagner y Schopenhauer, de la relación entre arte y verdad y de la música como lenguaje simbólico, cuestiones en las que Parmeggiani hace gala de su dominio especializado. Estas consideraciones son altamente pertinentes teniendo en cuenta que la temática del arte ocupa el lugar central y más extenso de *Opiniones y sentencias diversas*, desde el aforismo §99 hasta el §178, y una de las más extensas de *El caminante y su sombra*, desde el aforismo §87 hasta el §170, de acuerdo con la reconstrucción del propio Parmeggiani más adelante en la introducción.

La segunda parte de la introducción, más filológica, trata de la génesis de la composición del segundo volumen de *Humano, demasiado humano* a partir de los manuscritos en la estela de la escuela italiana de Colli-Montinari. Del mismo modo, la tercera parte saca a la luz la estructura de cada obra (*Opiniones y sentencias diversas* y *El caminante y su sombra*) y sus divisiones temáticas implícitas, mostrando las similitudes y diferencias con el primer volumen de *Humano, demasiado humano*. En estas partes, Parmeggiani pone en práctica el método de la crítica genética italiana estudiando el texto como parte de una realidad más vasta. La lectura de Nietzsche conduce siempre a aspectos que pese a estar “fuera del texto” (MONTINARI 2003) han de ser considerados para comprenderlo e interpretarlo, por ejemplo, la experiencia vital de Nietzsche, su contexto científico y cultural, las relaciones intertextuales con otras obras suyas —en este caso, el primer volumen, las lecturas que lleva a cabo en ese período, las glosas que añade en los márgenes, los fragmentos preparatorios,

las anotaciones póstumas y la correspondencia—. Todos estos elementos que aparentan ser puramente filológicos resultan imprescindibles para elaborar las interpretaciones filosóficas más plausibles.

Parmeggiani incide también en las transiciones y transformaciones, tanto formales como de contenido, entre el primer y el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, puntualizando con agudeza que no se trata de concluir que Nietzsche cae en contradicción, sino que hay que leer entre líneas para entender que el filósofo alemán se percata de todos los elementos en juego para llevar a cabo exitosamente —es decir, de forma anti-dogmática— el proyecto ya anunciado de “filosofía científica” en el primer volumen.

Dado el lugar ocupado por la vivencia de la salud y la enfermedad en estas obras, la rica introducción concluye con un estado de la cuestión sobre la enfermedad de Nietzsche. Parmeggiani repasa los diferentes diagnósticos y los motivos por los cuales triunfó, en su momento, el diagnóstico de la supuesta sífilis como causa de la pérdida de conciencia de Nietzsche en enero de 1889. Como muestra el editor, la hipótesis de la sífilis lleva varias décadas siendo cuestionada por neurólogos e historiadores de la medicina, que, a la luz del historial médico, testimonios y apuntes biográficos, proponen otros diagnósticos más plausibles, entre los cuales destaca actualmente el CADASIL. Aunque probablemente nunca se consiga determinar la diagnosis con certeza, estas investigaciones deberían, por lo menos, frenar la repetición como mantra de la supuesta sífilis.

Aunque tradicionalmente esta época de la “filosofía del espíritu libre” haya sido relegada a un segundo o tercer plano, estas obras han experimentado todo un auge y renovado interés internacional en el momento actual de los estudios nietzscheanos, especialmente en el ámbito anglófono gracias a los estudios de reconocidos especialistas como Keith Ansell-Pearson (2018), Rebecca Bamford (2015) o Michael Ure (2008), quienes al igual que Parmeggiani valoran los elementos más representativos de estos escritos: la ética del individuo y de la alegría —que suele clasificarse en términos contemporáneos como ética de virtudes—, el tono de moderación y “afabilidad” (CS 339), la “filosofía de la modestia”, la “pasión por el conocimiento” y la crítica de los sistemas filosóficos y metafísicos. La filosofía de la salud y la “curación espiritual” (OSD 356), la filosofía como terapia y autodisciplina (OSD 184), y la defensa de la fusión del conocimiento con la sabiduría encarnada (OSD 180 y 224), resultan todas ellas ideas mucho más atractivas y sugerentes para un amplio sector de intérpretes y lectores, en comparación con, por ejemplo, los tintes marcadamente elitistas y el tono más intenso de obras posteriores como *Más allá del bien y del mal*.

Conviene, en cualquier caso, comenzar siempre con el encuentro directo del lector con el texto, enfrentarse al texto primario en soledad y leerlo de

primera mano, para únicamente después poder evaluar con juicio autónomo las interpretaciones de terceros. Por ello, la actualización de esta edición por parte de Marco Parmeggiani es una gran noticia para los estudios nietzscheanos en español y una oportunidad magnífica para unirnos a los debates actuales sobre estos libros, en la posición aventajada en que nos colocan las excelentes ediciones españolas del equipo de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN). Así pues, la nueva edición de *Humano, demasiado humano* viene a incidir en la importancia de estas obras, con la esperanza, además, de impulsar su resurgir y redescubrimiento también en el ámbito hispanohablante.

MARINA GARCÍA-GRANERO  
*Universitat de València*

## REFERENCIAS

- ANSELL-PEARSON, K. 2018, *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, Londres: Bloomsbury.
- BAMFORD, R. (ed.) 2015, *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, Londres: Rowman and Littlefield.
- MONTINARI, M. 2003, *Lo que dijo Nietzsche*, trad. E. Lynch, Barcelona: Salamandra.
- NIETZSCHE, F. 2022, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Volumen segundo, edición, estudio introductorio, traducción y notas de Marco Parmeggiani Rueda, Madrid: Tecnos.
- URE, M. 2008, *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham: Lexington Books.

MUÑOZ, Jacobo 2022, *Crítica i veritat. Assaigs, ressenyes, converses (1980-2015)*, introducció i selecció de Gustau Muñoz, València: Institució Alfons el Magnànim/Centre Valencià d'Estudis i Investigació. ISBN 978-84-7822-907-9, 224 pàgines

*Crítica i veritat* és un recull de textos diversos del filòsof Jacobo Muñoz, seleccionats per Gustau Muñoz, que varen veure la llum entre els anys 1980 i 2014, en diferents publicacions valencianes: *Trellat*, *L'Espill* i *Pasajes*. A més d'assaigs i ressenyes, inclou també la transcripció d'una llarga conversa sobre l'estat de la filosofia avui amb els professors Sergio Sevilla i Nicolás Sánchez Durá, així com una entrevista en profunditat que li va fer Faust Ripoll publicada a *L'Espill*. Tal com indica Gustau Muñoz al pròleg, Jacobo Muñoz no va interrompre mai el contacte amb la seua terra: passava llargues temporades a Biar, on es retrobava amb amics, i li feia un goig especial col·laborar en publicacions valencianes i veure els seus textos traduïts a la llengua del País. El llibre ha estat publicat per la Institució Alfons el Magnànim/Centre Valencià d'Estudis i Investigació, en la col·lecció "Novatores", l'any 2022, i l'edició és boníssima: una cura d'edició a càrrec de l'equip de la IAM.

El pròleg ens presenta a Jacobo Muñoz com un home de vasta cultura, atent al seu temps i amb consciència tràgica, derivada de les promeses incomplertes i les expectatives frustrades. Temperada, però, per una confiança en les possibilitats humanes, que aposta pel republicanisme, el socialisme democràtic i una nova il·lustració. Muñoz sempre estigué rodejat de pensadors que l'ajudaren a créixer professionalment. En 1969 se n'anà a Barcelona, on estigué un decenni llarg i coincidí amb Emilio Lledó i Manuel Sacristán; aquest darrer va influir notablement en ell i així ens ho fa veure en repetides ocasions al llarg del llibre. Posteriorment, hagué de marxar a Madrid on no fou gens fàcil conjujar la seua tasca intel·lectual i acadèmica amb la social i política. Des de la Universitat, plantà cara a la dictadura, treballà en la transició i reflexionà constructivament en favor d'una democràcia més humana.

Muñoz considerava que el capitalisme havia esdevingut un despropòsit per l'exaltació de l'individualisme i l'antiigualitarisme així com la privatització progressiva i indiscriminada. En aquest sentit, el marxisme resultava útil en tant que procés de desdogmatització. Segons Muñoz, els estats capitalistes ignoren la proposta keynesiana segons la qual l'Estat ha d'intervenir en l'eco-

nomia donant equilibri i revertint les situacions de crisi. A més, ens adverteix que el capitalisme és el vertader subjecte de la modernitat. I ens invita a fer-nos la següent pregunta: si el capitalisme és el vertader subjecte, qui és l'objecte? Em sembla encertada la seua tesi segons la qual la crítica al marxisme ha estat una propaganda i mala publicitat útil per tal d'accelerar el creixement del capitalisme. Aquesta crítica ja apareix entre Albert Camus i Jean Paul Sartre en l'any 1952. Mentre que Camus fou molt crític amb el marxisme-leninisme de la Unió Soviètica i la independència d'Alger, Jean Paul Sartre considerà que aquesta tesi afavoria el prestigi dels periòdics més conservadors i de l'opinió pública. La roba bruta calia rentar-la a casa. Muñoz, molt més moderat i d'una altra època, és ben conscient que, si bé el marxisme és un sistema que ha estat difícil de portar a la pràctica, cal ser prudent amb la crítica que se li puga fer perquè s'oposa al creixement descontrolat del capitalisme fent una anàlisi rigorosa dels seus mecanismes de producció i les conseqüències.

Muñoz també s'ocupa de Joan Fuster, a qui considera un home "compromès social i políticament" i també com un "jornaler de l'escriptura". El mateix Fuster ho reconegué en una entrevista que li va fer la Montserrat Roig en TV3: "Soc un home que treballa i això no crec que no m'ho podrà negar ningú" (*Entrevista a Joan Fuster en Personatges*, 1977). Muñoz ens conta que Fuster contribuï al conreu de la consciència històrica sense la pretensió de ser cap exemplar a imitar per les vides dels seus lectors. En realitat, Fuster fou un consumidor de la literatura i la filosofia. Coneixia bé l'existencialisme francès, Gramsci, Montaigne i el mateix Bertrand Russell. També va sentir admiració profunda per Eugeni d'Ors, un intel·lectual que compareixia davant l'opinió pública i la modificava. Pel que fa a Fuster sempre ha emprat l'escepticisme, el racionalisme, ha fugit del dogmatisme i sempre demostrà una apertura mental com molt poca gent: amb ell es podia parlar de qualsevol cosa.

Muñoz considera que el món sempre ha estat dividit, atenent a diferents raons i motius. En qualsevol cas, Occident és la part dominant del món i Orient, la part dominada. I això, malgrat mantenir la "multiculturalitat", dificulta la interculturalitat. Posa el cas dels europeus hem conviscut amb diferents cultures i tradicions i això ens ha fet millorar com a societat. Segons l'autor, no es pot negar que som un mosaic lingüístic, ètnic i cultural, marcat pel mestissatge. I continua: Una escola de tolerància positiva i activa, no merament passiva. Europa és també una escola de Justícia. Ara bé, la convivència i el diàleg es fa impossible sense existir la igualtat. Jacobo mostra una preocupació per la desigualtat existent al món. Tenim un occident que mai abdica front a l'islam i que a casa seua viu una amenaça constant de l'escepticisme i el relativisme. I a la vegada, un islam, cada vegada més autoafirmatiu i amb més complex d'inferioritat per la falta d'abdicació de la cultura occidental. La solució davant

d'aquest xoc de civilitzacions és en una aliança de civilitzacions: un diàleg obert que exigeix simetria i que, des del respecte a la diferència, busque els elements que uneixen.

En el seu article *Què és un Mestre?*, Muñoz es refereix a Manuel Sacristán com un intel·lectual magistral i indispensable en les tertúlies de caràcter social de l'època. Considera que Jean Paul Sartre fou el darrer filòsof existent, junt a Malarux en el sentit tradicional. En aquest punt, m'haguera agradat conèixer l'opinió de Jacobo a propòsit de la polèmica entre Camus i Sartre. Tots dos compartien això de ser filòsofs compromesos (*engagés*). Això sí, Sartre visqué amb un compromís social i Camus, fou crític amb l'estalinisme i les morts en la Independència d'Algèria. Explica Muñoz que el professor Manuel Sacristán, mai va separar l'activitat intel·lectual dels seus compromisos pràctics. També va saber llegir amb consciència històrica els clàssics i donar-li valor a la filosofia en el sentit de crítica política actual. Fou un mestre que prioritzà la racionalitat moral i social en la tasca docent i entengué que calia fer-ho com una mena d'acció capil·lar que penetrés per tot arreu. Sense cap dubte, Muñoz afirma que Manuel Sacristán és un dels millors pensadors del segle xx. Sacristán fou un gran mestre; un portador de coneixements que milloren la vida de les persones.

Muñoz també ens parla del canvi experimentat per la universitat en el darrer segle. Res a veure amb allò que, segons Ortega i Gasset, havia d'aconseguir la universitat: "homes cultes". Actualment, la universitat està al servei de l'empresa i de l'economia. És evident que la consciència crítica i la "cultura" en el seu sentit més desinteressat, estan en crisi. *L'homo economicus* ha vingut per a quedar-se. No és cap despropòsit considerar que amb aquesta burocratització vigent, correm el perill de considerar l'alumnat com un client o consumidor, la universitat com un proveïdor de serveix i les autoritats acadèmiques com els gestors i recaptadors de fons. I pel que fa a l'admiració es retén als atletes olímpics futbolistes, estrelles de pop i fins i tot els reis del crim. Els diners manen avui en dia: youtubers, instagrammers i personatges de la faràndula televisiva, etc.

El volum també inclou una ressenya de Muñoz del llibre de Xavier Serra, *Història social de la filosofia catalana* (Afers, 2010). Segons Xavier Serra, Joan Fuster se n'adonà que la Universitat havia estat ineficient i la llengua inadaptada. No obstant això, pel que fa a la lògica simbòlica i les matèries vinculades, la seua introducció a l'Estat espanyol fou a través del filtre català. Però no sols va ocórrer amb la lògica, també amb l'assaig filosòfic i això ho aconseguí el mateix Joan Fuster, amb llibres escrits també en català. No és d'estranyar que Jacobo Muñoz li done valor a Xavier Serra. L'escriptor suecà, en les seues *Biografies parcials* (Afers, 2018), fa un recull d'un bon grapat de personatges que han contribuït a canviar el país.

L'entrevista a cura de Faust Ripoll tingué lloc en el mes d'agost del 2013 a la casa d'estiu a Biar i es feu amb la finalitat de conèixer la seua trajectòria intel·lectual, les seues influències així com el seu pensament sobre el present. D'una banda, fa veure la seua defensa de les idees més nobles de la Il·lustració, però també les seues crítiques al desenvolupament d'aquest projecte. És interessant quan diu que “El capital és el vertader subjecte de la Modernitat, si el subjecte és el capital, quin és doncs l'objecte, l'home?” (76). La seua referència a Manuel Sacristán és positiva: “No he conegut mai ningú en el qual coincidiren la precisió extrema de pensament i la brillantor” (79).

En l'entrevista, Muñoz també ens explica que la rebuda que se li va fer a Madrid l'any 1979 no fou gens positiva. Ell no era de la casa i tenia fama de comunista i ateu, motiu pel qual quedà una mica aïllat. Així com a Catalunya es respirava un progressisme i una burgesia molt avançada en la forma de vida, a Madrid hi continuava havent una dreta conservadora duríssima i repressora. Així ens ho conta:

Se'm va fer una rebuda gèlida, vaig ser el primer que hi arribava de fora, no era de la casa, no pertanyia a cap família de nacionalcatòlics, i com que tenia afama de comunista i d'ateu, es pensaven que jo arribaria amb un ganivet a la boca per a acoltellar-los a tots, i vaig estar absolutament aïllat i importunat, fins que hi va haver un canvi de deganat i, sobretot, quan el PSOE va guanyar les eleccions i va quedar clar el tema de la transició i el canvi polític ja era irreversible i que calia acceptar-lo, incloent la incorporació de nova gent, noves cares. Llavors la situació es va normalitzar. Després he treballat a gust i he fet moltes coses en la Universitat Complutense, però el començament va ser terrible (79)

Muñoz està convençut que cal democratitzar l'ideari il·lustrat, establint relacions entre democràcia i capitalisme. Segons ell, va fracassar el primer intent de la il·lustració; el capitalisme ha anat a la deriva i ens correspon reflexionar, meditar i fer-li una bona revisió, també a Kant: *Sapere aude*. Però clar, la il·lustració s'ha trobat amb l'estructura capitalista i això mereix un bon grapat d'accions i de reflexions. M'ha semblat molt interessant la seua referència a les cooperatives, sense trencar amb el mercat. Ens adverteix que el moviment feminista i el trencament amb la família tradicional tenen elements emancipadors però també crea nous mercats, com els aliments precurinats, per exemple.

El filòsof i mestre considera que ens trobem en una societat cada vegada menys moral i més postmoral. Veu impossible la conciliació entre una conducta moral i una recerca desenfrenada, i estructuralment imposada, del benefici. I s'atreveix a considerar que les grans corporacions multinacionals so els grans senyors feudals actuals. Jacobo ens adverteix que la privatització és implacable

i que tan prompte com troben la fórmula de privatitzar l'aire, haurem de pagar per respirar. I amb açò, considera que cal plantar-se i dir "no", fer-ho una mica menys poètic que com ho feia Manolo Sacristán. El relativisme és una altre concepte que apareix a l'entrevista de Faust Ripoll. Muñoz no comparteix la crítica al relativisme esgrimida per Ratzinger: com que el relativisme no té veritats absolutes, llavors el fonamentalisme n'és la solució. És evident que la consideració de veritats religioses i revelades suposa un clar antirelativisme. És important l'ensenyament de tenir present les fal·làcies i els biaixos de tots aquells qui intenten imposar el "seu" concepte de veritat sense ocupar-se'n, almenys una mica, de fer un anàlisi epistemològic del terme.

Pel que fa a l'educació, Muñoz considera que la seua universalització és una dada positiva. No obstant això, el mateix ensenyament travessa una crisi de si mateix i del sentit que té. A dia de hui, tothom sap que un títol universitari no és cap garantia de poder accedir a la classe mitjana. Segons ell, seria positiu no enfocar tots els ensenyaments en un sentit pragmàtic i concebre els ordinadors com un mitjà i mai com un fi en si mateixa. Rebutjar allò que no és un saber immediat pot resultar molt perillós de cara a la formació integral de la persona. I als educadors, convé recordar-los el mite de la caverna i que potser, allò que ens estan mostrant no siga l'autèntica realitat. Muñoz, destaca la importància que tenen els continguts malgrat no resultar sempre pragmàtics: "Caldria, per tant, resistir perquè romanguessin una sèrie de continguts que no siguen pragmàtics. Hi ha alguna cosa més que l'ordinador, ja que aquest no és una finalitat en si mateix, sinó un mitjà, mentre que la gent avui en dia el té com una finalitat" (95).

La filosofia és vista com la consciència crítica d'una cultura. I en aquest sentit, la formació filosòfica té un gran paper: formar a les persones críticament. El filòsof farà bé si atén a la biologia perquè aquesta ha avançat enormement. En l'actualitat, la biotecnologia, diu Muñoz, serà un dels cavalls ètics, que portarà revolucions en la mateixa estructura social i això caldrà pensar-ho. Les noves relacions de parella, sumades a l'adopció, els ventres de lloguer i les tècniques d'inseminació, poden provocar també situacions totalment noves. També la clonació d'humans, l'elecció de sexe dels nostres fills... Ara més que mai, la filosofia és necessària.

La segona part del llibre comença amb el text *Una conversación sobre filosofía hoy*. En realitat és una transcripció a càrrec de Laura Blanch sobre una conversa que tingué lloc en la seu de la revista *Pasajes* a propòsit dels problemes de la filosofia en el moment actual. Al llarg del diàleg entre Jacobo Muñoz, Sergio Sevilla i Nicolás Sánchez i front als qui proclamen la mort de la filosofia, suggereixen un saber de "segon d'ordre" (des de la *Metafísica* d'Aristòtil) i cerquen maneres productives de revitalitzar la filosofia, apropant-la a la soci-

ologia, antropologia i als nous problemes de tipus polític, social, tecnològic... També es pregunten sobre la utilitat que tenen les grans idees filosòfiques tenen avui en dia i concorden en la impotència de la raó fent referència a un món on existeix la fam, la guerra, l'armament i les mines antipersona. Muñoz, en referència a Marx, ens diu que la tasca de tota la seua vida i de tots els seus escrits, l'objecte central de tot això, no ha estat altre que aconseguir que els que ho fan, però no ho saben, sàpiguen per què fan el que fan.

Aquesta segona part del llibre també compta amb un text dedicat a Fernando de los Ríos: *Fernando de los Ríos y los valores de la Segunda República*. És evident que Fernando de los Ríos, a més de desenvolupar una gran tasca filosòfica, desenvolupà també una tasca social i humana en els diferents càrrecs polítics. Les seves intervencions com a diputat en les Corts (1919-1920) giraven al voltant del salari mínim, els contractes col·lectius, la democràcia industrial... Després, en 1923 ocupà el càrrec de Diputat per Madrid. Pel que ens conta Jacobo Muñoz, el colp d'Estat es trobà amb una esquerra molt poc resistent i neutra. Em crida l'atenció que el mateix Ortega considerés "excelente" el propòsit del dictador per acabar amb la vella política. En 1929 Fernando de los Ríos tingué un enfrontament molt dur amb les forces polítiques de Granada, submises al Dictador. Això el va fer renunciar a les seues funcions -i el seu sou- el 20 de març d'aquest mateix any. Fins la mateixa caiguda de la dictadura no recuperà la seua Càtedra. Estigué a les bones i a les madures. Quan la dreta guanyà les eleccions en 1933 es va retirar, però en 1934 tornà, aportant canvis en la transformació de les presons i la Llei de divorci i nul·litat dels matrimonis així com l'anul·lació de l'ajuda econòmica de l'Estat a les Esglésies.

En la part final del llibre, concretament en *Debate sobre Adorno: tres temas*, Muñoz assenyalava una diferència entre l'alta cultura i la cultura de masses. Una està lligada a la tècnica i l'altra fa referència a l'expressió més elevada de l'esperit humà. Actualment hi ha qui segueix defensant que la indústria cultural té un caràcter homogeneïtzador. Jutgen vostès el valor que avui en dia les nostres institucions donen a les humanitats i a les arts en general. L'autor ens invita a reflexionar també sobre el valor que té la Filosofia en pràcticament tots els currículums educatius. És apropiada ací la definició que donava Fuster de la filosofia com "l'art d'agafar la vaca pels collons". Així és, de vegades, la raó i els grans sistemes filosòfics, estan massa lluny dels problemes quotidians que tenim les persones. Ara bé, igual que a Muñoz, a mi se'm posa la pell de gallina quan pense en la possibilitat d'un món sense cap dimensió autoreflexiva. El professor Sergio Sevilla, brillant com sempre, respon amb lucidesa: "Jo a això no ho anomenaria món" (167).

SERGI PASCUAL  
*Universitat de València*